تاریخ ابن خلدون

جلد اول

1

مقدمہ تاریخ ابن خلدون

فلسفہ تاریخ، عمرانیات، سیاسیات اور معاشیات کے مسائل اور اُن کے حل پر معلومات افروز مگر تنقیدی، شہرہ آفاق تصنیف

علامہ عبدالرحمٰن ابن خلدون

بسم اللہ الرحمن الرحیم

كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر

المعروف بہ

مقدمہ تاریخ ابن خلدون

تاریخ، عمرانیات، سیاسیات، معاشیات، اور دوسرے معاشرتی علوم کے مسائل و مباحث پر ایک کلاسیکی تحریر، جس کے تراجم ترکی، فرانسیسی، انگریزی، پرتگالی اور اردو کے علاوہ دنیا کی دوسری بڑی زبانوں میں بھی ہو چکے ہیں۔

تصنیف
مولانا عبدالرحمٰن دہلوی

مقدمہ در مقدمہ
سید قاسم محمود

الفیصل ناشران و تاجران کتب
غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

909.04297	Ibn-e-Khaldoon · Maqadma Tareekh Ibn-e-Khaldoon / Tarjama Maulana Abdur Rehman Dehlvi.- Lahore: Al-Faisal Nashran , 2008. 600p. 1. Tareekh-e-Islam I. Title card ISBN 969-503-320-2

ستمبر 2008ء
محمد فیصل نے
آر۔آر پرنٹرز سے چھپوا کر شائع کی۔
قیمت: -/ روپے

AL-FAISAL NASHRAN
Ghazni Street,Urdu Bazar,Lahore.Pakista
Phone : 042-7230777 Fax : 09242-7231387
http : www.alfaisalpublishers.com
e.mail : alfaisal_pk@hotmail.com

فہرست

مقدمہ در مقدمہ (سید قاسم محمود)

ابنِ خلدون کے مختصر سوانح ۴۲
مراکش کے دارالحکومت فاس میں ۴۳
الحسن بن عمر سے بھی بے وفائی ۴۳
غرناطہ میں آؤ بھگت ۴۴
بجایہ میں شاہانہ استقبال ۴۴
ابن خلدون افریقہ میں ۴۵
امیر تیمور سے ملاقات ۴۷
ابن خلدون کے اخلاق و عادات ۴۸
ابن خلدون پر بڑا اعتراض ۴۸
ابنِ خلدون کی تصانیف ۵۰

"مقدمہ" کے مطبوعہ ایڈیشن

مقدمہ کا پیرس ایڈیشن ۵۲
مقدمہ کا مصری ایڈیشن ۵۲
تاریخ کا مکمل ایڈیشن ۵۲
ابن خلدون کا "مغربی" ایڈیشن ۵۳
مقدمہ کا بیروت ایڈیشن ۵۳
تاریخ ابن خلدون کا بیروت ایڈیشن ۵۳
ابن خلدون کی سوانح عمری ۵۳
مقدمہ کے ترجمے ۵۳
ترکی ترجمہ ۵۴
فرانسیسی ترجمہ ۵۴
اردو ترجمہ ۵۴
مقدمہ کا انگریزی ترجمہ ۵۵
مقدمہ کا پرتگالی ترجمہ ۵۵
ابن خلدون کی علمی خدمات ۵۶
تاریخ کا صحیح تصور ۵۷
ابن خلدون کی تاریخ نویسی کی خصوصیات ۵۹
ابن خلدون بانی فلسفہ تاریخ ۶۰
طریق استناد کا فرق ۶۳
ابنِ خلدون .... امام عمرانیات ۶۵
ابن خلدون فلسفہ تاریخ کا بانی ہے یا عمرانیات کا؟ ۶۶
عمرانیات کے مبادی اصول ۶۷
ابن خلدون کا فلسفۂ اجتماع ۶۸
ابنِ خلدون او میکاولی کا مقابلہ و موازنہ ۷۴
"کتاب الامیر" اور مقدمہ ابن خلدون کا موازنہ ۷۵
ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں مشابہتیں ۷۵
ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں اختلاف ۷۶

"مقدمہ" کے بعض موضوعات کا جائزہ ۷۹

مغلوب قوموں کی نفسیات ۷۹
اقوام کی عمر طبیعی ۸۰
قوموں کی زندگی اور ان کا تصورِ حیات ۸۱
مذہبی معاشرے کے ادوار ۸۳
ابن خلدون کے عمرانی سرچشمے ۸۴
نبوت کی حقیقت ۸۷
مقدمہ کے بعض منتخب موضوعات کی تلخیصات ۸۷
۱۔ تاریخ کیا ہے؟ ۸۸
۲۔ انسان مدنی الطبع ہے؟ ۹۱

۳۔	موسم اور آب و ہوا کا اثر اخلاق پر	۹۳
۴۔	غذا کا اثر اخلاق پر	۹۴
۵۔	حقیقتِ نبوت	۹۵
۶۔	سادہ زندگی میں خیر کے پہلو	۹۷
۷۔	انسان اپنے حالات کا نتیجہ ہے	۹۹
۸۔	قانون کی جبریہ پابندی	۱۰۰
۹۔	دین اور سیاست	۱۰۱
۱۰۔	خلافت و ملوکیت	۱۰۲
۱۱۔	عہدِ خلافت کے بڑے بڑے دینی عہدے	۱۰۷
۱۲۔	احتساب کی حدود اسلامی حکومتوں میں	۱۱۰
۱۳۔	رزق کی حقیقت	۱۱۱
۱۴۔	علوم و فنون اور انسانی فطرت	۱۱۳
۱۵۔	فقہ و قیاس کی شرعی بنیادیں	۱۱۴
۱۶۔	علم الکلام	۱۱۷
۱۷۔	تصوف	۱۲۰

مقدمہ تاریخ ابنِ خلدون

علم تاریخ کی اہمیت	۱۳۱
نااہل مورخین کا ستم	۱۳۱
آئینہ تاریخ	۱۳۱
مسعودی کا طرۂ امتیاز	۱۳۲
مقلد مورخین کا دور	۱۳۲
اختصار کا طریقہ	۱۳۲
تالیف کا سبب	۱۳۲
مختلف حصوں کا ذکر	۱۳۳
کتاب کی وجہ تسمیہ	۱۳۳
انتساب	۱۳۴
مقدمہ	۱۳۵
علم تاریخ سے فائدہ حاصل کرنے کی شرائط	۱۳۵
بنی اسرائیل کی تعداد	۱۳۵
ایرانی فوج کی تعداد	۱۳۶
عقلی حیثیت سے تجزیہ	۱۳۶
معاصرین پر تنقید	۱۳۶
سعد ابو کرب کے حالات	۱۳۷
خود ساختہ ہونے کے دلائل	۱۳۷
حکایت وادی الرس کی حقیقت۔	۱۳۸

فصل ا۔ جنت شدّاد کا قصّہ

حکایت کا تجزیہ	۱۳۹
عباسہ اور جعفر برمکی کی داستان	۱۳۹
داستان کا تحقیقی جائزہ	۱۴۰
برامکہ کی تباہی کے اسباب	۱۴۰
خاندان برامکہ نشان عبرت	۱۴۱
ہارون رشید کا کردار	۱۴۲
مہدی اور منصور کی گفتگو	۱۴۲
ابن بختیشوع کا واقعہ	۱۴۲
مامون اور یحییٰ بن اکثم تیر اتہام	۱۴۳
ابن اکثم کا مرتبہ	۱۴۴
علماء کی گواہی	۱۴۴
مامون کے نکاح کی حکایت	۱۴۴
مامون کی سیرت و کردار	۱۴۴
موضوع حکایات کا سبب	۱۴۵
خلفائے جیدین کا تذکرہ	۱۴۵
نسب میں اتہام کی وجہ	۱۴۶
ادریس بن ادریس کے نسب پر اعتراض	۱۴۷
بنی اغلب کی کیفیت	۱۴۸
اہل بیت کا دفاع	۱۴۸
معترضین کی حقیقت	۱۴۹
امام مہدی پر طنز	۱۴۹
مؤرخین کی بے احتیاطی کے نتائج	۱۵۰
زمانے کے تغیرات	۱۵۱
اسباب تغیرات	۱۵۱
تغیرات پر توجہ نہ کرنے کا نقصان	۱۵۱

تعلیم آغاز اسلام میں	۱۵۲
تعلیم کی زبوں حالی کے اسباب	۱۵۲
عدالتوں کا فرق	۱۵۲
مؤرخین کا غلط رویہ	۱۵۳
علم تاریخ کی افادیت	۱۵۴
طاعون کی وبا	۱۵۴
تقلید مسعودی	۱۵۴
حروف تہجی کی وضاحت	۱۵۵
کتاب اول	
انسانی معاشرہ کی فطرت اور اس کے لوازمات یعنی بدویت وحضریت، شوکت و تغلُّب، کسب و معاش، علم وصنعت وغیرہ اور ان کے اسباب	۱۵۶
خبر غلط ہونے کے اسباب	۱۵۶
مسعودی کی روایتوں کا نقادانہ جائزہ	۱۵۷
خبر کی تحقیق وتنقید	۱۵۸
علم تنقید۔ جدید علم	۱۵۸
قدیم علوم کا تذکرہ	۱۵۹
علم تنقید کے وجود میں نہ آنے کے اسباب	۱۵۹
ارسطو کتاب "السیاست"	۱۶۰
چند اور مصنفین کا تذکرہ	۱۶۰
انسان۔ اشرف المخلوقات	۱۶۱
پہلا باب	
آبادی اور انسانی معاشرہ کے بارے میں کچھ مقدمات	۱۶۲
پہلا مقدمہ: اجتماعیت۔ انسانی ضرورت	۱۶۲
حاکم کی ضرورت	۱۶۳
دوسرا مقدمہ: آباد زمین کی مختلف اجزاء میں تقسیم	۱۶۴
زمین کی حقیقت	۱۶۴
زمین کا زیادہ حصہ ویران ہے	۱۶۴
زمین کا طول	۱۶۴
سات اقلیموں میں تقسیم	۱۶۴
بحیرروم کا تعارف	۱۶۵
خلیج قسطنطنیہ	۱۶۵
بحر ہند	۱۶۵
بحر قلزم	۱۶۶
بحر فارس	۱۶۶
بحر طبرستان	۱۶۶
دریائے نیل	۱۶۶
دریائے فرات	۱۶۷
دریائے دجلہ	۱۶۷
دریائے جیحون	۱۶۷
مقدمے کی تکمیل	۱۶۸
کرۂ ارض کے ربع شمالی کے ربع جنوبی سے زیادہ آباد ہونے کے اسباب	۱۶۸
مختلف اقلیموں کی آبادی	۱۶۸
سیاروں کی حرکت	۱۶۹
خطِ استوا	۱۶۹
۴۷ سے ۹۰ درجے تک کی کیفیت	۱۶۹
مذکورہ بالا جغرافیہ کی تفصیل	۱۷۱
لیل ونہار کی تفصیل	۱۷۱
عرض البلد سے مراد	۱۷۲
تمام اقلیموں کی تقسیم	۱۷۲
خطہ اول	۱۷۲
جزائر خالدات	۱۷۲

جزءِ اول میں آباد قومیں	۱۷۳
جنوبی حصے کی آبادی	۱۷۳
تیسرے حصے کی آبادی	۱۷۳
جبلِ قمر	۱۷۳
پانچویں حصے کی تفصیل	۱۷۴
بحرِ محیط کے جزیرے	۱۷۴
چھٹے حصے کی تفصیل	۱۷۵
خطۂ دوم	
خطہ دوم کے علاقوں کی تفصیل	۱۷۵
خطۂ سوئم	
پہلے حصے کی تفاصیل	۱۷۶
دوسرے حصے کی تفاصیل	۱۷۷
تیسرے حصے کی تفاصیل	۱۷۷
چوتھے حصے کی تفاصیل	۱۷۷
پانچویں حصے کی تفاصیل	۱۷۸
چھٹے حصے کی تفاصیل	۱۷۸
ساتویں حصے کی تفاصیل	۱۷۹
آٹھویں حصے کی تفاصیل	۱۷۹
نویں حصے کی تفاصیل	۱۸۰
دسویں حصے کی تفاصیل	۱۸۰
خطۂ چہارم	
حصہ اوّل کی تفصیلات	۱۸۰
دوسرے حصے کی تفصیلات	۱۸۱
پانچویں حصے کی تفصیلات	۱۸۲
چھٹے حصے کی تفصیلات	۱۸۳
ساتویں حصے کی تفصیلات	۱۸۴
آٹھویں حصے کی تفصیلات	۱۸۴
نویں حصے کی تفصیلات	۱۸۵
خطۂ پنجم	
حصہ اول کی تفصیلات	۱۸۵
حصہ دوم کی تفصیلات	۱۸۵
حصہ سوم کی تفصیلات	۱۸۶
حصہ چہارم کی تفصیلات	۱۸۶
حصہ پنجم کی تفصیلات	۱۸۶
حصہ ششم کی تفصیلات	۱۸۷
حصہ ہفتم کی تفصیلات	۱۸۷
حصہ ہشتم کی تفصیلات	۱۸۸
حصہ نہم کی تفصیلات	۱۸۸
خطۂ ششم	
پہلے حصے کی تفصیلات	۱۸۸
دوسرے حصے کی تفصیلات	۱۸۹
تیسرے حصے کی تفصیلات	۱۸۹
چھٹے حصے کی تفصیلات	۱۸۹
ساتویں حصے کی تفصیلات	۱۹۰
آٹھویں حصے کی تفصیلات	۱۹۰
نویں اور دسویں حصے کی تفصیلات	۱۹۰
خطۂ ہفتم	
پہلا اور دوسرا حصہ	۱۹۱
تیسرا، چوتھا، پانچواں اور چھٹا حصہ	۱۹۱
ساتواں اور نواں حصہ	۱۹۲
مقدمہ سوم	
معتدل اور غیر معتدل خطے اور وہاں کی آبادیوں کی شکل وصورت پر ہوا کی تاثیر	۱۹۲
معتدل خطہ کی خصوصیات	۱۹۲
غیر معتدل علاقوں کی خصوصیات	۱۹۳
حام بن نوح کا قصہ	۱۹۳
شمالی علاقوں کی کیفیت	۱۹۴
علاقہ بدلنے سے رنگ پر اثر	۱۹۴
نسابوں کی غلط فہمی	۱۹۵
امتیاز کے اسباب	۱۹۵

مقدمہ چہارم

ہوا انسانی اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہے ۱۹۵

انسانی مزاج پر حرارت کا اثر ۱۹۵

اہل فارس ۱۹۶

مقدمہ پنجم

قحط و ارزانی کا ملک کی حالت اور انسانی اخلاق پر اثر ۱۹۶

اقلیم معتدل اور اشیائے ضرورت ۱۹۶

گرم علاقے اور اشیائے ضرورت ۱۹۶

بدوؤں کی اخلاقی برتری ۱۹۷

کثرتِ غذا کے نقصانات ۱۹۷

خوش خوراکی اور کم خوراکی کا تقابلی جائزہ ۱۹۷

معتدل خوراک کا اثر ۱۹۷

ارزانی کا دین داری پر اثر ۱۹۸

خوش خوراکی اور قحط ۱۹۸

خوراک پر عادت کا اثر ۱۹۸

دو عورتوں کا قصہ ۱۹۹

بھوک کا جسم پر اثر ۱۹۹

مقدمہ ششم

فطرت یا ریاضت کی بنا پر غیب جاننے والے آدمیوں کی تقسیم اور وحی و خواب کی بحث ۲۰۰

انبیاء علیہم السلام ۲۰۰

نزول وحی کے وقت کیفیت ۲۰۰

حضرت خدیجہؓ کی گواہی ۲۰۱

انبیاء کی دعوت ۲۰۱

ہرقل کی پیشین گوئی ۲۰۱

نبی کا صاحب نسب ہونا ۲۰۲

معجزات کا ظہور ۲۰۲

شیخ ابو اسحٰق اور معتزلہ کا موقف ۲۰۲

مدعی کاذب اور معجزہ ۲۰۳

حکماء کا موقف ۲۰۳

معجزہ اور سحر میں فرق ۲۰۳

معجزہ اور کرامت کا فرق ۲۰۳

قرآن مجید بہترین معجزہ ۲۰۳

نبوت، کہانت و کرامت کی تشریح و توضیح ۲۰۴

واقعات کا باہمی ربط ۲۰۴

جمادات، نباتات اور حیوانات میں ربط ۲۰۴

انسان۔ صاحب فکر و رویت ۲۰۴

عالم ملکوت ۲۰۵

حواسِ انسان کی توضیح ۲۰۵

نفوس بشریہ کے تین طبقے ۲۰۶

دوسرا طبقہ ۲۰۶

تیسرا طبقہ ۲۰۶

نزولِ وحی کی مختلف صورتیں ۲۰۶

حرث بن ہشام کی روایت ۲۰۷

فرق مراتب بذریعہ حدیث ۲۰۷

نزول وحی کے وقت گرانی محسوس ہونے کی وجہ ۲۰۷

مکی و مدنی سورتوں میں طوالت و اختصار کی وجہ ۲۰۸

حقیقت الرؤیا ۲۰۸

خلاصہ بحث ۲۰۹

کہانت ختم ہونے کا نظریہ ۲۰۹

کہانت قریب از نبوت کا نظریہ ۲۰۹

کہانت میں اعلیٰ درجہ ۲۱۰

نبوت اور کہانت کا فرق ۲۱۰

خواب جزء نبوت کی روایت ۲۱۱

خواب کیوں نظر آتے ہیں ۲۱۱

خواب کی تین اقسام ۲۱۲

پہلی فصل

حالومہ کی اصلاح ۲۱۲
استعداد اور مستعدلہ کا فرق ۲۱۳

دوسری فصل

پیشن گوئی کرنے والوں کا تذکرہ ۲۱۳
نفس میں ادراک غیب کی صلاحیت ۲۱۳
کمزور قوت کاہن ۲۱۴
تعویز و عزائم سے حال بتانے والے ۲۱۵
مجانین کا ذکر ۲۱۵
کاہنوں کی حقیقت ۲۱۵
زمانہ جاہلیت اور کہانت ۲۱۵
مسیلمہ کی تحریر ۲۱۶
اسلامی اعمال کی مشق ۲۱۷
حضرت عمرؓ کی کرامت ۲۱۷
حضرت ابوبکرؓ کی کرامت ۲۱۷

تیسری فصل

بہلولوں کا ذکر ۲۱۸
بہلولوں اور دیوانوں میں فرق ۲۱۸

چوتھی فصل

علم رمل ۲۱۹
علم رمل سے غیب دریافت کرنے کا طریقہ ۲۱۹
علم رمل کے قوانین محض گمان ہیں ۲۲۰

فصل

علم غیب حاصل کرنے کے باطل اصول ۲۲۰
حساب نیم کا بیان ۲۲۱
زمانہ جدید و قدیم کا فرق ۲۲۲
زائچہ عالم کا بیان ۲۲۲
سہل بن عبداللہ کا زائچہ ۲۲۴
زائچہ کا انکار غلط فہمی کی وجہ سے ہے ۲۲۴

دوسرا باب

پہلی فصل

آبادی کی شہری اور دیہاتی تقسیم فطرت کے مطابق ہے ۲۲۶
ذریعۂ معاش کا اختلاف ۲۲۶
زراعت ۲۲۶
وسعت کا دور ۲۲۶

دوسری فصل

اعراب کی خانہ بدوشی فطری ہے ۲۲۷
بدو خانہ بدوش کیوں ہوتے ہیں ۲۲۷
اونٹ والے ریگستانوں میں کیوں رہتے ہیں ۲۲۷

تیسری فصل

دیہاتی......شہری زندگی کی بنیاد ۲۲۸

چوتھی فصل

دیہاتی شہریوں کی نسبت سادہ دل ہوتے ہیں ۲۲۸
شہری لوگوں کی خصوصیات ۲۲۸
اہلِ دیہات کی خصوصیات ۲۲۹
ایک حدیث کا ذکر ۲۲۹
ہجرت کی فرضیت کیوں ہوئی ۲۲۹

پانچویں فصل

شہری لوگوں کی نسبت دیہاتی دلیر ہوتے ہیں ۲۳۰

چھٹی فصل

حکمرانوں کی غیر مشروط اطاعت قوتِ مدافعت ختم کر دیتی ہے ۲۳۱

جالینوس کا قتل	۲۳۱
صحابہ کی مستثنیٰ مثال	۲۳۱
حضرت عمرؓ کا قول	۲۳۲
محمد بن ابی زید کی رائے	۲۳۲

ساتویں فصل

بدوی طرز زندگی ...... قوم کے بہی خواہوں کا طریقہ — ۲۳۲

انسانی فطرت اور شر کا مادہ	۲۳۲
بدوی معاشرہ میں حفاظت کے ذرائع	۲۳۳
حضرت یوسف علیہ السلام کا قصہ	۲۳۳

آٹھویں فصل

عصبیت نسبی اتحاد جیسے قریبی تعلقات سے پیدا ہوتی ہے — ۲۳۳

تعلقات کے قرب و بعد کا نتیجہ	۲۳۳
باہمی محبت اور طرف داری	۲۳۴

نویں فصل

وحشی قوموں میں نسب کا وجود اور قبائل میں تقسیم — ۲۳۴

بدوؤں کا نسب کیوں محفوظ رہتا ہے	۲۳۴
انسان میں خرابی کیوں ہوئی	۲۳۵

دسویں فصل

انساب میں میل ملاپ کا سبب — ۲۳۵

گیارھویں فصل

قبیلہ میں حکومت کا اہل خاندان — ۲۳۶

اقسام عصبیت	۲۳۶

بارھویں فصل

عصبیت والی قوم پر غیر قوم حکومت نہیں کر سکتی — ۲۳۶

جھوٹے نسب کے مدعی قبائل	۲۳۷

تیرھویں فصل

اہلِ عصبیت کا امتیاز ...... اصالت خاندان و حقیقی شرافت — ۲۳۸

شہری شرافت کا جائزہ	۲۳۸
ابن رشد کی غلطی	۲۳۹

چودھویں فصل

غلام و خدام کے عزت و احترام کا منبع — ۲۳۹

پندرھویں فصل

عز و شرف کی ایک خاندان میں رہنے کی مدت — ۲۴۰

دنیا کی کوئی چیز تباہی سے محفوظ نہیں	۲۴۰
شرافت کی چار پشتوں تک بقا	۲۴۰
حدیث اور توریت میں ذکر	۲۴۱

سولھویں فصل

وحشی اقوام میں غلبہ پانے کی طاقت و قدرت — ۲۴۲

سترھویں فصل

عصبیت کا نتیجہ — ۲۴۲

تغلب کا خیال کب پیدا ہوتا ہے	۲۴۳

اٹھارھویں فصل

دولت و ثروت اور آرام پسندی کا نتیجہ — ۲۴۳

انیسویں فصل

غیروں اور بے گانوں کی اطاعت اور فرمانبرداری کے نتائج ۲۴۴
بنی اسرائیل کی مثال ۲۴۴
ٹیکس اور لگان کا نتیجہ ۲۴۴

بیسویں فصل

اخلاق حمیدہ اور ناپسندیدہ عادات کے لازمی نتائج ۲۴۵
سیاست کی تعریف ۲۴۵
حاکم اقوام کی خصوصیات ۲۴۶

اکیسویں فصل

وحشی قوم کا ملک وسیع تر ہوتا ہے ۲۴۷

بائیسویں فصل

سلطنت کے قیام کی بنیاد.........اتحاد واتفاق ۲۴۷
ایک خاندان کس طرح حکمران بنتا ہے ۲۴۷
عربوں کے حکمران خاندان ۲۴۸

تیئسویں فصل

مغلوب قوم کی ذہنی پسماندگی ۲۴۹

چوبیسویں فصل

مغلوبیت کا انجام خاتمہ ہوتا ہے ۲۴۹
مغلوبیت اور سستی کا تعلق ۲۴۹

پچیسویں فصل

عربوں کا غلبہ وتسلط زیادہ تر کھلے اور بے روک ممالک پر ہوتا ہے ۲۵۰

چھبیسویں فصل

عربوں کے غلبے کا انجام ۲۵۰
وحشت اور بدویت کا تعلق ۲۵۰
مطلق العنانیت کا نتیجہ ۲۵۱

ستائیسویں فصل

عرب قبائل کو سلطنت وحکومت ملنے کا سبب ۲۵۲

اٹھائیسویں فصل

سیاست کے لحاظ سے عربوں کا درجہ ۲۵۲
عرب سیاست میں کیوں پیچھے رہے ۲۵۲
اسلام اور عرب میں انقلاب ۲۵۳

انتیسویں فصل

بدوی (دیہاتی) شہریوں کے محتاج ومغلوب ہوتے ہیں ۲۵۳

تیسرا باب

پہلی فصل

سلطنت قومی شوکت وعصبیت کے بغیر قائم نہیں ہوسکتی ۲۵۵

دوسری فصل

بعد از قیام سلطنت کو عصبیت کی ضرورت نہیں رہتی ۲۵۵
قیام حکومت کا نتیجہ ۲۵۵
صنہاجہ کی حالت ۲۵۶
سرزمین اندلس ۲۵۶
بنو امیہ کی حکومت ۲۵۷
علامہ طرطوس کا نقطۂ نظر ۲۵۷

تیسری فصل

استحقاق ثابت ہونے پر عصبیت کے بغیر بھی حکومت قائم ہوسکتی ہے ۲۵۷

چوتھی فصل

غلبۂ عام اور وسیع الملک سلطنتوں کا نقطۂ نظر ۲۵۸

پانچویں فصل

دینی دعوت عصبیت کی قوت میں اضافہ کرتی ہے ۲۵۸

جنگ قادسیہ و یرموک ۲۵۹

لمتونہ و موحدین ۲۵۹

دینی جذبے میں کمی کے نتائج ۲۵۹

چھٹی فصل

مذہبی دعوت عصبیت کے بغیر پوری نہیں ہوتی ۲۵۹

عصبیت کے بغیر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا نتیجہ ۲۶۰

انبیاء علیہم السلام اور عصبیت ۲۶۰

مختلف داعیانِ حق کا ذکر اور انجام ۲۶۰

جعلی صوفی کا ذکر ۲۶۱

ساتویں فصل

ہر سلطنت کچھ حدود ملکیت کی پابند ہوتی ہے جن سے آگے نہیں بڑھتی ۲۶۲

ابتدائے اسلام میں عربوں کی فتوحات ۲۶۲

آٹھویں فصل

سلطنت کی عظمت، وسعت اور دورانیہ کے دارومدار کی بنیاد ۲۶۳

نویں فصل

بے شمار پرشوکت قبائل کی موجودگی میں مستحکم حکومت قائم نہیں ہوتی ۲۶۴

متعدد قبائل اور پائیدار حکومت ۲۶۴

افریقہ و مغرب میں اسلامی حکومت دیر سے کیوں قائم ہوئی ۲۶۴

بنی اسرائیل کے دور میں شام کی حالت ۲۶۴

مصر اور ترکی کے سکون کی وجہ ۲۶۵

دسویں فصل

مطلق العنانی کا بنیادی سبب ۲۶۵

گیارھویں فصل

حصولِ سلطنت کے بعد قوم و ملک کا ردِ عمل ۲۶۶

بارھویں فصل

فتوحات حاصل کرنے کے بعد ملک و قوم کے لئے آرام و سکون فتوحات کے نتیجے میں عیش و عشرت کا آغاز ہوتا ہے ۲۶۷

تیرھویں فصل

ضعف سلطنت کے اسباب ۲۶۷

حکومت کے ضعف کی وجوہات ۲۶۷

عیش و عشرت ۲۶۷

آرام پسندی ۲۶۸

چودھویں فصل

انسان کی طرح سلطنتوں کی بھی طبعی عمریں ہوتی ہیں ۲۶۹

انسان کی زیادہ سے زیادہ عمر ۲۶۹
سلطنت کی عمر ۲۶۹
پندرھویں فصل
سلطنت کے صحرائی حالت سے شہری حالت تک پہنچنے کے مدارج ۲۷۰
بدویت اور حضریت کا حکومت سے تعلق ۲۷۰
بدویت پر حضریت کا رنگ ۲۷۱
فضول خرچی کی مثالیں ۲۷۱
سولھویں فصل
عیش و عشرت کا نتیجہ...... نسل و اولاد میں اضافہ ۲۷۲
سترھویں فصل
قیام سلطنت کے پانچ مراحل ۲۷۳
فتح و ظفر پہلا مرحلہ ۲۷۳
دوسرا مرحلہ استقلال ۲۷۳
فراغت و آرام تیسرا مرحلہ ۲۷۴
قناعت و سلامت روی چوتھا مرحلہ ۲۷۴
اسراف و تبذیر پانچواں مرحلہ ۲۷۴
اٹھارھویں فصل
سلطنت کے باقی ماندہ آثار کا اصلی قوت و دولت سے تعلق ۲۷۵
سلطنت کی یادگاروں کی اہمیت ۲۷۵
ایک غلطی کا سد باب ۲۷۵
عوج بن عناق کے متعلق روایات ۲۷۵
مسعودی کی خطا ۲۷۶
صنہاجہ اور برامکہ کی داد و دہش ۲۷۷
اندلس کی دولت و ثروت ۲۷۸
ابن بطوطہ کی حکایت ۲۷۹
روایت کو پرکھنے کا اصول ۲۷۹
انیسویں فصل
حلیفوں سے حکمران وقت کے تعلقات کا تذکرہ ۲۸۰
زوال حکومت کے اسباب ۲۸۰
بنی امیہ اور بنی عباس کی مثال ۲۸۰
بیسویں فصل
اعیان حکومت سے حکمران کے تعلقات کا تجزیہ ۲۸۱
اتحاد کے اسباب ۲۸۱
حکومت کے قیام سے پہلے اور بعد کے تعلقات ۲۸۱
اکیسویں فصل
حکمران کے بے اختیار ہونے سے نظام حکومت کی ابتری ۲۸۲
امور مملکت پر وزیر کیوں حاوی ہوتا ہے ۲۸۲
بائیسویں فصل
سلطان وقت پر حاوی لوگوں کا رویہ ۲۸۳
عبدالرحمٰن بن الناصر کا تذکرہ ۲۸۳
تیئسویں فصل
سلطنت کی حقیقت اور اس کی اصناف و اقسام ۲۸۴
ملک و سلطنت کی ضرورت ۲۸۴
حقیقی حکمران کی تعریف ۲۸۴
چوبیسویں فصل

حکمران کے نقطۂ اعتدال سے ہٹ جانے کے نتائج	۲۸۵
حکمران کے مزاج کا عوام پر اثر	۲۸۵
ہر چیز میں اعتدال ضروری ہے	۲۸۵
پچیسویں فصل	
مسئلہ خلافت و امامت کی حقیقت	۲۸۶
دینی اور عقلی سیاست کا فرق	۲۸۶
مملکت، عقلی سیاست اور خلافت نبوی کی تعریف	۲۸۷
چھبیسویں فصل	
منصبِ خلافت اور اس کی شرائط کا اختلاف	۲۸۷
خلافت اور امامت کی تعریف	۲۸۷
وجوب امامت بر بنائے عقل	۲۸۸
معتزلہ اور خوارج کا مسلک	۲۸۸
حکمرانی کی شرائط	۲۸۹
قرشی النسب ہونے پر اختلافات	۲۹۰
قاضی ابوبکر کی رائے	۲۹۰
عرب میں قریش کا مقام	۲۹۱
ستائیسویں فصل	
امامت کے بارہ میں شیعوں کے مذاہب اور ان کے اقوال	۲۹۲
امام معصوم ہونا چاہیے	۲۹۲
شیعوں کی پیش کردہ نصوص	۲۹۲
امامیہ شیعہ	۲۹۳
زیدیوں کا تعارف	۲۹۳
فرقہ کیسانیہ	۲۹۴
غالی شیعہ	۲۹۴
تناسخ کے قائل	۲۹۴
فرقہ واقفیہ	۲۹۴
فرقہ اثنا عشریہ اور امام غائب	۲۹۵
مسئلہ رجعت	۲۹۵
فرقہ کیسانیہ...... ہاشمیہ	۲۹۵
فرقہ زیدیہ کے مختلف گروہ	۲۹۶
فرقہ امامیہ	۲۹۷
فرقہ اسماعیلیہ	۲۹۷
فرقہ اثنا عشریہ	۲۹۷
اٹھائیسویں فصل	
خلافت کے ملوکیت میں بدل جانے کے اسباب	۲۹۸
حدیث میں عصبیت کی ممانعت	۲۹۸
مذمت سے مراد	۲۹۸
ملک و سلطنت کی مذمت کا مفہوم	۲۹۹
خلفائے راشدین کا دور خلافت	۲۹۹
سادگی کی مثالیں	۳۰۰
حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ میں جنگ کا سبب	۳۰۱
شریعت پر عمل کرنے والے کے لئے حکمرانی عیب نہیں	۳۰۱
یزید کی ولی عہدی	۳۰۱
مروان اور عبدالملک بن مروان	۳۰۲
بنی امیہ اور بنی عباس کا عروج و زوال	۳۰۲
منصور کے دربار میں بنو امیہ کا ذکر	۳۰۲
عبداللہ بن مروان کا قصہ	۳۰۳
حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا کردار	۳۰۳
ملوکیت کے مختلف ادوار	۳۰۴
انتیسویں فصل	
بیعت کی حقیقت	۳۰۴
بیعت کے لغوی اور شرعی معنی	۳۰۴
امام مالک کا فتویٰ	۳۰۴
بیعت کا جدید طریقہ	۳۰۵
تیسویں فصل	

ولی عہد کا بیان

ولی عہد بنانے کے مختلف طریقے	۳۰۵
بیٹے کو ولی عہد بنانا باعث طعن نہیں	۳۰۵
ایک سنگین غلطی	۳۰۶
حضرت علیؓ سے سوال	۳۰۷
یزید کے بارے میں صحابہ کی آرا	۳۰۷
حضورؐ سے متعلق واقعہ کی حقیقت	۳۰۷
موجودہ دور میں ولی عہد کی ضرورت	۳۰۸
حضرت علیؓ کی بیعت میں توقف کے اسباب	۳۰۹
جنگ جمل و صفین کے مقتولین اور حضرت علیؓ	۳۱۰
قریش سے دوسرے قبائل کا حسد	۳۱۰
ولید بن عقبہ کی معزولی	۳۱۰
جعلی خط کا قصہ	۳۱۱
واقعہ امام حسینؓ	۳۱۱
حضرت امام حسینؓ کی کوفہ سے روانگی	۳۱۲
کیا امام حسینؓ باغی تھے؟	۳۱۲
قاضی ابی بکر بن العربی المالکی	۳۱۲
حضرت ابن زبیرؓ کا خروج	۳۱۳

اکتیسویں فصل

خلافت دینیہ کے اعمال و فرائض	۳۱۳
امامت نماز..... خلافت کا اعلیٰ ترین درجہ	۳۱۴
عبدالملک کا حکم	۳۱۴
منصب فتویٰ	۳۱۵
منصب قضاء	۳۱۵
حضرت عمرؓ کا خط	۳۱۵
خلفائے سیاست کو اپنے ہاتھ میں رکھا	۳۱۶
قاضی کے اختیارات	۳۱۶
پولیس افسر کے فرائض	۳۱۷
قاضی کا احترام ختم ہونے کی وجوہ	۳۱۷
العلماء ورثۃ الانبیاء	۳۱۸
عدالت کا منصب	۳۱۹
حسبہ یا محکمۂ احتساب	۳۱۹
سکہ یا ٹکسال	۳۲۰

بتیسویں فصل

امیر المومنین کے لقب کی تاریخ و تشریح	۳۲۱
امیر المومنین کے لقب کا آغاز	۳۲۱
امامت کا لقب	۳۲۱
مختلف القاب کا آغاز	۳۲۲
عجمی سلاطین کے القاب	۳۲۲
امام معصوم کا ظہور	۳۲۳

تینتیسویں فصل

عیسائیوں کے اور یہودیوں کے مذہبی رہنماؤں کے القاب کی تشریح	۳۲۴
دینی سلطنت کی تعریف	۳۲۴
بنی اسرائیل میں کاہن کی حیثیت	۳۲۴
انبیاء کی حکومتیں	۳۲۵
بخت نصر کا حملہ	۳۲۵
بنی اسرائیل کا دوبارہ غلبہ	۳۲۵
روم کا دوبارہ قبضہ	۳۲۵
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت	۳۲۵
اناجیل اربعہ	۳۲۶
اسقف راہب اور قسیس کی اصطلاحات	۳۲۶
عیسائیوں کے فرقے	۳۲۷

چونتیسویں فصل

ملکی مناصب و مراتب کی تاریخ و تفصیل	۳۲۷
حکمران کے فرائض	۳۲۷
حکمران کو اعانت کی ضرورت	۳۲۸
فقیہہ کے فرائض	۳۲۸

وزارت ۳۲۹
کاتب ۳۲۹
صاحب المال والجبایہ ۳۲۹
حاجب ۳۲۹
آغاز اسلام میں وزارت کا منصب ۳۳۰
حجابت کا منصب ۳۳۰
بنی عباس کے دور میں وزارت ۳۳۱
وزراء کا سلطان پر غلبہ ۳۳۱
ملوک عجم کے القاب ۳۳۱
ترک حکومت میں وزارت کا منصب ۳۳۲
اندلس میں بنوامیہ کے منصب ۳۳۲
سلطنت عبیدیہ کے مناصب ۳۳۲
موحدین کا دور ۳۳۲
حجابت ۳۳۳
طوائف الملوکی کا دور ۳۳۳
موحدین کا دور حکومت ۳۳۳
بنو ابی حفص کا دور حکومت ۳۳۴
زناتہ کا دور حکومت ۳۳۴
بنی عبدالواد کا دورِ حکومت ۳۳۴
ترکی حکومت میں حاجب کا منصب ۳۳۵
دیوانِ اعمال وخراج
دیوان کسے کہتے ہیں ۳۳۵
صیغۂ دیوانی کا آغاز ۳۳۶
عبدالملک بن مروان کا دورِ حکومت ۳۳۶
بنی عباس کا دور حکومت ۳۳۷
منصب دیوان کی ضرورت ۳۳۷
بنو ابی حفص کا دور حکومت ۳۳۷
ترکی سلطنت کے اہم عہدے ۳۳۸
دیوان رسائل ومکاتبات
دیوان رسائل ومکاتبات کی ضرورت ۳۳۸
دیوان ورسائل مکاتبات کا زوال ۳۳۹
توقیع نویسی ۳۳۹
غیر مہذب ممالک اور دیوان کتابت ۳۳۹
عبدالحمید کا ایک خط ۳۴۰
شرطہ کا منصب ۳۴۲
شرطہ کبریٰ اور شرطہ صغریٰ ۳۴۲
قیادۃ الاساطیل ۳۴۲
حضرت عمرؓ کی ممانعت ۳۴۳
امیر معاویہؓ کی اجازت ۳۴۳
عبدالملک بن مروان کے دور میں ترقی ۳۴۳
امویوں اور عبیدیوں کی بحری جنگیں ۳۴۴
سمندروں پر مسلمانوں کا تصرف ۳۴۴
عیسائیوں کی فتوحات ۳۴۴
موحدین کی بحری قوت ۳۴۵
صلاح الدین ایوبی کو بحری بیڑوں کی ضرورت ۳۴۵
نصرانیوں کو کامیابی کیوں ہوئی ۳۴۶
پینتیسویں فصل
مناصب سیف وقلم کا باہمی فرق ۳۴۷
سلطنت کے آغاز اور انجام کے وقت تلوار کی ضرورت ۳۴۷
وسطی زمانے میں قلم کی ضرورت ۳۴۷
چھتیسویں فصل
مختصات السلطانیہ وعلاماتِ سلطنت ۳۴۷
طبل ودیگر آلات ۳۴۷
جھنڈوں کا ذکر ۳۴۸
علویوں کا علم ۳۴۸
صنہاجہ وبربر کے علم ۳۴۸
سریر ۳۴۹
سکہ ۳۴۹
سکہ کا آغاز ۳۵۰

حضرت عمرؓ کا مقرر کردہ وزن ۳۵۰
عبدالملک بن مروان کی تبدیلیاں ۳۵۰
درہم کا شرعی وزن ۳۵۱
دینار کے شرعی وزن ۳۵۲
مہر (انگشتری) ۳۵۲
بخاری کی روایت ۳۵۲
ختام المسک کی تفسیر ۳۵۲
دستخط بمعنی ختم کا آغاز ۳۵۳
محرر کا فرض ۳۵۳
طراز (مخصوص کپڑا) ۳۵۴
خیمہ گاہ و خرگاہ ۳۵۵
روح ابن زنباع کی تجویز ۳۵۵
تکلفاتِ عرب ۳۵۵
حجرہ نماز و دعائے خطبہ ۳۵۶
حجرہ نماز برائے سلطان ۳۵۶
دعائے خطبہ برمنبر ۳۵۷
مسجد میں منبر کی تعمیر ۳۵۷
خلیفہ کے لئے خاص دعا کا سبب ۳۵۷
خواہش نام و نمود کی چند مثالیں ۳۵۷

سینتیسویں فصل

مختلف قوموں کا طریقۂ جنگ اور صف بندی ۳۵۸
جنگ کے اسباب ۳۵۸
جنگ کے مختلف طریقے ۳۵۸
افواج کی ترتیب ۳۵۹
فوج کے مختلف حصے ۳۵۹

فصل اول

طریق جنگ ۳۶۰
عجمیوں کا طریقہ جنگ ۳۶۰
عربوں کا طریقہ جنگ ۳۶۰
ترتیب تعبیہ کا موجد ۳۶۱

فصل دوم

ملوک مغرب کی حکمت عملی ۳۶۱

فصل سوم

ترکوں کا طریقہ کار ۳۶۲

فصل چہارم

خندق کھودنے کی حکمت ۳۶۲
حضرت علیؓ کی نصیحت ۳۶۲
اشتر کا خطاب ۳۶۳
ابوبکر صیرفی کی نظم ۳۶۳

فصل پنجم

اصول فتح و شکست ۳۶۵
آلاتِ حرب کی زیادتی سے فتح یقینی نہیں ہوتی ۳۶۵
امورِ خفیہ ۳۶۵
قدرتی امور سے فتح ۳۶۵
طرطوس کے نقطۂ نظر کا جائزہ ۳۶۶

فصل ششم

غلط شہرت کے اسباب و عوامل ۳۶۶

اڑتیسویں فصل

لگان اور اس کی کمی و بیشی کے اسباب ۳۶۷
ابتدائی اور آخری دور میں خراج ۳۶۷
خراج میں زیادتی کے اسباب ۳۶۷
خراج کی زیادتی کے اثرات ۳۶۷

انتالیسویں فصل

دورِ زوال میں محاصل میں اضافے کے اسباب ۳۶۸

چالیسویں فصل

کاروبار میں حکومت کی شرکت کے نقصانات ۳۶۹
نقصانات کے اسباب ۳۶۹
سلاطین فارس کا دستور ۳۷۰
امراء کی تجارت میں شرکت کے نقصانات ۳۷۰

اکتالیسویں فصل

اہلیان حکومت کی فارغ البالی کا دور ۳۷۰
اموال حکومت پر حکمران کا قبضہ ۳۷۱
اہلیان سلطنت کا ملک سے فرار ۳۷۲
افشائے راز کا خطرہ ۳۷۲
مال ودولت کی زیادتی ۳۷۲
ابویحییٰ ذکریا بن احمد اللحیانی کی مثال ۳۷۳

بیالیسویں فصل

حکمران کے انعام واکرام اور خراج کا تعلق ۳۷۳

تینتالیسویں فصل

ظلم وزیادتی کے کاروبار پر اثرات ۳۷۴
موبذ اور بہرام کی حکایت ۳۷۴
ایک غلطی کا ازالہ ۳۷۵
ظلم کی تعریف ۳۷۵
حرمت ظلم کی حکمت ۳۷۵
ایک اشکال کی وضاحت ۳۷۶
فصل..... بیگار کا نتیجہ ۳۷۶
فصل..... رعایا کے معاشی وسائل پر قبضے کا نتیجہ ۳۷۶

چوالیسویں فصل

حجابت ... زوال حکومت کا اہم ذریعہ ۳۷۷
حجابت کا آغاز کیونکر ہوتا ہے ۳۷۷
حاجب ثانی ۳۷۸
حاجب ثالث ۳۷۸

پینتالیسویں فصل

سلطنت کی تقسیم کے اسباب ۳۷۸
اسلامی حکومت کی تقسیم ۳۷۹

چھیالیسویں فصل

زوال کے بعد حکومت کا عروج ناممکن ہے ۳۸۰

سینتالیسویں فصل

سلطنت میں خلل کیونکر راہ پاتا ہے ۳۸۱
فوج اور مال کی اہمیت ۳۸۱
شان وشوکت کی بربادی ۳۸۱
نئے مددگاروں کا انتخاب ۳۸۱
رعایا کی بغاوت ۳۸۲
اسلامی حکومت کی مثال ۳۸۲
ضعف واضمحلال کے باوجود حکومت کیوں قائم رہتی ہے ۳۸۲
حکومت کے میزانیہ میں خرابی کیونکر ہوتی ہے ۳۸۳
سلطنت کی مکمل تباہی ۳۸۳

اڑتالیسویں فصل

جدید حکومت کے قیام کے اسباب ۳۸۴

انچاسویں فصل

جدید سلطنت بتدریج قائم ہوتی ہے ۳۸۴
حکمرانوں کے خوف کا اثر ۳۸۵
حکومت کا استحکام ۳۸۵
اخلاق وعادات کا اثر ۳۸۵
مختلف حکومتوں کی مثالیں ۳۸۶
فتوحات اسلام کا استثناء ۳۸۶

پچاسویں فصل

ہر سلطنت کے آخری زمانہ کی آفات	۳۸۶
بتدریج کا عمل فطری ہے	۳۸۶
قحط کے اسباب	۳۸۷
وبا اور کثرت اموات کے اسباب	۳۸۷
حفظانِ صحت کے اصول	۳۸۷

اکیاونویں فصل

انسانی آبادی کے لئے انتظام کی ضرورت	۳۸۸
دینی اور مدنی سیاست کا فرق	۳۸۸
سیاست عقلیہ کی اقسام	۳۸۸
طاہر بن حسین کا خط	۳۸۸

باونویں فصل

عقیدہ امام مہدی کی حقیقت	۳۹۳
حدیث امام مہدی کے رواۃ	۳۹۳
ابوبکر ابن ابی خیثمہ کی رائے	۳۹۴
ترمذی اور ابوداؤد کی روایت	۳۹۴
عاصم بن ابی النجود کے بارے میں آراء	۳۹۴
ابوداؤد کی دوسری روایت	۳۹۵
قطن بن خلیفہ کے بارے میں آراء	۳۹۵
ابوداؤد کی تیسری روایت	۳۹۵
ابن ماجہ اور حاکم کی روایت	۳۹۶
ابوداؤد کی چند اور روایات	۳۹۶
ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم کی روایت	۳۹۷
زید العمی کے بارے میں آراء	۳۹۷
حاکم کی روایات	۳۹۷
طبرانی کی روایات	۳۹۸
حدیث روایات پر جرح	۳۹۸
ابن ماجہ کی ایک اور روایت	۳۹۹
طبرانی کی ایک اور روایت	۳۹۹
حاکم کی روایات پر جرح	۳۹۹
ابن ماجہ بسند انس بن مالکؓ	۴۰۰
حاکم کی مجاہد سے روایت	۴۰۰
ابن ماجہ کی ایک اور روایت	۴۰۱
ابن ماجہ کی عبداللہ بن الحرث سے روایت	۴۰۱
بزار کی روایت	۴۰۱
ابویعلیٰ موصلی کی روایت	۴۰۱
مسند بزاز اور طبرانی کی ایک روایت	۴۰۲
طبرانی کی ابن عمر سے روایت	۴۰۲
طبرانی کی ایک اور روایت	۴۰۲
منکرین مہدی کے دلائل	۴۰۲
قدیم صوفیوں کی حرکات	۴۰۳
خرقہ کے بارے میں بے بنیاد باتیں	۴۰۳
ابن ابی واطیل کے دلائل	۴۰۳
مہدی......خاتم الاولیاء	۴۰۳
ابن کندی کی رائے	۴۰۴
نزول عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں احادیث	۴۰۵
صوفیاء کی آراء	۴۰۵
مہدویت کے جھوٹے دعویدار	۴۰۶
دعوت اصلاح وارشاد کے داعی	۴۰۷

ترپنویں فصل

سلطنتوں اور قوموں کی ابتدا اور ملاحم (یعنی پیشین گوئیوں اور جفر کی کیفیت)	۴۰۷
انسان کا فطری شوق	۴۰۷
حکمرانوں کی دلچسپی	۴۰۸
عرب اور کہانت	۴۰۸
اہل بیت اور کشف	۴۰۸
دنیا کی عمر کے بارے میں طبری کی روایت	۴۰۹
سہیلی کے نقطہ نظر کا جائزہ	۴۰۹
ابوداؤد، بخاری اور ترمذی کی روایت	۴۱۰
کتاب جفر کی حقیقت	۴۱۰
امام جعفر کی کرامات	۴۱۱

عبیدی اور پیشین گوئیاں ۴۱۱
علم نجوم کی تفصیلات ۴۱۱
مختلف منجموں کے اقوال ۴۱۲
حکمرانوں کے منجموں سے استفسارات ۴۱۲
جراس کی ذکر کردہ باتیں ۴۱۳
قران اوسط اور حکومتیں ۴۱۳
یعقوب بن اسحاق کندی ۴۱۳
ابو بدیل کا بیان ۴۱۴
قصیدہ تبیعہ ۴۱۴
یہودی شاعر کا قصیدہ ۴۱۴
قصیدہ ابن ابار اندلسی ۴۱۵
چند اور قصائد ۴۱۵
ملاحم مشرقیہ ۴۱۶
قصیدہ باجریقی کی حقیقت ۴۱۷

چوتھا باب

پہلی فصل

شہروں کے وجود پر ترجیح رکھتا ہے ۴۱۸
شہروں کے آباد ہونے کی وجوہات ۴۱۸
شہر اور سلطنت کی عمر کا تعلق ۴۱۸
شہر اور بدویانہ بستی کا تعلق ۴۱۹

دوسری فصل

سلطنت کے قیام کے بعد شہروں کو آباد کرنا ضروری ہے ۴۱۹

تیسری فصل

عظیم الشان شہر اور عمارتوں کے لئے حکومت کا استحکام ضروری ہے ۴۲۰
مشینی آلات کا کمال ۴۲۰
مختلف اوہام کی تردید ۴۲۰

چوتھی فصل

بڑی بڑی عمارتیں ایک ہی سلطنت نہیں بنا سکتی ۴۲۱
بڑی عمارت مختلف ادوار میں بنتی ہے ۴۲۱
مارب ڈیم کی تعمیر ۴۲۱
مختلف عمارتوں کی مضبوطی کا ذکر ۴۲۱

پانچویں فصل

شہروں کی آبادی کے وقت کن باتوں کا خیال رکھا جائے ۴۲۲
فصیل کی تعمیر ۴۲۲
آب و ہوا ۴۲۲
فاس میں امراض کے پھیلاؤ کا سبب ۴۲۲
شہر کے لئے منافع بخش امور ۴۲۳
امور طبعیہ کا خیال ۴۲۳
ساحلی شہروں کے لئے احتیاطی تدابیر ۴۲۳

چھٹی فصل

دنیا کے عظیم ترین معابد و مساجد ۴۲۴
مکہ معظمہ ۴۲۴
بیت اللہ کی تولیت ۴۲۵
خانہ کعبہ کی دوبارہ تعمیر ۴۲۵
ابن زبیرؓ کے دور میں تعمیر ۴۲۵
عبدالملک کے دور میں تعمیر ۴۲۶
ایک اشکال اور اس کا جواب ۴۲۶
بیت اللہ کا صحن ۴۲۶
بیت اللہ کی عظمت ۴۲۷
میقات کی حدود ۴۲۷
مکہ کے مختلف نام ۴۲۷
بیت اللہ کا خزانہ ۴۲۷

بیت المقدس کی تاریخ ۴۲۷

بیت المقدس پر مسلمانوں کا قبضہ ۴۲۹

ایک حدیث کی وضاحت ۴۲۹

مدینہ ۴۲۹

فضائل مدینہ ۴۳۰

معابد قبل از اسلام ۴۳۰

ساتویں فصل

افریقہ اور مغرب میں شہروں کی کمی کے اسباب ۴۳۰

آٹھویں فصل

اسلامی یادگار عمارتوں کی کمی ۴۳۱

کوفہ کی تعمیرات کے لئے حضرت عمرؓ کی اجازت مشروط ۴۳۱

وقت کی کمی ۴۳۱

نویں فصل

عربوں کی تعمیر شدہ عمارات کا بسرعت انہدام ۴۳۱

دسویں فصل

شہروں کی خرابی کی اصل وجوہات ۴۳۲

گیارھویں فصل

شہروں کی آبادکاری...... آسودگی اور رونق کا سبب ۴۳۲

شہری زندگی کے تکلفات ۴۳۲

فاس کی مثال ۴۳۳

آبادی...... آمد و خرچ کا بازار ۴۳۳

آبادی کا فقیروں اور گداگروں پر اثر ۴۳۳

آمد و خرچ کا تعلق ۴۳۴

انسانی آسودگی کا حیوانات پر اثر ۴۳۴

بارھویں فصل

شہروں میں اشیاء کی قیمتیں ۴۳۴

اشیاء کی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے ۴۳۴

آبادی کا قیمتوں پر اثر ۴۳۵

صنعت و حرفت کی قدر ۴۳۵

زرعی اجناس کی گرانی کے اسباب ۴۳۵

تیرھویں فصل

بادیہ نشین شہروں میں زیادہ عرصہ نہیں رہ سکتے ۴۳۶

چودھویں فصل

ممالک و اقطار کے فقر و فاقہ کی حالت شہروں کی مانند ہوتی ہے ۴۳۶

کاروبار کی برکت ۴۳۶

مختلف ممالک کی مثال ۴۳۷

نجومیوں کا غلط نظریہ ۴۳۷

آبادی میں کمی کا اثر ۴۳۷

پندرھویں فصل

شہروں میں سکونت کے فوائد اور گرانی کا بیان ۴۳۸

شہروں میں جائداد کیسے بنتی ہے ۴۳۸

مال مفت ۴۳۸

جائداد بنانے کی غرض و غایت ۴۳۸

سولھویں فصل

دولت مند کی مجبوریوں کا بیان ۴۳۹

سترھویں فصل

سلطنت کے استحکام سے شہروں میں تہذیب و تمدن کا دور دورہ ہوتا ہے ۴۳۹

صنعت و حرفت کا ترقی میں کردار ۴۳۹

مرکز سے دور کے مقامات متمدن نہیں ہوتے ۴۳۹
مختلف سلطنتوں کی مثالیں ۴۴۰
افریقہ اور مغرب کی حالت ۴۴۰
سلطنت، شہر اور آبادی کا تعلق ۴۴۱

اٹھارویں فصل

تہذیب وتمدن کا عروج اس کے زوال کی علامت ہے ۴۴۱
نعمت ودولت کے نقصانات ۴۴۱
بوقت زوال اخلاقی انحطاط ۴۴۲
نارنگی رمز کا مطلب ۴۴۲
نفسانی خواہشات میں اضافہ ۴۴۳
تمدن کا عروج اس کا نقطہ زوال ہے ۴۴۳

انیسویں فصل

دارالملک کی مملکت کی تباہی کے ساتھ ہی ویرانی کے اسباب ۴۴۳
جدید سلطنت کی نرمی ۴۴۳
جدید اور قدیم سلطنت کے رسوم ورواج کی عداوت ۴۴۴
دوسرے شہر کو دارالحکومت بنانا ۴۴۴
با اثر افراد کا اخراج ۴۴۴
آبادی اور سلطنت کا تعلق ۴۴۵
ملکی زوال کی وجہ ۴۴۵

بیسویں فصل

بعض صنعتوں کا خاص شہروں سے تخصص ۴۴۵

اکیسویں فصل

شہریوں کی عصبیت اور ایک دوسرے پر غلبہ ۴۴۶
قرابت اور رشتہ داری کی خواہش ۴۴۶
مختلف حریفوں کی کشمکش ۴۴۶
چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کا قیام ۴۴۶
افریقہ میں طوائف الملوکی کا ذکر ۴۴۶

بائیسویں فصل

اہل شہر کی زبان ۴۴۷
زبان اور سلطنت کا تعلق ۴۴۷
عربی زبان کی حفاظت ۴۴۷
عربی زبان کے رواج کی وجہ ۴۴۸
عربی زبان میں بگاڑ ۴۴۸

پانچواں باب

معاشی وسائل کے لوازمات وطوارض

پہلی فصل

روزگار اور پیشوں سے کمائی کی تشریح۔

کسب ہی آدمی کے کام کی قیمت ہے ۴۴۹
کسب ورزق کی تعریف ۴۴۹
حصول رزق کے لئے سعی وعمل ضروری ہے ۴۴۹
ذخیرہ کرنے والی اشیاء ۴۵۰
اشیاء کی قیمت میں عمل کی اہمیت ۴۵۰
آبادی اور وسائل معاش کا تعلق ۴۵۰

دوسری فصل

روزگار اور اس کے اصناف واسباب ۴۵۰
تحصیل رزق کے طریقے ۴۵۰
مختلف طریقوں کی اہمیت ۴۵۱

تیسری فصل

خدمت طبعی معاش نہیں ہوتی ہے ۴۵۱
حکومت کی ضرورت ۴۵۱
دولت مند لوگ خدمتگار کیوں رکھتے ہیں ۴۵۲
خدمت گاروں کی اقسام ۴۵۲

چوتھی فصل

دفینوں اور خزانوں کے ملنے کی آرزو اور تدبیر کرنا معاش طبعی نہیں ہے ۴۵۲

دفینوں اور خزانوں کے بارے میں روایات ۴۵۲

جعلی دستاویزات کا استعمال ۴۵۳

کثرت مصارف کا نتیجہ ۴۵۳

اہل مصر کے خیالات ۴۵۳

پانی اتارنے کا ایک قصیدہ ۴۵۴

مکروفریب کا انداز ۴۵۴

اوہام وخرافات کی تردید ۴۵۵

ایک سوال کا جواب ۴۵۵

مصر میں دفینہ نکالنے والوں کا گروہ کیوں بنا ۴۴۵

پانچویں فصل

مرتبہ ومنصب دولت میں اضافے کے لئے مفید ہے ۴۵۶

ذی مرتبہ لوگوں کی قدر ۴۵۶

علماء وصلحاء کی دولت مندی کا سبب ۴۵۶

چھٹی فصل

خوشامد اور چاپلوسی...... دنیاوی کامیابی اور دولت میں اضافے کا ذریعہ ۴۵۷

انسانی طبقات کی تقسیم ۴۵۷

منصب کی طاقت ۴۵۷

تکبر کے اسباب اور نتائج ۴۵۸

سفلے اور کمینے بادشاہوں کا قرب حاصل کرتے ہیں ۴۵۸

ساتویں فصل

دینی امور سے متعلق لوگ زیادہ دولت مند نہیں ہوتے ۴۵۹

آٹھویں فصل

زراعت عافیت پسند دیہاتیوں اور ضعیف الحال لوگوں کا کام ہے ۴۵۹

نویں فصل

تجارت اور اس کی اقسام ۴۶۰

دسویں فصل

تجارت کے لئے مطلوبہ اوصاف ۴۶۰

گیارھویں فصل

تاجروں کے اخلاق شرفاء و ملوک کے اخلاق سے گھٹیا ہوتے ہیں ۴۶۱

بارھویں فصل

کس قسم کی اجناس باہر لے جانے کے قابل ہوتی ہیں ۴۶۱

تیرھویں فصل

ذخیرہ اندوزی یعنی جنس تجارت کا روک رکھنا ۴۶۲

ذخیرہ اندوزی کا نقصان ۴۶۲

ظرافت آمیز حکایت ۴۶۲

چودھویں فصل

ارزانی اہل حرفہ کے لئے مضر ہے اور گرانی فائدہ مند ۴۶۲

پندرھویں فصل

تاجروں اور رؤسا کے اخلاق کا فرق ۴۶۳

سولھویں فصل

علم صنعت کے لئے استاد و معلم کی ضرورت ہے	۴۶۳
صنعت کی قسمیں	۴۶۴
سترھویں فصل	
صنعتوں کا فروغ تمدن اور آبادی کے ساتھ ہوتا ہے	۴۶۴
متمول دور میں صنعتی ترقی	۴۶۴
اٹھارھویں فصل	
صنعتوں کا استحکام شہری تمدن کے استحکام سے مربوط ہوتا ہے	۴۶۵
تمدن اور صنعت کا تعلق	۴۶۵
اندلس کی مثال	۴۶۵
تونس کی مثال	۴۶۵
انیسویں فصل	
صنعتوں کی عمدگی میں ان کی طلب کا فعل	۴۶۶
بیسویں فصل	
شہروں کی ویرانی صنعت وحرفت کی ویرانی کا نقطہ آغاز ہے	۴۶۶
اکیسویں فصل	
عربوں کو صنعت وحرفت میں کمال نہ تھا	۴۶۷
بائیسویں فصل	
ایک فن میں مکمل مہارت کے بعد دوسرے فن میں بمشکل حاصل ہوتی ہے	۴۶۷
تیئسویں فصل	
بڑی بڑی صنعتیں	۴۶۸
چوبیسویں فصل	
زراعت	۴۶۸
پچیسویں فصل	
فن تعمیر	۴۶۸
فن تعمیر قدیم ترین فن ہے	۴۶۸
ریاست کا قیام کیسے ہوتا ہے	۴۶۹
چوتھا منطقہ اور فن کی تعمیر	۴۶۹
متمدن حکومتوں کے معمار	۴۷۰
چھبیسویں فصل	
نجاری (بڑھئی کا کام)	۴۷۰
تمدن اور نجاری کا تعلق	۴۷۰
کشتیوں کی تیاری	۴۷۰
ستائیسویں فصل	
کپڑا بننے اور سینے کا فن	۴۷۱
اٹھائیسویں فصل	
دایہ گری (قابلہ)	۴۷۱
دایہ گری کا تعارف	۴۷۱
دایہ گری کی ضرورت	۴۷۲
فارابی کا غلط نظریہ	۴۷۲
انتیسویں فصل	
علم طب	۴۷۳
تمام امراض کا مرکز	۴۷۳
غذا جزو بدن کیسے بنتی ہے	۴۷۳
ظہور امراض کا سبب	۴۷۴
شہریوں میں بیماری زیادہ کیوں ہوتی ہے	۴۷۴

تیسویں فصل

"کتابت" کا درجہ بہت بلند ہے ۴۷۵
کتابت کے فوائد ۴۷۵
مصر اور حمیر میں کتابت کی ترقی ۴۷۵
حمیر کا طریقۂ کتابت ۴۷۶
صحابہ کرامؓ اور قرآن مجید کی کتابت ۴۷۶
اسلامی دورِ حکومت میں کتابت کی ترقی ۴۷۶
اندلسی خط کا افریقی خط پر غالب آنا ۴۷۷
اندلسی و افریقی خط کا زوال ۴۷۷

اکتیسویں فصل

وراقی ۴۷۷
پیشہ وراقی کا آغاز ۴۷۷
کاغذ کی ایجاد ۴۷۸
کتابوں کی تصحیح ۴۷۸
مغرب میں کتابت کا زوال ۴۷۸

بتیسویں فصل

غنا یا گانا ۴۷۹
غنا کی تعریف ۴۷۹
موسیقی کے بعض آلات ۴۷۹
بگل ۴۷۹
لذت حاصل ہونے کی وجہ ۴۸۰
دوسری وجہ ۴۸۰
چند لوگوں کی فطری خوش الحانی ۴۸۰
قرآن مجید کی خوش الحانی سے تلاوت پر اختلاف ۴۸۰
غنا میں اہل عجم کی دلچسپی ۴۸۱
عربوں کا طرۂ امتیاز شاعری تھا ۴۸۱
اسلام کے بعد عربوں کی حالت ۴۸۲
امارت کے بعد حالت بدل گئی ۴۸۲
مغنیوں کا عروج ۴۸۲
زریاب کا تذکرہ ۴۸۲

تینتیسویں فصل

ہر ایک صنعت حساب و کتاب اور عقل سے
کمال حاصل کرتی ہے ۴۸۳

علم کی قسمیں۔ تعلیم اور اس کے طریقے مع لواحق و عوارض

پہلی فصل

"تعلم و تعلیم" انسانی معاشرہ کی بنیادی
ضرورت ۴۸۴

دوسری فصل

علم سکھانا بھی ایک قسم کا فن ہے ۴۸۴
مکمل مہارت کیسے حاصل ہوتی ہے ۴۸۴
علمی اصطلاحات کا اختلاف ۴۸۴
مغرب میں تعلیم ۴۸۵
ابو علی ناصر الدین شیدانی ۴۸۵
بحث و مناظرہ کی اہمیت ۴۸۵
اندلس کی زبوں حالی ۴۸۶
مشرق میں تعلیم ۴۸۶
مشرق و مغرب کے تمدن کا فرق ۴۸۶

تیسری فصل

تمدنی ترقی علمی ترقی کا باعث ہوتی ہے ۴۸۷
علوم و فنون میں مسلمانوں کی ترقی ۴۸۷
مصر کی علمی ترقی ۴۸۷
مدارس کیونکر قائم ہوئے ۴۸۷

چوتھی فصل

ہمارے زمانہ کے شہری علوم کی قسمیں	۴۸۸
علوم عقلیہ اور علوم نقلیہ	۴۸۸
علوم نقلیہ کی اقسام	۴۸۸
اسلامی علوم نقلیہ سب سے الگ ہیں	۴۸۸
علماء کا فکر و تدبر	۴۸۹
پانچویں فصل	
علم تفسیر و قرأت	۴۸۹
قرأت کا اختلاف	۴۸۹
قرأت بحیثیت علم	۴۸۹
رسم الخط قرانی	۴۹۰
علم تفسیر	۴۹۰
فن تفسیر کا آغاز	۴۹۰
تفسیر کی قسمیں	۴۹۱
تفسیر نقل	۴۹۱
لسانی نکات کی تفسیر	۴۹۱
چھٹی فصل	
علم حدیث	۴۹۲
علم حدیث میں ناسخ و منسوخ کی اہمیت	۴۹۲
امام شافعیؒ کا علم حدیث میں مقام	۴۹۲
راویوں کے بارے میں معاملات	۴۹۳
موطا امام مالکؒ	۴۹۳
امام مسلم کا ذکر	۴۹۳
ابوعبداللہ الحاکم	۴۹۴
متاخرین اور علم حدیث	۴۹۴
صحیح بخاری کا درجہ	۴۹۴
صحیح مسلم کا درجہ	۴۹۴
احادیث کے مراتب کا تعین	۴۹۵
امام ابوحنیفہؒ کی قلت روایت کے اسباب	۴۹۵
امام طحاوی کا ذکر	۴۹۵
ساتویں فصل	
تاریخ فقہ اور اس کے متعلقات از قسم فرائض	۴۹۶
فقہ کی تعریف	۴۹۶
آئمہ کا اختلاف لازمی امر ہے	۴۹۶
تمام صحابہ صاحب فتویٰ نہ تھے	۴۹۶
فقہا کے فرقے	۴۹۶
اہل ظواہر	۴۹۷
خوارجی فقہ	۴۹۷
اہل ظاہر کا زوال	۴۹۷
امام ابوحنیفہؒ کا بلند مقام	۴۹۷
امام مالکؒ بن انس	۴۹۷
اجماع اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص نہیں	۴۹۸
امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ	۴۹۸
مذاہب اربعہ کی تقلید	۴۹۸
حنبلی فقہ کے پیروکار	۴۹۸
حنفی فقہ کے پیروکار	۴۹۸
فقہ شافعیہ کے پیروکار	۴۹۹
فقہ مالکی کے پیروکار	۴۹۹
مالکی فقہ کی اہم کتابیں	۵۰۰
ابوعمر بن الحاجب کی بے نظیر کتاب	۵۰۰
آٹھویں فصل	
علم الفرائض	۵۰۱
علم الفرائض کی تعریف	۵۰۱
فرائض کے مشکل مسائل	۵۰۱
نویں فصل	
اصول فقہ اور اس کے متعلقات از قسم جدل و مناظر	۵۰۱

اصول فقہ کی اہمیت ۵۰۱
اجماع اور قیاس شرعی دلیل نہیں ۵۰۲
احادیث کو تسلیم کرنے کے اصول ۵۰۲
آغاز اسلام میں فقہ کی ضرورت نہیں تھی ۵۰۳
اصول فقہ کا آغاز ۵۰۳
فخر الدین رازی اور سیف الدین آمدی کی تصانیف ۵۰۳
فقہائے احناف کی کتب ۵۰۳
آئمہ اربعہ کے مقلدین میں مناظرے ۵۰۴
فن مناظرہ میں کتب ۵۰۴
جدل یا فن مناظرہ ۵۰۴
علم جدل کی تعریف ۵۰۴
علم جدل کے طریقے ۵۰۴

دسویں فصل

علم الکلام ۵۰۵
علم الکلام کی تعریف ۵۰۵
توحید کے عقلی دلائل ۵۰۵
انسانی علم ظاہر پر منحصر ہے ۵۰۶
انسانی عقل کا دائرہ محدود ہے ۵۰۶
علم و حال کا فرق ۵۰۷
کمال کس درجہ میں ہے ۵۰۷
ایمان کے متعدد درجات ہیں ۵۰۷
عقائد دینیہ و ایمانیہ ۵۰۸
علم العقائد کے اصول ۵۰۸
تنزیہی اور تشبیہی آیات ۵۰۸
عقائد معتزلہ کا زور ۵۰۹
شیخ ابوالحسین الاشعری کا کارنامہ ۵۰۹
مسلمانوں میں منطق کا رواج ۵۱۰
متکلمین اور حکماء میں فرق ۵۱۰
علم الکلام کا موضوع ۵۱۰

گیارہویں فصل

تصوف ۵۱۱
صوفیاء کی خاص اصطلاحات ۵۱۲
متاخرین کا دور ۵۱۲
کشف کی معتبر حالت ۵۱۲
ہمہ اوست کے قائل صوفیاء ۵۱۳
وحدت مطلق اور ابن دہکان ۵۱۳
ابن دہکان کا رد ۵۱۴
فرقہ اسماعیلیہ اور صوفیاء ۵۱۴
صوفیاء کے مقالات ۵۱۴
صوفیائے سلف اور کشف حجاب ۵۱۵

بارہویں فصل

علم تعبیر خواب ۵۱۶
علم تعبیر خواب کی قدامت ۵۱۶
خواب کی حقیقت ۵۱۶
تعبیر کے معنی ۵۱۷
خیال کیسی صورت بناتا ہے ۵۱۷
تعبیر کے فوائد ۵۱۷
فن تعبیر کی کتب ۵۱۸

تیرہویں فصل

علوم عقلیہ اور ان کی قسمیں ۵۱۸
علوم عقلیہ کی قدامت اور اقسام ۵۱۸
رومیوں اور پارسیوں کے علوم ۵۱۸
فارسیوں کی کتب کا دریا میں پھینکا جانا ۵۱۹
یونانیوں کا علم ۵۱۹
قیاصرہ کا دور حکومت ۵۱۹
اسلامی دور کا آغاز ۵۱۹
علم الاعداد ۵۲۰

علم الاعداد پر تصانیف ۵۲۰

حساب ۵۲۱

الجبر او المقابلہ ۵۲۱

معاملات وحساب روزمرہ ۵۲۱

فرائض ۵۲۲

علم الفرائض کی ترتیب ۵۲۲

پندرہویں فصل

علم الہندسہ (حساب، جیومیٹری والجبرا) ۵۲۳

اقلیدس......علم الہندسہ کی بنیادی کتاب ۵۲۳

علم الہندسہ کے فوائد ۵۲۳

علم کرہ ومخروطہ ۵۲۳

سولہویں فصل

علم ہیئت ۵۲۴

علم ہیئت کا مباحثات ۵۲۴

رصدگاہ کا ذکر ۵۲۴

زائچہ کا تذکرہ ۵۲۴

سترہویں فصل

علم منطق ۵۲۵

علم منطق کی تعریف ۵۲۵

ارسطو......معلم اوّل ۵۲۵

علم منطق کے آٹھ باب ۵۲۶

علم منطق کے مختلف ادوار ۵۲۶

اٹھارہویں فصل

طبیعات ۵۲۷

انیسویں فصل

علم طب ۵۲۷

علم طب کے مباحثات ۵۲۷

علم طب کے آئمہ ۵۲۷

علم طب اور عرب ۵۲۸

بیسویں فصل

فلاحت (کاشت کاری) ۵۲۸

اکیسویں فصل

علم الہیات ۵۲۸

علم الہیات کے مباحث ۵۲۸

عوام الناس کی غلطی ۵۲۹

متاخرین صوفیا کی غلطی ۵۲۹

بائیسویں فصل

جادو ۵۳۰

سحر وطلسم میں فرق ۵۳۰

مسلمانوں میں سحر کی آمد ۵۳۰

نفوس انسانی کے خواص مختلف ہوتے ہیں ۵۳۰

ساحروں کے درجے ۵۳۱

سحر کفر ہے ۵۳۱

قرآن وحدیث کی رو سے جادو کا ثبوت ۵۳۱

ذاتی مشاہدے ۵۳۲

جادوگروں سے ملاقات ۵۳۳

معجزہ اور سحر میں فرق ۵۳۳

درفش کاویانی کا حشر ۵۳۴

متکلمین اور معجزہ وسحر ۵۳۴

باتیسویں فصل

اسرار الحروف ۵۳۵

علم سیمیا کا تعارف ۵۳۵

صوفیوں کے دوسرے فرقہ کا خیال ۵۳۵

صوفیوں اور اہل طلسم کا تصرف ۵۳۶

اہل اسماء اور ارباب طلسم کی ریاضتیں ۵۳۶
قصیدہ سبتی ۵۳۷
زائچہ عالم سے جوابات نکالنے کی ترکیب جو زائچے کے جاننے والوں سے معلوم ہوئی ہے ۵۴۳
سوال کے عمل کے اصول ۵۴۳
ایک مفروضہ سوال ۵۴۳
دورِ اوّل ۵۴۴
دوسرا دور ۵۴۴
تیسرا، چوتھا، پانچواں اور چھٹا دور ۵۴۵
ساتواں، آٹھواں، نواں اور دسواں دور ۵۴۶
گیارہواں اور، بارھواں دور، ۵۴۷
حروف اوتار ۵۴۸
حروف سوال ۵۴۸
حروف کی ترتیب سے اسرار خفیہ کے معلوم کرنے کا طریقہ ۵۴۹
استخراج جواب کا ایک اور طریقہ ۵۵۰
استدلال عمل مذکورہ بالا ۵۵۲
عناصر کی قوت دریافت کرنے کا طریقہ ۵۵۲

چوبیسویں فصل

کیمیا ۵۵۳
علم کیمیا کی تعریف ۵۵۳
علم کیمیا کی کتب ۵۵۴
ابی بکر ابن بشرون کا خط ۵۵۴
نفس کی تعریف ۵۵۴
کیمیاوی عمل کی تکمیل ۵۵۵
عمل اکسیر کا ذکر ۵۵۵
رنگ کی اقسام ۵۵۶
عناصر و موالید ۵۵۶
کیمیا بنانے کی تدبیر ۵۵۷
ارض مقدس کی شرح ۵۵۷
کیمیا کے بارے میں نظریہ ۵۵۸

پچیسویں فصل

فلسفہ کی خرابیاں اور اس کا بطلان ۵۵۸
فلاسفہ کے خیالات ۵۵۸
عظیم فلاسفہ کا ذکر ۵۵۹
فلاسفہ کے مسائل کا تجزیہ ۵۵۹
روحانیت کے متعلق فلاسفہ کی تحقیق ۵۶۰
انسانی فضیلت کے بارے میں فلاسفہ کا قول ۵۶۰
اندھی تقلید گمراہی کا باعث ہے ۵۶۱
شریعت کی ضرورت کا انکار ۵۶۱
منطق اور فلسفہ کے فوائد ۵۶۲

چھبیسویں فصل

علم نجوم کی تردید اور اس کے احکام کا بے بنیاد ہونا ۵۶۲
علم نجوم کے بارے میں آرا ۵۶۲
بطلیموس کی رائے ۵۶۲
بطلیموس کا رد ۵۶۳
علم نجوم کے نقصانات ۵۶۳
مسلمانوں کے لئے علم نجوم کی حیثیت ۵۶۴
ابوالقاسم روی اندلسی کے اشعار ۵۶۴

ستائیسویں فصل

کیمیا کا انکار اور اس سے پہلے پیدا ہونے والی خرابیوں کا ذکر ۵۶۵
کیمیا کی فکر کے برے نتائج ۵۶۵
فن کیمیا کی کتب پر تبصرہ ۵۶۶
جعلساز کیمیاگر ۵۶۶
کیمیاگری محض قصہ ہے ۵۶۷
ابونصر فارابی کی رائے ۵۶۷
قائلان کیمیا کی تردید ۵۶۷

ابن سینا کے دلائل ۵۶۸
طغرائی کی تشبیہ ۵۶۸
کیمیا کے بارے میں تحقیقی رائے ۵۶۹

اٹھائیسویں فصل

کثرت کتب کا نقصان ۵۶۹
تحصیل علوم کی رکاوٹ ۵۶۹
طالب علم کی مجبوری ۵۷۰
ابن ہشام عصری کا کارنامہ ۵۷۰

انتیسویں فصل

اختصار کتب کے اثرات ۵۷۰

تیسویں فصل

تعلیم کا بہترین طریقہ ۵۷۱
تعلیم کے تین ادوار ۵۷۱
تعلیم سے نابلد معلم ۵۷۱
معلم کے لئے اہم باتیں ۵۷۱

اکتیسویں فصل

متعلم کے لئے ہدایات ۵۷۲
فکر و تدبر ۵۷۲
منطق کی تلاش ۵۷۲
دلالت پر توجہ ۵۷۲

بتیسویں فصل

علوم آلیہ کو زیادہ طول نہیں دینا چاہیے ۵۷۳

تینتیسویں فصل

اسلامی ممالک میں بچوں کی تعلیم ۵۷۴
مغرب میں بچوں کی تعلیم ۵۷۴
اہل اندلس کا طریقہ ۵۷۴
اہل افریقہ کا طریقہ ۵۷۴
اہل مشرق کا طریقہ ۵۷۴
ان طریقوں کے نتائج ۵۷۵
قاضی ابوبکر بن العربی کی رائے ۵۷۵

چونتیسویں فصل

طلباء پر سخت گیری کے اثرات ۵۷۵
بے جا تشدد کا نتیجہ ۵۷۵
سزائے جسمانی کی حد ۵۷۶
ہارون رشید کی ہدایت ۵۷۶

پینتیسویں فصل

سفر اور اساتذہ روزگار سے مستفید ہونا متعلم کے لئے اکسیر ہے ۵۷۶

چھتیسویں فصل

فرقہ علماء کو سیاسی امور میں دخل و ملکہ نہیں ہوتا ۵۷۷

سینتیسویں فصل

اسلامی علوم میں عجمیوں کی فوقیت ۵۷۷
اہل عجم کی ترقی کے اسباب ۵۷۷
ریاست و سلطنت ۵۷۸
مشرق سے علم کیوں ختم ہوا ۵۷۸

اڑتیسویں فصل

عربی علم اللسان ۵۷۸
علم النحو ۵۷۹
علم نحو کی ضرورت ۵۷۹
علم نحو کا موجد ۵۷۹
علم نحو میں اہم تصانیف ۵۸۰
علم اللغت ۵۸۰

علم اللغت کی ضرورت ۵۸۰
کتاب العین ۵۸۰
مستعمل اور مہمل الفاظ ۵۸۱
ابوبکر زبید کا دور ۵۸۱
فقہ اللغتہ کی ضرورت ۵۸۱
علم البیان ۵۸۱
علم البیان کی تعریف ۵۸۱
علم البیان کی کتب ۵۸۲
اہل مشرق ومغرب کا تقابل ۵۸۲
علم البیان کا فائدہ ۵۸۲
تفسیر کشاف ۵۸۳
علم الادب ۵۸۳
علم الادب کی تعریف ۵۸۳
علم الادب کی بنیادی کتب ۵۸۳
کتاب الآغانی ۵۸۳

انتالیسویں فصل

زبان پر عبور کیسے حاصل ہوتا ہے ۵۸۴
حصول مہارت کا طریقہ ۵۸۴
اہل عجم اور اہل عرب کے اختلاط کا نتیجہ ۵۸۴

چالیسویں فصل

اس زمانہ میں عربی زبان حمیر و مضر کی زبان سے الگ اور مستقل زبان ہے ۵۸۴
موجودہ اور قدیم عربی زبان کا فرق ۵۸۴
ایک حکایت کا تذکرہ ۵۸۵
عربوں میں بلاغت اب بھی ہے ۵۸۵
عربی زبان کے تغیرات ۵۸۶
موجودہ عربی مضری ہے ۵۸۶

اکتالیسویں فصل

شہریوں کی زبان اور مضری زبان میں فرق ہے ۵۸۶

بیالیسویں فصل

زبان مضر کی تعلیم ۵۸۷

تینتالیسویں فصل

مضری زبان پر عبور اور علم نحو ۵۸۷
زبان کی نحو اور صلاحیت میں فرق ہوتا ہے ۵۸۷
نحوی مسودات میں غلطی کرتے ہیں ۵۸۷
الکتاب سیبویہ کی انفرادیت ۵۸۸
مغرب وافریقہ کا طریقہ تعلیم ۵۸۸

چوالیسویں فصل

ذوق زبان کی تحقیق ۵۸۸
ذوق ..... حصول بلاغت کا ذریعہ ۵۸۸
ایک زبان پر عبور کے بعد دوسری زبان کی مہارت مشکل ہے ۵۸۹

پینتالیسویں فصل

شہریوں کو عام تعلیم سے عربی زبان میں مہارت حاصل نہیں ہوسکتی ۵۹۰
عربی تعلیم کو نحو پر تقدم ہو ۵۹۰
اندلس میں عربی نظم ونثر ۵۹۰
بنی امیہ وبنی عباس کے دور ۵۹۱

چھیالیسویں فصل

کلام کے دو فن نظم ونثر ۵۹۱
نظم ونثر کی اقسام ۵۹۱
نظم ونثر کے اسالیب کا فرق ۵۹۱
شاہی احکام میں بے جا تکلفات ۵۹۱

سینتالیسویں فصل

نظم ونثر میں جامعیت کے ساتھ شاذ ونادر ہی کسی کو عبور حاصل ہوتا ہے	۵۹۲

اڑتالیسویں فصل

فن شعر اور اس کی تعلیم کا طریقہ	۵۹۲
بیت اور ردیف کی تعریف	۵۹۲
عربوں کے ہاں شعر گوئی	۵۹۲
شعر کی مختلف انواع	۵۹۳
قوانین بلاغت کا علم شاعری کیلئے کافی نہیں	۵۹۳
شعر کی جامع تعریف	۵۹۴
شعراء کا کلام یاد ہونا چاہئے	۵۹۴
شاعری کیلئے معاون اشیاء	۵۹۴
شاعر کے لیے مصدریات	۵۹۵

انچاسویں فصل

نظم ونثر کے اسالیب لفظی ہیں نہ کہ معنوی	۵۹۶

پچاسویں فصل

ملکۂ زبان کیسے حاصل ہوتا ہے	۵۹۶
زبان میں مہارت یاد کرنے سے ہوتی ہے	۵۹۶
عربی مہارت کی ایک مثال	۵۹۷
دوست کے ساتھ گفتگو	۵۹۷
قرآن......اسلامی شعراء کی بلاغت کا منبع	۵۹۷

اکیاونویں فصل

ذی مرتبہ اشخاص اور شاعری	۵۹۸
عہد جہالت اور شاعری	۵۹۸
اسلام کی آمد پر تبدیلی	۵۹۸
اسلامی دور اور شاعری	۵۹۸

باونویں فصل

اس زمانہ میں عربوں اور شہریوں کے اشعار	۵۹۹
شاعری ہر زبان میں ہے	۵۹۹
عربی شاعری قدیم اسلوب پر ہے	۵۹۹
مغرب کی یادگار نظم	۵۹۹
متاخرین کا ناجائز انکار	۶۰۰

مقدمہ در مقدمہ

سیّد قاسم محمود

اظہارِ تشکّر

اس مقالے کی تیاری میں مندرجہ ذیل کتب سے، ان کے مصنفین کے شکریے کے ساتھ، استفادہ کیا گیا ہے۔

(1) اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ (پنجاب یونیورسٹی)	جلد اول
(2) حیاتِ ابنِ خلدون (مقالہ)	ڈاکٹر عنایت اللہ
(3) افکارِ ابنِ خلدون	مولانا محمد حنیف ندوی
(4) تاریخ اور عمرانیات کا امامِ اوّل (مقالہ)	ڈاکٹر سید ابوالخیر کشفی
(5) ابنِ خلدون: امامِ عمرانیات	ڈاکٹر بشارت علی قریشی (مرحوم)
(6) ابنِ خلدون کے سوانح و افکار	محمد لطفی جمعہ
(7) اسلامی انسائیکلو پیڈیا	سید قاسم محمود

(8) Political Philosophy of Ibne Khaldun (Anwar Saeeda)

(9) Ibne Khaldun's Philosophy of History (Mehdi Mohsin)

(10) "The Prince" Machiavelli (اردو ترجمہ ''شہزادہ'' از ڈاکٹر محمود حسین)

(11) Muslims: The First Sociologists(Dr. Basharat Ali Qureshi)

تاریخی پس منظر

ایک بت پرست تاتاری ہلاکو خان نے طویل محاصرے کے بعد ابن علقمی وزیر کی غداری اور نصیر الدین طوسی کی ترغیب پر شہر بغداد کو محرم 656 ہجری 1258ء میں فتح کر لیا تھا۔ سارے شہر کو قتل عام کے بعد نذرِ آتش کر دیا تھا۔ 14 رصفر 656ھ کو خلیفہ المستعصم باللہ کو بھی شہید کر دیا گیا۔ اس کی شہادت پر خلافتِ عباسیہ بغداد کا دور ختم ہو گیا جو 750ء سے 1258ء تک جاری رہا۔

تقریباً ساڑھے تین سال کے بعد 13 رجب 659ء (13 جون 1260ء) کو قاہرہ میں المستنصر باللہ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت ہوئی۔ اب خلافتِ عباسیہ مصر کا دور شروع ہوا جو 1517ء تک رہے گا جب خلیفۂ عثمانی سلطان سلیم اول کے ہاتھ پر بیعت کا سلسلہ شروع ہوگا۔ چوتھے خلیفہ واثق باللہ اول کا عہد ہے۔

ہندوستان میں خاندان غلاماں (1206ء تا 1290ء) اور خاندان خلجی (1290ء تا 1321ء) کا عہد گزر چکا ہے۔ خاندان تغلق (1321ء تا 1412ء) کے دوسرے سلطان محمد بن تغلق کی فرماں روائی ہے۔ خواجہ نظام الدین اولیاء اور امیر خسرو کو انتقال کیے سات سال ہو چکے ہیں کہ ابن خلدون 1332ء میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان کی ولادت کے تین سال بعد امیر تیمور پیدا ہوتا ہے جس سے دمشق کے محاصرے کے وقت ابن خلدون کی تاریخی ملاقات ہوگی۔

(1)

ابنِ خلدون کے مختصر سوانح

ابنِ خلدون نے اپنی سوانح عمری خود قلمبند کی ہے، چنانچہ اس کی زندگی کے متعلق ہماری معلومات زیادہ تر اس کے خودنوشت حالات ہی سے ماخوذ ہیں جو اس کی "تاریخ" کے آخر میں طبع ہو چکے ہیں۔ ڈاکٹر عنایت اللہ مرحوم نے ایک تازہ کتاب کا حوالہ دیا ہے جس کے بارے میں وہ ایک مضمون میں لکھتے ہیں: "حال ہی میں طنجہ (المغرب) کے ایک نوجوان فاضل دانشور، محمد بن تاویت نے ابن خلدون کی خودنوشت کا ایک نیا ایڈیشن تیار کیا ہے اور اسے "التعریف بہ ابن خلدون وحلقۃ غرباً شرقاً" کے عنوان سے 1370ھ (1951ء) میں قاہرہ سے شائع کیا ہے۔ یہ ایڈیشن نہ صرف مفید حواشی سے آراستہ ہے، بلکہ اس کا متن سابقہ اشاعتوں کی نسبت زیادہ مفصل ہے۔ یہ حالات بظاہر راستی اور دیانت داری سے لکھے گئے ہیں، اور اگرچہ کافی طویل اور مفصل ہیں، لیکن ابن خلدون کی محض خارجی زندگی اور اس کے ماحول کا نقشہ کھینچتے ہیں، مگر اس کا اندرونی جذبات اور احساسات کا اظہار بہت کم ہوتا ہے۔

ابن خلدون کا پورا نام یوں ہے: ابو زید ولی الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر محمد بن ابی عبداللہ، بن محمد، بن الحسن، بن محمد، بن ابن جعفر، بن محمد، بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن خلدون۔ مختصراً یوں کہیں گے کہ نام عبدالرحمٰن اور کنیت ابن خلدون۔ مولانا محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں:

"خلدون دراصل خالد کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ خالد عربی علم التصریف کی رو سے خلدون کے عجیب وغریب قالب میں کیونکر ڈھلا، اس کی اہلِ علم نے دو توجیہیں بیان کی ہیں:

(1) جو خاندان اندلس میں آباد ہو گئے تھے، ان کی یہ عادت تھی کہ اپنے سلسلۂ آباواجداد میں سے نسبتہً کم معروف شخص کو چن لیتے اور اس کے آخر میں واؤ نون کا لاحقہ بڑھا دیتے، تاکہ ان میں اور یہاں کے اصلی خاندانوں میں ایک طرح کا امتیاز پیدا ہو جائے، جیسے حفصون، بدرون اور عبدون وغیرہ۔ اصل میں یہ حفص، بدر اور عبد تھے۔

(2) واؤ نون کا یہ اضافہ ہسپانوی زبان میں تکبیر کی غرض سے ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خلدون سے مراد خالد اکبر ہے، اور حفص، بدر اور عبد علی الترتیب حفص اعظم، بدر اعظم، اور عبد اعظم کے مترادف ہیں"۔

مولانا محمد حنیف ندوی دوسری توجیہہ کو زیادہ قرینِ قیاس خیال کرتے ہیں۔

ابن خلدون نے اپنا شجرۂ نسب خود ہی بیان کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی فضائل کے علاوہ وہ اپنے حسب نسب پر بھی فخر کرتا ہے، کیونکہ اس کے سلسلۂ نسب کی کڑیاں بنی کندہ کے ملوک سے ملی ہوئی ہیں۔ بنی کندہ وہی معروف وممتاز شاہی خاندان ہے، جس کی سطوت واقتدار کے جھنڈے اسلام سے پہلے پورے حضرموت میں گڑے ہوئے تھے۔ یہ قبیلہ اُندلس کی فتح کے وقت ہی سے اس ملک میں آباد ہو گیا تھا۔ ابن خلدون کا خاندان صدیوں تک اشبیلیہ میں بڑا باعزت اور بارسوخ رہا، اور بالآخر جب اُندلس میں مسلمانوں کی سلطنت کو زوال آیا اور عیسائیوں کا تسلط بڑھتا گیا تو ابن خلدون کے خاندان نے ساتویں صدی ہجری کی ابتدا میں اندلس چھوڑ کر تونس میں اقامت اختیار کی۔ ابن خلدون یہیں 732 ہجری (1334ء) میں پیدا ہوا۔ یہیں اس نے تعلیم پائی۔ اس کے اپنے بیان سے معلوم ہوتا

ہے کہ اس نے اس زمانے کے مجوزہ نصاب پر پورا پورا عبور حاصل کر لیا تھا۔ پہلے قرآن حفظ کیا اور اس کو ساتوں قرأت کے ساتھ پڑھا۔ پھر مروجہ علوم یعنی قرآن، حدیث، فقہ، علم کلام، نحو، ریاضی، فلسفہ اور منطق کی تحصیل کی۔ ابھی اس کی تعلیم جاری تھی، اور وہ ابھی سترہ برس ہی کا تھا کہ تونس شہر میں طاعون کی وبا پھوٹ پڑی جس میں اس کے والدین اور اکثر اساتذہ کا انتقال ہو گیا۔ اس حادثے کی وجہ سے تعلیم کا سلسلہ جاری نہ رہ سکا، اور ابن خلدون نے یہ سوچنا شروع کر دیا کہ وہ اپنے خاندان کی روایات کے مطابق جاہ و منصب کی بلندیوں تک کیسے پہنچ سکتا ہے۔ خوش قسمتی سے اس کے مرحوم والد کے دوستوں کی کوششیں بارآور ہوئیں اور اسے خاندان حفصیہ کے تاجدار سلطان ابو اسحاق ثانی، والیٔ تونس کے دربار میں ایک کاتب کی حیثیت سے ملازمت مل گئی۔ لیکن اسے یہ ملازمت دل سے کبھی پسند نہ تھی۔ ایک تو اس وجہ سے کہ وہ مزید ترقی کا آرزومند تھا، دوسرے اسے ہر وقت یہ خدشہ لگا رہتا تھا کہ چونکہ تونس کی حکومت کمزور ہے اور مراکش کی حکومت زیادہ طاقتور ہے، اس لئے مراکش کسی بھی وقت تونس پر حملہ کر دے گا۔

مراکش کے دارالحکومت فاس میں

والیٔ تونس سلطان ابو اسحاق ثانی نے مراکش کے امیر ابوزید کی سرکوبی کے لئے ایک لشکر بھیجا۔ ابن خلدون اس نیت سے لشکر میں شامل ہو گیا کہ تونس سے بھاگ جانے کا سنہری موقع ہے اور پھر مراکش میں جا کر بہتر ملازمت کا بندوبست ہو سکے گا۔ بدقسمتی سے تونس کے لشکر کو شکست ہوئی اور ابن خلدون کو ناچار ایک گاؤں میں پناہ لینی پڑی۔ اس کے بعد وہ عرصے تک ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں، اور ایک شہر سے دوسرے شہر تک، چوری چھپے سفر کرتا رہا۔ یہاں تک کہ مراکش کے سلطان ابو عنان کے کان میں اس کی آمد کی بھنک پڑی اور اس نے اسے بلا بھیجا۔ مراکش کے دارالحکومت فاس پہنچ کر، شروع شروع میں اسے درباری علماء کے گروہ میں شامل ہونا پڑا۔ پھر تھوڑی ہی مدت کے بعد اسے امیر اسرار (پرائیویٹ سیکرٹری) کے عہدے پر فائز کر دیا گیا۔

اس مرتبہ ابن خلدون نے ایک سازش کی۔ بات یہ تھی کہ سلطان ابو عنان نے بجایہ کے امیر عبداللہ کو فاس میں قید کر رکھا تھا۔ ابن خلدون نے امیر عبداللہ کے ساتھ اس امید اور شرط پر خفیہ مراسلت شروع کی، اور ساتھ ساتھ اس کی رہائی کا منصوبہ تیار کیا کہ اگر وہ اسے رہائی دلانے میں کامیاب ہو جائے اور امیر بجایہ پھر سے برسراقتدار آ جائے تو اسے بجایہ کا وزیر مقرر کیا جائے گا۔

اتفاق سے یہ سازش پروان چڑھنے سے پہلے ہی منکشف ہو گئی، جس کی پاداش میں اسے بھی جیل میں محبوس کر دیا گیا، اور اس وقت تک انتظار کرنا پڑا جب تک کہ واقعات کوئی نئی کروٹ نہ لیں۔ چنانچہ وہ وقت بھی آ پہنچا۔ ابو عنان کا انتقال ہو گیا اور الحسن بن عمر نے جو ان دنوں ابو عنان کا معتمد اور وزیر تھا، ابن خلدون کو رہا کر دیا اور اس کے ساتھ تکریم و تعظیم کے ساتھ پیش آیا۔

الحسن بن عمر سے بھی بے وفائی

مراکش کا تخت حکومت اب خالی تھا اور کئی امیدوار تھے، مگر چونکہ الحسن بن عمر اب تک امیر کا قریبی معتمد اور برسراقتدار تھا اور تمام امور مملکت سے پوری طرح باخبر تھا اس لئے الحسن بن عمر نے ابو عنان کے نام پر خود ہی فرمانروائی کی طرح ڈالی۔ ادھر المنصور بن سلیمان کو میرنیوں نے فاس پر حملہ کرنے کی ترغیب و تحریص کی، اور ابن خلدون نے جب یہ دیکھا کہ المنصور کی فوج اس کے مربی الحسن بن عمر کی فوج سے کہیں زیادہ قوی اور زوردار ہے، تو اس نے اس احساس کی پروا کئے بغیر المنصور کا ساتھ دیا، مگر اس کے ساتھ بھی زیادہ عرصے تک نباہ نہ کر سکا۔ جونہی ابوسالم نے تخت مراکش کی بازیابی کا مطالبہ کیا، جسے سیاسی وجوہ کے تحت ملک بدر کر دیا گیا تھا، ابن خلدون نے عظمائے

مملکت کے ساتھ ملا کر اس کے لئے میدان ہموار کیا اور اس کا وفادار بن گیا۔ اس کی یہ سازش مال و دولت اور مادی منفعت کے اعتبار سے بھی کامیاب ہوئی اور اس کے ساتھ ساتھ ابوسالم کے مقربِ خاص ہونے کا شرف بھی اسے حاصل ہوا۔ لیکن اسے یہ نیا شرف و اعزاز بھی راس نہ آیا۔ عمال حکومت نے اس کے خلاف شکایتوں کا ایک طومار کھڑا کر دیا۔

ابن خلدون نے جب یہ صورت حال دیکھی کہ ہر طرف دشمن ہی دشمن پیدا ہو گئے ہیں تو اسے ایک اور سازش سوجھی۔ اس نے عمر عبداللہ کو گانٹھا جو اس کا ایک پرانا رفیقِ کار تھا اور عبداللہ حفصی کے خلاف سازش میں اس کا برابر کا شریک رہ چکا تھا۔ ان دونوں نے مل کر ابوسالم کی بساطِ اقتدار الٹنے کی کوشش کی، جس میں یہ کامیاب رہے۔ ابن خلدون کی محرومیاں دیکھئے کہ اس کی تدبیر سازی اور جوڑ توڑ کا اسے کیا صلہ ملا۔ مال و دولت کی فراوانی تو یقیناً اس کے حصے میں آئی، لیکن تختِ حکومت پر اس کے دوست نے قبضہ جما لیا، جس سے یہ دل برداشتہ ہو گیا اور یہاں سے بھاگ کر اندلس کی راہ لی۔

غرناطہ میں آؤ بھگت

اندلس کی ریاست غرناطہ میں ابن خلدون کے قیام کی تفصیل یہ ہے کہ وہاں کے سلطان ابوعبداللہ خامس کو جب اس کے اعزہ و اقارب نے تخت سے محروم کر دیا تو اسے اپنے وزیر لسان الدین خطیب کے ہمراہ مراکش کے دارالحکومت فاس میں پناہ ڈھونڈنی پڑی۔ وہاں ابن خلدون پہلے سے موجود تھا۔ اس نے سلطان کے لئے کامیاب جدوجہد کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابوعبداللہ کو 1364ء میں اس کی کھوئی ہوئی حکومت پھر مل گئی۔ انہی خدمات کے عوض جب ابن خلدون غرناطہ پہنچا تو سلطان کی طرف سے اس کا پرتپاک خیر مقدم ہوا۔ خود وزیر لسان الدین خطیب نے اس موقع پر ایک قصیدہ لکھا جو دیگر مراسلات کے ساتھ ابن خلدون کے خودنوشت سوانح میں درج ہے۔

سلطان ابوعبداللہ نے اسے اپنے مقربین خاص میں شامل کیا اور وزارت کا منصب اس کے سپرد کیا جسے اس نے کمال قابلیت سے نبھایا۔ ایک سال کے بعد سلطان غرناطہ نے ابن خلدون کو اشبیلیہ کی طرف پیڈرو (بطرہ) والیٔ قشتالہ کے پاس اپنا سفیر بنا کر بھیجا۔ اشبیلیہ ابن خلدون کا آبائی شہر تھا۔ پیڈرو اس کے ساتھ کمال مہربانی سے پیش آیا اور اس سے کہا کہ تم میرے دربار میں ٹھہرو۔ اشبیلیہ میں جو تمہاری قدیمی املاک ہیں، وہ تمہیں واپس کر دیتا ہوں مگر ابن خلدون نے یہ پیشکش قبول کرنے سے معذوری ظاہر کی۔

ابن خلدون نے یہ پیشکش کیوں قبول نہیں کی؟ اس سوال کے ضمن میں مولانا محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں: ''اس کی نفسیات سے اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہمیشہ سے یہ منصب و اعزاز اور مال و دولت کی تلاش میں حریص رہا ہے۔ اگر وہ اشبیلیہ میں رہ جاتا تو اس کا بڑا فائدہ یہ حاصل ہوتا کہ یہاں اجنبیوں میں رہنے کی وجہ سے کوئی حریف اس کے خلاف حسد و رقابت کی آگ نہ بھڑکا سکتا۔ علاوہ ازیں یہاں رہ جانے کا علمی فائدہ یہ حاصل ہوتا کہ اس کے نقطۂ نظر میں مزید وسعت پیدا ہوتی اور ''مقدمہ'' میں جب عمرانیات پر گوہر افشانی کرتا تو صرف مشرقی اقوام ہی کے تجربے اس کے سامنے نہ ہوتے، بلکہ مغربی اقوام کے تاریخی تجربات و حالات سے بھی یہ پوری طرح بہرہ مند ہوتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ اس کے نظریات و تصورات میں ہمہ گیری نہیں ہے''۔

بجایہ میں شاہانہ استقبال

غرناطہ میں ابوعبداللہ اور لسان الدین الخطیب سے اس کے مراسم اگرچہ اچھے تھے، جیسا کہ خود اس کے اعتراف سے معلوم ہوتا ہے، لیکن شکایات کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی دوستی میں فرق آنے لگا اور اسے یہ خطرہ لاحق ہو گیا کہ آئندہ تعلقات کی یہ خوشگواری شاید قائم نہ رہے۔

ابھی وہ اس تذبذب میں تھا کہ غرناطہ میں مزید رہے یا نہ رہے کہ دریں اثناء اس کے پرانے دوست امیر ابو اللہ محمد نے بجایہ آنے کی دعوت دی، اور کہلا بھیجا کہ چونکہ ابوعنان کی قید سے اسے رہائی حاصل ہو گئی ہے، لہٰذا وہ اب پہلے کی طرح خودمختار بادشاہ ہے۔ ابن خلدون نے اس خوشخبری کو غنیمت جانا اور یہاں سے بھی کوچ کا ارادہ کیا۔

بجایہ میں اس کا شاہانہ استقبال ہوا۔ حکومت کے اہل کار تو گھوڑوں پر سوار اس کے خیر مقدم کے لئے آئے۔ عوام کا یہ حال تھا کہ اس کی دست بوسی کے لئے ایک دوسرے پر گرے پڑتے تھے۔ یہاں پہنچ کر اس نے مدارالمہام (چیف سیکرٹری) کا عہدہ سنبھالا، اور اس وقت تک اس عہدے پر فائز رہا، جب تک امیر ابوعبداللہ محمد اپنے چچیرے بھائی امیر ابوالعباس کے ہاتھوں قتل نہیں ہو گیا۔ ابن خلدون نے حسب عادت عوام اور لڑنے والوں کے جذبات کے علی الرغم نئے فاتح کے لئے شہر کے دروازے کھول دیئے، اور محض اپنی کامرانیوں کے پیش نظر اس میں ذرا بھی تامل نہیں کیا کہ اس طرح تو اس کے مرحوم دوست کے ساتھ غداری کا ارتکاب ہوتا ہے لیکن یہ بے وفائی بھی اس کے کام نہ آئی۔ چند ہی دنوں کے بعد اسے یہاں سے بھی رخصت ہونا پڑا۔

ابن خلدون افریقہ میں

اب اس کے سوا چارہ نہ رہا کہ ابن خلدون بسکرہ میں اپنے ایک پرانے دوست احمد بن یوسف کے ہاں رہ کر امیر بجایہ کا انتقام لے۔ یہاں اس کی تدبیر سازی، منصوبہ بندی، سازش اور سیسہ کاری کی غیر معمولی صلاحیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شمالی افریقہ میں اس نے چند سال بڑے اضطراب اور پریشانی میں بسر کیے۔ 1370ء سے 1374ء تک وہ عبدالعزیز سلطان مراکش اور اس کے بیٹے ابوبکر سعید کی خدمات انجام دیتا رہا۔

اتفاق سے تلمسان کے امیر سلطان ابومحمد کا ارادہ ہوا کہ بجایہ پر قبضہ کرے۔ اس نے ابن خلدون سے وعدہ کیا کہ اگر وہ قبائل بنی رباح کو قابو میں کر لے، جو اس وقت اس کے مخالف کیمپ میں تھے اور اس کے اثر رسوخ اور تدبیر سے قابو میں آسکتے تھے تو حجابت و کتابت کا منصب اس کے سپرد کر دیا جائے گا۔ ابن خلدون نے امیر تلمسان کی یہ پیشکش قبول کر لی اور قبائل کو رام کرنے کے لئے بے حد کوشش کی، نہ صرف یہ کہ ان کو رام کر لیا، بلکہ سلطان تونس ابواسحاق بن بکر حفصی کو بھی آمادہ کر لیا کہ وہ امیر تلمسان کی حمایت و امداد میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھے گا۔ لیکن بدقسمتی آڑے آئی، کیونکہ بجایہ کے خلاف سرے سے لڑائی ہی نہ ہو پائی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہی دنوں سلطان عبدالعزیز امیر مراکش کی نیت بدلی اور اس نے طے کیا کہ تلمسان کے خلاف باقاعدہ صف آرائی کی جائے۔

اب ابن خلدون کو محسوس ہوا کہ اس کی پوزیشن سخت نازک ہے، کیونکہ نہ تو اس کے لئے یہ ممکن تھا کہ سلطان ابومحمد کا ساتھ دے اور نہ ہی یہ ممکن تھا کہ کھل کر امیر عبدالعزیز سے مراسم پیدا کرے، اس لئے اس نے یہاں سے اندلس بھاگ جانے ہی میں عافیت سمجھی، لیکن وہ فرار ہونے میں بھی کامیاب نہ ہو سکا کہ راستے ہی میں سلطان عبدالعزیز کے آدمیوں نے اسے گرفتار کر لیا۔ لڑائی ہوئی اور تلمسان فتح ہو گیا۔

سلطان عبدالعزیز نے اس کی قابلیت سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی غرض سے زیادہ دیر تک اسے اسیر نہ رکھا، بلکہ جلد ہی اسے رہا کر دیا اور یہی خدمت پھر اس کے سپرد ہوئی کہ وہ قبائل بنی رباح کو اطاعت پر مجبور کرے۔

ابن خلدون نے بلا جھجک یہ خدمت قبول کر لی اور معمول کے مطابق اس ضمن میں کسی اخلاقی خلاف ورزی کا خیال تک نہ کیا۔

دریں اثناء سلطان عبدالعزیز کا انتقال ہو گیا۔ ابن خلدون اپنے اہل و عیال کے ساتھ ملیانہ میں مقیم تھا۔ یہاں سے اس نے اہل خانہ کو ساتھ لیا اور پھر فاس (مراکش) کا قصد کیا تاکہ اپنے سابقہ اثر رسوخ کو کام میں لا سکے مگر یہاں صورت حال بدل چکی تھی۔ فاس اب دو

حصوں میں بٹ گیا تھا۔ ایک حصے میں عبدالرحمٰن کی فرماں روائی تھی اور دوسرے حصے میں ابوالعباس کی۔ اس نے ہر چند دونوں کی خدمت کی لیکن ابوالعباس اس کی وفاشعاریوں سے متاثر نہ ہو سکا۔ اس نے ابن خلدون کو عبدالرحمٰن کا خاص آدمی خیال کر کے آخر قید و بند کے مصائب و شدائد میں مبتلا کر دیا۔ پھر جونہی اس نے ان مصائب سے چھٹکارا پایا، اس نے پہلی فرصت میں اندلس کی طرف راہ فرار اختیار کی۔ (1374ء)

اندلس کے سلطان ابن الاحمر نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا لیکن پھر کسی وجہ سے ناراض ہو کر مجبور کیا کہ اندلس کی بجائے افریقہ چلا جائے۔ افریقہ میں اسے تلمسان کے سلطان ابوحمو سے سابقہ پڑا۔ ابوحمو اگرچہ اس کی سابقہ وفاداری سے مطمئن نہ تھا، تاہم اس نے معاف کر دیا اور پھر اس پہلی خدمت پر لگا دیا کہ سرکش قبائل کو اپنی شخصیت، اثر و رسوخ، قابلیت اور تدبر سے اس کی اطاعت پر مجبور کرے۔

مگر اب سیاسی انقلابات اور ادل بدل کا اثر ابن خلدون پر یہ ہوا کہ اس نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور قلعہ ابن سلامہ چلا گیا اور یہ طے کیا کہ اب وہ اپنے بال بچوں میں ہی رہ کر تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دے گا۔ یہیں اس نے "مقدمہ" ایسی لافانی کتاب لکھنا شروع کی اور اپنی مشہور تاریخ کے معتد ابواب کی تکمیل کی۔ 1378ء تک وہیں مقیم رہا۔

اس کی پہلی زندگی اس انداز سے گزری تھی کہ یہ جہاں بھی جاتا، خواص اس کو شک کی نظر سے دیکھتے اور ڈرتے رہتے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کی شخصیت اور حد سے زیادہ مقبولیت کہیں ان کے اقتدار کو خطرے میں نہ ڈال دے اس لئے پہلے دن سے حسد و رقابت کے جذبات ابھرنے شروع ہو جاتے جو بالآخر دشمنی پر منتج ہوتے اور اچھی خاصی لڑائی کی نوبت آتی۔

ابن خلدون نے جب علمی مشاغل کا آغاز کیا اور دینی حلقوں میں اس کی قابلیت اور وسیع تجربے کا شہرہ ہوا تو تونس کے سب سے بڑے مفتی اور فقیہ محمد بن عرفہ کے دل میں تکدر پیدا ہوا۔ اس نے ابن خلدون کے خلاف سلطان تونس ابوالعباس کو بھڑکایا اور ایسی ایسی تہمتیں تراشیں اور الزامات عائد کئے کہ اسے ناچار یہاں سے بھی کھسکنا پڑا۔ اس نے سلطان سے سفر حج کی اجازت لی اور مشرق کا رخ کیا۔

دسمبر 1382ء میں وہ حج کے لئے روانہ ہوا لیکن راستے میں اسکندرہ اور قاہرہ میں رک گیا۔ چونکہ یہاں ان کی شہرت پہلے ہی پہنچ چکی تھی اس لئے جامعہ ازہر کے طلبہ آپ کے پاس آئے اور انہوں نے اصرار کیا کہ یہ انہیں اپنے علمی معارف سے بہرہ مند کرے۔ اس نے اس خدمت کو قبول کر لیا اور ایک عرصے تک یہاں فقہ مالکی پڑھاتا رہا۔ سلطان ملک الظاہر برقوق کو جب اس کی فقہی صلاحیت کا علم ہوا تو اس نے فقہ مالکی کی قضا کا منصب اس کے سپرد کیا جس کو اس نے بڑی لیاقت سے نبھایا۔

یہاں اس نے رشوت و بدعنوانی کے خلاف سخت احکام صادر کئے، اور حق و انصاف کی خاطر ہر نوع کی سفارش کو ٹھکرا دینے کا اعلان کیا، لیکن اخلاق کی یہ بلندی اسے راس نہ آئی اور اس کی سزا اسے یہ ملی کہ اصحاب غرض اس کے خلاف ریشہ دوانیاں کرنے لگے اور ایسا طوفان بپا کیا کہ اسے ایک مرتبہ پھر گوشہ نشینی اختیار کرنا پڑی۔

بہت بڑا ذاتی صدمہ

اس اثناء میں ابن خلدون کو بہت بڑے صدمے سے دوچار ہونا پڑا۔ اسے خبر ملی کہ اس کے بیوی بچے جو تونس سے اس کے پاس آ رہے تھے، اچانک سمندر کی موجوں کی نذر ہو گئے ہیں۔ اس پر اس کے منہ سے صرف یہ تاریخی جملہ نکل سکا:

فقدت بذلک المال و السعادة والبنین

''اس حادثے سے میں مال، خوش بختی اور اولاد سب سے محروم ہو گیا ہوں''

اس سے اس کے بے اندازہ صبر اور بے نظیر تحمل کا اندازہ ہوتا ہے، لیکن مورخ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا کہنا ہے کہ اس جملے سے ایک طرح کی خشکی اور یبوست ظاہر ہوتی ہے، اور یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید مصیبت اور ابتلا نے اس کا دل سخت کر دیا تھا۔ اس کے برعکس مولانا محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں: ''لیکن ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا یہ اجتہاد انسانی فطرت سے ناآشنائی پر مبنی ہے۔ ابن خلدون ایسا زیرک اور حکیم و دانا انسان جب اپنے غم و اندوہ کا اظہار کرے تو ظاہر ہے کہ اس میں وہ عامیانہ پن نہیں ہو سکتا جو دوسروں میں پایا جاتا ہے۔ اس کے سماجی رتبے، ذہنی افق اور پندار و انفرادیت کو ذہن میں رکھیے، اور پھر یہ دیکھیے کہ اس جملے میں کتنا غم اور کتنا اثر اور گداز پنہاں ہے''۔

اس واقعے سے فی الحقیقت ابن خلدون پر گہرا اثر ہوا۔ اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ اس کے فوراً بعد اس نے 1387ء میں فریضۂ حج ادا کیا اور مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں تسکین قلب کا سامان بہم پہنچایا۔ مناسک حج سے فارغ ہونے کے بعد مئی 1388ء میں وہ قاہرہ واپس آ گیا۔ 1389ء سے وہ پھر مالکی قاضی القضاۃ بنایا گیا۔

امیر تیمور سے ملاقات

اسی اثناء میں والی مصر فرج بن برقوق کو معلوم ہوا کہ امیر تیمور اپنی ہلاکت آفرینیوں کے ساتھ بڑھتا چلا آ رہا ہے اور دمشق پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ اس نے دفاع کی غرض سے کچھ فوج تیار کی اور دمشق کی طرف روانہ ہوا۔ سلطان کے ساتھ علماء و فضلا کی بھی ایک بڑی جماعت تھی جس میں کہ ابن خلدون بھی شامل تھا۔ یہ 1401ء کی بات ہے۔

جب سلطان دمشق کے قریب پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے خلاف اس کے دارالحکومت قاہرہ میں سازش ہو رہی ہے۔ لہٰذا وہ یہیں سے پلٹا اور شہر دمشق کو کسی دفاع اور حفاظت کے بغیر امیر تیمور کی ہلاکت خیزیوں کے لئے کھلا چھوڑ دیا۔ بعض علماء جن میں ابن خلدون بھی شامل تھا دمشق ہی میں رہ گئے۔ ان میں سے بعض علماء نے امیر تیمور سے اس توقع میں ملاقات کی کہ وہ کچھ معاوضہ لے کر آگے بڑھ جائے اور دمشق پر چڑھائی نہ کرے، لیکن امیر تیمور نے ان کا یہ مطالبہ تسلیم نہیں کیا۔ آخر ابن خلدون کو امیر تیمور سے تخلیئے میں ملاقات کی سوجھی۔ اس کے لئے اس نے یہ تدبیر اختیار کی کہ جنوری 1401ء میں قلعہ دمشق کی فصیل پر سے رسوں کی مدد سے نیچے اترا اور تیمور تک جا پہنچا اور اس سے خوب کھل مل کر بات چیت کی۔ ان دونوں میں ترجمانی کے فرائض سمرقند کے فقیہ عبدالجبار بن نعمان نے ادا کئے۔ امیر تیمور اس کی شخصیت، انداز گفتگو، بے باکی اور وجاہت سے بہت متاثر ہوا۔ اس نے ابن خلدون سے فرمائش کی کہ افریقہ کی تاریخ پر ایک کتاب تیار کر دے۔ اس نے ڈیڑھ ماہ اس کے ہاں مہمان رہ کر یہ کتاب تیار کر دی اور اس کے صلے میں بہت سا انعام و اکرام حاصل کیا۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اس عرصے میں ابن خلدون یہ بات بالکل بھول گیا کہ وہ کس غرض اور مقصد سے تیمور سے ملا تھا، اور اہل دمشق اس کی حمایت و نصرت کے کس درجہ مستحق تھے۔ ابن خلدون تو امیر تیمور کے خیموں میں بیٹھا افریقہ کی تاریخ لکھتا رہا اور شاہی مہمان خانے میں کام و دہن کی تواضع میں لگا رہا اور ادھر تیمور نے دمشق کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔

امیر تیمور سے دوسری ملاقات کے فوراً بعد ابن خلدون قاہرہ واپس آ گیا۔ قاہرہ واپس پہنچ کر وہ پھر مالکی قاضی بنا اور کچھ عرصے کے بعد یہیں داعی اجل کو لبیک کہا۔ 1406ء میں 74 سال کی عمر میں فوت ہو گیا۔ لوگوں نے اسے قاہرہ کے قبرستان میں دفن کر دیا، لیکن زمانے کی دست برد سے اس کی قبر کا نشان تک مٹ گیا۔

ابن خلدون کے اخلاق و عادات

افسوس کہ ابن خلدون ایسے عظیم اور نابغۂ روزگار کے حالات پوری تفصیل سے نہیں ملتے، تاہم وہ اتنا خوش قسمت ضرور ہے کہ یورپ نے اس کی شایان شان قدر کی ہے اور اس کی تاریخ، بالخصوص ''مقدمہ'' کو ہاتھوں ہاتھ لیا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون اگر زندہ بچ رہا اور اب تک زندہ ہے تو یورپ والوں کی قدر افزائی ہی کے بل بوتے پر زندہ ہے، ورنہ اپنوں نے تو اس پر طرح طرح کے الزامات لگا کر اور تہمتیں پھیلا کر اسے ختم ہی کر دیا تھا۔

اس کا اخلاق کیا تھا؟ عادات کیا تھیں؟ اس کا بچپن کیونکر گزرا؟ عہد شباب کیونکر بسر ہوا، اور پیری اور ضعیفی میں اس نے کیا رنگ ڈھنگ اختیار کئے؟ شخصیت و کردار کے یہ وہ ضروری خدوخال ہیں جن سے قطع نظر کر کے زندگی کا کوئی خاکہ تیار نہیں ہو سکتا، لیکن یہاں اس طرح کی معلومات سرے سے غائب ہیں۔ لے دے کر جو کچھ معلوم ہو سکا ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ ابن خلدون زندگی کی کشاکش، جدوجہد اور مصائب و مشکلات سے گھبرانے والا نہیں تھا۔ اس کے سامنے سلطنتیں بدلی ہیں۔ تخت و تاج پر یکے بعد دیگرے انقلابات آئے ہیں، جن سے خود اس کی حیثیت اور منصب پر نمایاں اثر بھی پڑا ہے، لیکن اس نے ہر حالت میں ان انقلابات کا مقابلہ کیا ہے اور اپنے لئے ہر رنگ میں کامیابی و کامرانی کی کوئی نہ کوئی راہ تلاش کی ہے۔

کئی مرتبہ ایسا ہوا کہ وزارت اس سے چھن گئی اور وہ معتوب و مقہور ہو کر جیل کی چار دیواری میں پابند رہنے پر مجبور ہوا یا وہاں سے بھاگ نکلا ہے اور گوشۂ گمنامی میں جا پڑا ہے۔ لیکن پھر جلد ہی اپنی تدبیر، کوشش اور جوڑ توڑ سے پہلے سے بھی زیادہ حیثیت حاصل کر لی ہے یا ایسا مقام حاصل کر لیا ہے کہ عام حالات میں کسی دوسرے شخص کو حاصل نہ ہو سکتا۔ قسمت کی ناسازگاری اور واقعات و حالات کی ناموافقت سے متاثر نہ ہونا اور مشکلات و مصائب اور زوال و پستی کی ہر حالت میں بہرطور اپنی اقبال مندی کا کوئی نہ کوئی پہلو ڈھونڈ نکالنا ابن خلدون کی شخصیت کی وہ خوبی ہے جو اسے فلسفے کے حلقے سے نکال کر ہوشیار اور زیرک سیاست دان کی صف میں لا کھڑا کرتی ہے، مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ وہ اپنی اس خوبی اور صلاحیت کو وہ کسی بلند سیاسی نصب العین کے حصول کے لئے استعمال نہ کر سکا، ورنہ ہو سکتا تھا کہ عمرانیات اور تاریخ نگاری کا یہ امام کسی عظیم سلطنت کا بانی اور مؤسس بھی ہوتا۔

ابن خلدون پر بڑا اعتراض

ابن خلدون کی بڑی کمزوری یہ تھی کہ وہ اس مذکورہ خوبی، وصف اور خداداد صلاحیت کو صرف اس حد تک کام میں لاتا تھا کہ اس کی مدد سے اسے زیادہ سے زیادہ کسی سلطان یا والیٔ ملک کے دربار میں تقرب حاصل ہو سکے اور اطمینان اور فراغت کے ساتھ زندگی گزار سکے۔

سب سے بڑا اور بجا اعتراض جو اس کی زندگی پر عائد کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں وفا شعاری اور ذمہ داری کا سخت فقدان تھا۔ اس کا اخلاقی اور دینی تصور اس قدر محدود اور سمٹا ہوا تھا کہ اس کی شخصیت میں دوستوں سے خلوص، اپنے ممدوحوں اور کرم فرماؤں سے محبت و وفا اور مسلمانوں کی فلاح و بہبود ایسے لطیف جذبات کے لئے ذرا بھی گنجائش نہ تھی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی محبت و وفا، وابستگی اور مدح و ستائش کے محور زمانے کی جنبش کے ساتھ برابر بدلتے رہتے ہیں۔ یعنی آج اگر اس کے مراسم ابو اسحاق الحفصی اور الحسن بن عمر کے ساتھ ہیں تو کل اس کا حریف و دشمن اس کا آج کا محبوب و ممدوح ہے۔ وفاداری اور ذمہ داری کی یہ کمی اس میں اس حد تک ہے کہ اس کی آنکھوں کے سامنے دمشق کی اینٹ سے اینٹ بجا دی جاتی ہے، اہل شہر قتل اور شرفا ذلیل ہوتے ہیں اور مسلمان خواتین کی عزت و آبرو سے ظالم تیمور کی فوجیں بے رحمانہ کھیلتی ہیں، لیکن ابن خلدون ٹس سے مس نہیں ہوتا اور احتجاج کا ایک لفظ بھی منہ پر نہیں لاتا، حالانکہ دمشق کی مہم

ہیں اسے اسی لئے ساتھ لیا گیا تھا کہ وہ دمشق کی حفاظت کا فریضہ انجام دے گا اور ہر قیمت پر دمشق کو بچائے گا۔

یہی نہیں، خود قلعے کی فصیل سے رسوں کے ذریعے اسی مقصد سے اترا تھا کہ امیر تیمور لنگ سے اہلِ دمشق کے لئے سفارش کرے گا اور اپنی شخصیت کے اثر سے اس کو رحم و کرم پر مائل کرے گا۔ مگر دمشق پہنچ کر وہ اس کی مہمان نوازی میں ایسا کھویا جاتا ہے کہ بھولے سے بھی یاد نہیں کرتا کہ شہر والوں کے بھی کچھ حقوق اس پر وارد ہوتے ہیں یا مسلمانوں کی محبت اور خیر خواہی کے بھی کچھ تقاضے ہیں جن کی تکمیل اسے کرنا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابن خلدون جیسا دانا بینا آدمی اور دقیقہ سنج فلسفی جو اپنی تصنیف ''العبر'' میں بڑی بڑی سلطنتوں اور ریاستوں کے اسباب عروج و زوال پر بحث کرتا ہے، اپنی اتنی بڑی خامی اور کمزوری سے کیوں واقف نہ ہو سکا؟

مولانا محمد حنیف ندوی اس سوال کے جواب کا کھوج یوں لگاتے ہیں:

''بات یہ ہے کہ ابن خلدون جس دور میں پیدا ہوا اور جس زوال پذیر معاشرے میں اس نے آنکھیں کھولیں اور تربیت حاصل کی، وہ اسلامی تاریخ میں وہ دور ہے جبکہ پوری دنیائے اسلام میں کوئی مضبوط و مستحکم اور پائیدار حکومت موجود نہ تھی۔ عام تعلیم اور مشترکہ اخلاقی و دینی اقدار کی اشاعت و تبلیغ کا کہیں اہتمام نہ تھا، جس سے کہ قوموں میں بلند نظری اور اخلاقی تصورات ابھرتے ہیں، بلکہ افراتفری انتشار اور طوائف الملوکی کا یہ عالم تھا کہ ہر جگہ الگ الگ خلیفہ المومنین ہے اور اس کا منبر اور اس کا دربار۔ دولت و ثروت، سلاطین اور ان کے وزیروں کے عشرت کدوں میں سمٹ آئی ہے اور ترقی و خوشحالی کے تمام دروازے عوام پر بند ہیں۔

ان حالات میں ظاہر ہے کہ ابن خلدون ایسا فاضل شخص بھی دوسروں کی طرح مجبور ہے کہ اگر فراغت و یکسوئی سے اور بغیر کسی روک ٹوک کے کوئی علمی اور بڑا کام کرنا چاہتا ہے تو نہ چاہنے پر بھی بہرکیف انہی وزراء و امراء سے وابستہ رہے، کیونکہ اس سے کم از کم اتنا تو ہو گا کہ اس کا دماغی سکون قائم رہے جس کی اسے اشد ضرورت تھی۔ گھٹیا ملوکیت اور طوائف الملوکی کے اس زمانے میں اور ہو بھی کیا سکتا تھا۔ اس مجبوری و معذوری کے پیش نظر ابن خلدون اگر احساسِ ذمہ داری سے عاری ہے اور اجتماعی تقاضوں کے مقابلے میں، اس میں خود غرضی اور حب ذات کا جذبہ نسبتہً زیادہ غلو اور مبالغے کے ساتھ پایا جاتا ہے تو یہ بالکل قدرتی امر ہے۔ قصور اس کا اتنا نہیں جتنا کہ اس وقت کے ماحول اور معاشرے کا ہے۔ ابن خلدون نے خود ہی ایک جگہ لکھا ہے: ''انسان سراسر اپنے ماحول کی پیداوار ہے''، اس لئے ضروری تھا کہ حالات کے تقاضوں اور مجبوریوں کی حد تک ہی اخلاقی و دینی اقدار کی پابندی کر سکتا''۔

(2)

ابنِ خلدون کی تصانیف

ابن خلدون نے بہت سے موضوعات پر قلم اٹھایا اور مختلف علوم و فنون کے متعلق اس کی چھوٹی چھوٹی کتابیں کچھ مدت تک مقبول رہیں، لیکن ایک عرصہ دراز سے فراموش ہو چکی ہیں۔ اس کی شہرت کی بڑی وجہ اس کی تاریخ ''العبر'' اور خصوصاً اس کے پہلے حصے پر مبنی ہے جو عام طور پر ''مقدمہ'' کے نام سے مشہور ہے۔

ابن خلدون کی زندگی کے مندرجہ بالا مختصر خاکہ سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ وہ ایک نہایت عجیب و غریب اور نادر شخصیت کا مالک تھا۔ پیچیدہ حالات، فرقہ بندیوں، سازشوں، کمینے حاسدوں اور متلون مزاج اور خود سر بادشاہوں کی صحبتوں میں رہ کر اس نے امور ملکی میں بڑی سرگرمی اور امتیاز کے ساتھ حصہ لیا۔ اگرچہ حوادثِ زمانہ سے وہ کئی دفعہ گرا، لیکن اپنی لیاقت اور فضل و کمال کی بدولت ہر مرتبہ جلد ہی اپنے قدموں پر دوبارہ کھڑا ہو گیا۔ جوانی سے لے کر بڑھاپے تک اپنی دشوار اور پر آشوب زندگی میں وہ ہمیشہ ممتاز اور با اثر شخصیت کا مالک رہا۔ اس کے ہمعصر کبھی تو اس کی خوشامدیں کرتے اور کبھی اس کے درپے آزاد رہتے۔ کبھی اس سے خوف کھاتے اور کبھی اس کی تعریف و تحسین کرتے۔ وہ ایک ماہر سیاستدان، تجربہ کار مدبر، شائستہ درباری اور اپنی قوم کا ایک نامور اور ممتاز فرد تھا۔ مشورہ میں اس کی رائے صائب اور اس کا کلام پر تاثیر اور دلنشیں ہوتا تھا۔ اپنے آپ کو مختلف حالات کے موافق بنانے میں اسے خاص ملکہ حاصل تھا اور مختلف قسم کے فرائض بخوبی سرانجام دینے میں وہ یدِ طولیٰ رکھتا تھا، اور ان تمام علوم میں جو اس زمانہ میں مسلمانوں میں رائج تھے، اس کو کامل دست گاہ حاصل تھی۔

لیکن اب ایک عرصہ دراز سے فراموش ہو چکی ہیں۔ اس کی شہرت بیشتر اس کے شاہکار یعنی تاریخ عالم اور خصوصاً اس کے پہلے حصہ پر مبنی ہے جس کو عام طور پر مقدمۂ ابن خلدون کہا جاتا ہے۔

اس کی تاریخ کا پورا نام ''کِتَابُ الْعِبَرِ وَ دِیْوَانُ الْمُبْتَدَا وَ الْخَبَرِ فِیْ اَیَّامِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ وَالْبَرْبَرِ وَ مَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِی السُّلْطَانِ الْاَکْبَرِ'' ہے اور بتفصیل ذیل ایک دیباچہ، ایک مقدمہ اور تین کتب یعنی تین حصوں پر مشتمل ہے۔

دیباچہ میں مصنف علام نے اپنی تصنیف کا مقصد بیان کیا ہے اور بتلایا ہے کہ تاریخ ایک نہایت دلچسپ اور ہر دلعزیز مضمون ہے، وہ ایک مستقل علم ہے اور حکمت و فلسفہ کی ایک اہم شاخ ہے۔

مقدمہ میں علم تاریخ کے موضوع، اس کی فضیلت اور فوائد پر بحث کی ہے اور تاریخ نگاری اور تاریخی تحقیق و تنقید کے اصول قائم کر کے قدیم مورخین کے اغلاط کی پردہ دری کی گئی ہے۔

کتاب اول میں عُمرانِ عالم یعنی انسانی معاشرہ کے سبھی گوشوں یعنی اجتماعی، تمدنی، جغرافی، اقتصادی، علمی، ادبی اور مذہبی پہلوؤں پر بڑی دقیق اور بصیرت افزا بحث کی ہے۔ یہی حصہ ہے جسے مذکورہ بالا دو اجزاء یعنی دیباچہ اور مقدمہ کے ساتھ شامل کر کے عام طور پر ''مقدمہ''

ابن خلدون" کہا جاتا ہے اور جس کے فلسفیانہ اور پر حکمت مضامین نے ہر خاص و عام سے خراج تحسین حاصل کر کے ابن خلدون کو بجا طور پر بانیٔ فلسفۂ تاریخ کا لقب دلایا ہے۔

کتاب ثانی میں قبائل عرب کے اخبار وروایات مذکور ہیں اور عربوں نے زمانہ قدیم سے لے کر مصنف کے عہد تک جو سلطنتیں قائم کیں، ان کا بیان ہے۔ اس کے علاوہ دیگر نامور تاریخی قوموں مثلاً اہل ایران، بنو اسرائیل، یونانیوں، رومیوں، ترکوں اور فرنگیوں کی تاریخ مرقوم ہے۔

کتاب ثالث اقوام بربر اور ان کے موالی اور ہمسایہ قبائل مثلاً وناتہ وغیرہ کی تاریخ کے لئے مخصوص ہے۔ نیز اس حصہ میں ان خاندانوں اور حکومتوں کی تاریخ بھی شامل ہے جو شمالی افریقہ میں قائم ہوئیں۔ اس کی تاریخ کا یہ نہایت قابل قدر اور قیمتی حصہ ہے کیونکہ یہ ان ملکوں اور قوموں سے متعلق ہے جن کے درمیان مصنف نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ گزارا تھا اور جن کے متعلق اس کے پاس کافی ذخیرہ معلومات موجود تھا۔ اس حصہ میں اس نے جو کچھ لکھا ہے بیشتر اپنی ذاتی واقفیت اور تحقیق کی بناء پر لکھا ہے۔ اسی لئے یہ حصہ شمالی افریقہ کی تاریخ کے نہایت اہم اور مستند مآخذ و مصادر میں شمار ہوتا ہے۔

ابن خلدون نے اپنی تاریخ کی پہلی جلد یعنی "مقدمہ" کو اس وقت سپردِ قلم کیا، جب کہ وہ سیاسیات سے کنارہ کشی اختیار کر کے دنیا کی کشمکش سے دور قلعہ بنی سلامہ میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ امن کی زندگی بسر کر رہا تھا۔ چنانچہ اس نے اپنے مقدمہ کے خاتمہ پر لکھا ہے کہ میں نے پانچ ماہ کی مدت میں 779ء کے وسط میں اس حصہ کی تسوید سے فراغت پائی اور اس کے بعد اس کی تنقیح وتہذیب کی اور تاریخ عالم کا اضافہ کیا۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ مصنف علام نے اس تصنیف کو جس میں انواع واقسام کے سینکڑوں مضامین سے بحث ہے، پانچ مہینے کی قلیل مدت میں لکھ ڈالا۔ اس امر سے اس دماغی قوت اور زورِ قلم کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے جو قسام ازل نے اس نادرۂ روزگار کو ودیعت کیا تھا۔

اسی گوشۂ تنہائی میں اس نے تاریخ عالم کی بھی ابتداء کی مگر اسے پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے اسے ایسے کتب خانوں کی ضرورت پیش آئی جہاں سے وہ ضروری مواد حاصل کر سکے۔ اسی وجہ سے وہ 780ء میں دوبارہ تونس آنے پر مجبور ہوا۔ جہاں اس وقت خاندان حفصیہ کا سولھواں تاجدار سلطان ابو العباس احمد برسر حکومت تھا۔ اس کا عہد حکومت 772ھ (مطابق 1370ء) سے لے کر 796ھ (مطابق 1394ء) تک ہے۔ ابن خلدون نے یہاں اپنی تاریخ کو مکمل کر کے اس کا ایک نسخہ سلطان کے خزانہ کتب میں ہدیہ دیا، گویا یہ اس کی تاریخ کا پہلا ایڈیشن تھا جو اس سلطان کے نام پر معنون ہوا۔ اس کے قلمی نسخے اب بھی ملتے ہیں، جن میں سلطان احمد کے ساتھ تصنیف کا انتساب مقفی و مسجع عبارت میں مسطور ہے۔ اس کے بعد جب ابن خلدون نے 784ھ مطابق 1382ء میں مشرق کی جانب سفر کیا اور مصر کو جو بغداد کی بربادی کے بعد دنیائے اسلام کا تمدنی اور علمی مرکز بن چکا تھا، اپنا وطن بنایا تو یہاں اس کو کئی دوسری تاریخی کتابیں دیکھنے کا موقع ملا جو اسے المغرب میں دستیاب نہ ہو سکی تھیں۔ ان کی مدد سے اس نے اپنی تاریخ میں ملوک عجم اور ترکی اقوام کی تاریخ کا اضافہ کیا۔ جیسا کہ مقدمہ کے مطبوعہ نسخوں کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے مصنف نے اس کا ایک نسخہ المغرب میں شہر فاس کی جامع قرویین کے کتب خانہ میں ہدیۃً بھیجا تھا۔ بلکہ اس کے علاوہ اس نے آخری ترمیم شدہ ایڈیشن کو وہاں کے مربی سلطان ابو فارس عبدالعزیز ہی کے نام منسوب کیا تھا جس کا سن تخت نشینی 796ھ (مطابق 1393ء) ہے۔

اس ہدیہ سے ایک دلچسپ بات منکشف ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر چہ ابن خلدون کو مصر میں آئے ہوئے دس سال گزر چکے تھے اور وہ یہاں کئی معزز عہدوں پر یکے بعد دیگرے فائز رہ چکا تھا اور مغرب کی طرف واپسی کی کوئی امید باقی نہیں رہی تھی، تاہم اس کے دل سے اپنے مولد و منشاء اور اوائل عمر کی جولانگاہ یعنی المغرب کی یاد فراموش نہیں ہوئی تھی۔ اس کا جسم اگر چہ مصر میں تھا اور بالآخر یہیں پیوند خاک ہوا، مگر اس کا تعلق خاطر بدستور اپنے وطن مالوف سے قائم رہا۔

”مقدمہ“ کے مطبوعہ ایڈیشن

مقدمہ کا پیرس ایڈیشن

جب اہل فرانس نے گزشتہ صدی کے اوائل میں الجزائر اور تونس پر قبضہ کیا اور تاریخ ابن خلدون کے نسخے ان کے ہاتھ آئے تو فرانس کی ایشیاٹک سوسائٹی کو اس کی طبع و اشاعت کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ یہ اہم کام پروفیسر کاترنیر (Quatrenera) کے سپرد ہوا، جو اس وقت فرانس کا سب سے نامور عربی دان تھا۔ اس نے متعدد نسخوں کی مدد سے مقدمہ کا متن تیار کیا، جو پیرس کے سرکاری مطبع میں چھپا، اور 1858ء میں تین جلدوں میں شائع ہوا اور پیشتر اس کے کہ فاضل مذکور ترجمہ کو ہاتھ لگائے، اس کا انتقال ہو گیا۔

مقدمہ کے پیرس ایڈیشن میں بمقابلہ ان مطبوعہ نسخوں کے جو عربی ملکوں میں متداول ہیں، گیارہ فصلیں زائد ہیں جن کی مجموعی ضخامت پچاس صفحات کے قریب ہے۔ ان زائد فصلوں میں سے ایک فصل تو باب ثالث میں ہے اور دس فصلیں باب سادس میں ہیں۔ ان دس زائد فصلوں میں سے چھ فصلیں باب سادس کی ابتداء میں ہیں۔ اسی طرح بعض مشترکہ فصلوں کے درمیان یا ان کے آخر میں بہت سے جملے زائد ہیں جن کی مجموعی ضخامت پچیس صفحوں کے قریب ہے تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ ابن خلدون نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں ان کا اضافہ کیا تھا۔

مقدمہ کا مصری ایڈیشن

جن دنوں مقدمہ ابن خلدون پیرس میں پروفیسر کاترنیر کے اہتمام سے چھپ رہا تھا، اسی زمانے میں یہ جلیل القدر کتاب مصر کے مشہور سرکاری چھاپہ خانہ مطبع بولاق میں طبع ہو رہی تھی۔ اس کی طباعت صفر 1274ھ (مطابق ستمبر 1857ء) میں تکمیل کو پہنچی اور اس کی تصحیح کے فرائض نصر الہورینی (متوفی 1874ء) نے ادا کئے۔ مقدمہ کا یہ پہلا مصری ایڈیشن بڑی تقطیع کے 316 صفحات پر مشتمل تھا اور اس کا متن دو قلمی نسخوں پر مبنی تھا جو شہر فاس اور تونس سے حاصل ہوئے تھے۔ اصل منصوبہ تو یہ تھا کہ ابن خلدون کی تاریخ یعنی ”کتاب العبر“ کو مکمل طور پر چھاپا جائے مگر اس موقع پر اس کا صرف پہلا حصہ یعنی مقدمہ شائع ہو سکا۔

تاریخ کا مکمل ایڈیشن

مقدمہ کی مذکورہ بالا مصری اشاعت کے دس سال بعد یعنی 1284ھ (مطابق 1867ء) میں مطبع بولاق سے ابن خلدون کی تاریخ سات جلدوں میں مکمل طور پر شائع ہوئی، اس کی پہلی جلد جس کی ضخامت 534 صفحات کی ہے، مقدمہ کے لئے وقف ہے۔ بعد ازاں قاہرہ

اور بیروت سے تاریخ یا مقدمہ کے جتنے ایڈیشن شائع ہوئے ہیں، وہ اسی بولاق والے ایڈیشن کی نقل ہیں۔

ابنِ خلدون کا ''مغربی'' ایڈیشن

تاریخ ابن خلدون کا ایک اور ایڈیشن المغرب یعنی مراکش کے ایک ناشر کتب کے خرچ پر قاہرہ میں 1936ء میں چھپنا شروع ہوا۔ مگر دو تین حصوں سے زائد نہ چھپ سکے۔ المغرب کے دو فاضل حضرات علال فاسی اور عبدالعزیز بن ادریس نے دیگر تاریخی اور ادبی کتابوں سے مقابلہ کر کے اس کی تصحیح کی، اس پر حواشی لکھے اور مقامات اور اشخاص کے ناموں پر اعراب لگائے۔ یہ ایڈیشن متن کی صحت اور طباعت کی خوبی کے اعتبار سے بولاق کے سابقہ ایڈیشن سے بہتر ہے مگر حضرت حسنؓ کی خلافت پر ختم ہو جاتا ہے، اس لئے نامکمل ہے۔

مقدمہ کا بیروت ایڈیشن

ولایت سوریا یعنی شام کی مجلس معارف کی فرمائش پر مقدمہ کا ایک ایڈیشن 1879ء میں بیروت کے مطبعہ ادبیہ میں چھپ کر شائع ہوا اور دوسری بار 1886ء میں طبع ہوا اور 1900ء میں تیسری بار اس کے چھپنے کی نوبت آئی تو اس کے متن کی عبارت کو کامل اعراب کے ساتھ آراستہ کیا گیا۔

مصر میں مصطفیٰ محمد کے مطبع سے جو ایڈیشن شائع ہوا ہے وہ بعینہ بیروت والے سابقہ ایڈیشن کی نقل ہے جو بذریعہ فوٹو تیار کی گئی ہے۔

تاریخ ابن خلدون کا بیروت ایڈیشن

تاریخ ابنِ خلدون کا مکمل ایڈیشن جو بیروت کے دارالکتب اللبنانی کی طرف سے 1956ء میں شائع ہوا ہے، سابقہ مصری ایڈیشن کی نقل ہے مگر سفید کاغذ پر خوبصورت جلی ٹائپ میں چھپا ہے۔ کہیں کہیں مشکل الفاظ اور مشاہیر کے ناموں پر اعراب دیئے گئے ہیں مگر کئی مقامات پر یہ اعراب غلط ہیں اور گمراہ کن ہیں چونکہ اس ایڈیشن میں بہت موٹا ٹائپ استعمال ہوا ہے اس لئے 32 بتیس حصوں میں پھیل گیا ہے اور اسی وجہ سے نسبتاً گراں قیمت ہو گیا ہے۔

ابن خلدون کی سوانح عمری

جس زمانے میں ابن خلدون قاہرہ میں مقیم تھا، اس نے اپنے حالات زندگی خود لکھے تھے جو اس کی تاریخ کے قلمی نسخوں کے آخر میں ملتے ہیں اور اس کی تاریخ کے ساتھ طبع ہو چکے ہیں۔ چند سال ہوئے طنجہ (المغرب) کے ایک نوجوان فاضل محمد بن تاویت نے ابن خلدون کی اس سوانح عمری کا ایک نیا ایڈیشن تیار کیا اور اسے ''التعریف بہ ابن خلدون ورحلتہ غربا و شرقاً'' کے نام سے 1370ھ (مطابق 1951ء) میں قاہرہ سے شائع کیا۔ یہ ایڈیشن نہ صرف مفید حواشی کے ساتھ آراستہ ہے بلکہ اس کا متن بھی گزشتہ اشاعتوں کی بہ نسبت زیادہ جامع اور مکمل ہے، کیونکہ اس کی بناء قسطنطنیہ کے ایک ایسے نسخہ پر رکھی گئی ہے جو دیگر تمام نسخوں سے زیادہ مفصل اور مکمل ہے۔

''مقدمہ'' کے ترجمے

ابن خلدون کی اہمیت اور مقبولیت ان ترجموں سے بھی ظاہر ہے جو اس کی تاریخ یا اس کے مقدمہ تاریخ کے غیر زبانوں میں کئے گئے ہیں۔

ترکی ترجمہ

مقدمہ ابن خلدون کا سب سے پہلا ترجمہ ترکی زبان میں ہوا، جسے سلطان محمود خان اول (1730ء تا 1734ء) کے حکم سے شیخ الاسلام پیری زادہ محمد آفندی نے تیار کیا، یہ ترجمہ تحت اللفظ نہیں بلکہ فاضل مترجم نے اصل کے مفہوم و معنی کو پھیلا کر لکھا ہے۔ چنانچہ تشریحی جملوں کے اضافہ سے ترجمہ کی ضخامت اصل کی بہ نسبت تقریباً ایک ثلث بڑھ گئی ہے۔ یہ ترجمہ 1274ھ میں مطبع بولاق میں چھپا۔ اس ترکی ترجمہ کے مطبوعہ نسخہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پورے مقدمہ کا ترجمہ نہ ہوسکا اور چھٹے باب کی فصل "علم الفقہ" پر پہنچ کر مترجم کا قلم رک گیا، مگر کارپردازان مطبع نے اتمام فائدہ کی غرض سے باقی ماندہ حصہ کو بجنسہ عربی میں چھاپ دیا ہے۔

فرانسیسی ترجمہ

پروفیسر کاترمیر کا خیال تھا کہ مقدمہ کی طباعت کے بعد اس کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کریں۔ مگر دستِ اجل نے انہیں اس بات کی مہلت نہ دی۔ ان کی وفات کے بعد ترجمے کا کام موسیو ڈیسلان (Deslane) کے سپرد ہوا جو فرانسیسی افواج متعینہ شمالی افریقہ کے مترجم اعلیٰ تھے۔ ابن خلدون کے ترجمہ کے لئے ان سے بہتر آدمی ملنا مشکل تھا، کیونکہ صاحب موصوف ایک مدت سے ابن خلدون کے خودنوشت حالات کا ترجمہ کر چکے تھے۔ اس کے علاوہ تاریخ ابن خلدون کے اس حصے کا فرانسیسی ترجمہ شائع کر چکے تھے جو اقوام بربر کے متعلق ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس علمی خدمت کو بہت خوبی سے انجام دیا اور مقدمہ کے ترجمہ کو بہت سے مفید حواشی کے ساتھ مکمل کیا، جو 1863ء اور 1868ء کے درمیان پیرس سے تین حصوں میں شائع ہوا۔

موسیو مذکور نے مقدمہ کے فرانسیسی ترجمہ سے اہل علم پر بالعموم اور ابن خلدون پر بالخصوص بڑا احسان کیا۔ اگرچہ اس سے پیشتر ان کے ہم وطن موسیو دساسی اہل یورپ کو ابن خلدون سے آشنا کر چکے تھے، مگر موسیو دے سلان کے مکمل ترجمہ نے مغربی دنیا کے سامنے ابن خلدون کے افکار و خیالات کو اپنی کامل صورت میں پیش کیا، جس سے علماء مغرب کے دلوں میں ابن خلدون کی دھاک بیٹھ گئی اور انہیں اس بات کا اعتراف کرنا پڑا کہ علمی دنیا میں ابن خلدون ہی فی الواقع پہلا شخص ہے جس کے دل و دماغ میں نوع انسان کی تاریخ کا ایک فلسفیانہ تصور پیدا ہوا اور اس لحاظ سے وہی فلسفہ تاریخ کا بانی تصور ہونے کا مستحق ہے۔ اس سے پہلے بعض مسیحی مصنف سینٹ آگسٹائن (متوفی 430ء) کے متعلق اس قسم کے دعوے باندھتے آئے تھے مگر ابن خلدون کے ترجمہ کی اشاعت سے اس دعوے کا تار و پود بکھر گیا۔ اگر یہ ترجمہ شائع نہ ہوتا تو یورپ کے وہ علماء جو عربی زبان سے ناواقف ہیں، ابن خلدون کے حقیقی مرتبہ سے ناآشنا رہتے۔

اردو ترجمہ

ابن خلدون کو اردو دان طبقہ سے روشناس کرانے کا فخر حکیم احمد حسین صاحب الہ آبادی کو حاصل ہے، جنہوں نے بتیس سال کے عرصہ میں تاریخ ابن خلدون کے اردو ترجمہ کے چودہ حصے یکے بعد دیگرے شائع کئے۔ پہلا حصہ 1898ء میں الہ آباد میں طبع ہوا اور چودھواں حصہ 1930ء میں نکلا۔ اکثر حصے کئی بار چھپے۔ افسوس کہ حکیم صاحب موصوف ترجمہ کی تکمیل نہ کر سکے اور تاریخ کے آخری حصہ کے کئی سو صفحات بغیر ترجمہ کے رہ گئے، جس میں زنگی اور ایوبی خاندانوں کے علاوہ صلیبی جنگوں کے حالات تھے۔

حکیم صاحب مذکور نے مقدمہ کا ترجمہ بھی چھوڑ دیا تھا۔ اس کمی کو بعدازاں مولوی محمد عبدالرحمٰن صاحب دہلوی نے پورا کیا اور کارخانہ اخبار وطن لاہور کی فرمائش پر مقدمہ کو اردو کا جامہ پہنایا۔ یہ ترجمہ تین حصوں میں کئی بار چھپا۔ پہلے حصہ کا سن طباعت **1904**ء ہے۔ عبارت کی سلامت اور روانی کے لحاظ سے یہ ترجمہ لائق ستائش اور دیگر لوگوں کے قابل تقلید ہے۔ مترجم اور ناشر دونوں صاحبان کی ہمت اور کوشش قابل داد ہے۔ اگر یہ حضرات اس مفید علمی کام کی طرف توجہ نہ کرتے تو معلوم نہیں اردو دان لوگ کب تک ابن خلدون کے افکار و خیالات سے محروم رہتے۔

مقدمہ ابن خلدون کا ایک اور اردو ترجمہ **1959**ء میں کراچی سے نور محمد صاحب کے کارخانہ تجارت کتب کی طرف سے شائع ہوا ہے جسے مولوی سعد حسن خان یوسف صاحب نے تیار کیا ہے۔ مولوی صاحب موصوف نے مولوی عبدالرحمٰن صاحب کے پہلے ترجمہ کی طرف اشارہ نہیں فرمایا اور نہ ہی اس بات کی وضاحت کی ہے کہ انہیں مقدمہ کو ازسرنو ترجمہ کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ اس ملک میں علمی کتابوں کے تراجم عام طور پر توضیحی حواشی کے بغیر شائع ہوتے ہیں چنانچہ یہ ترجمہ بھی حسب معمول بالکل معریٰ ہے۔

مقدمہ کا انگریزی ترجمہ

اگرچہ مقدمہ کے بعض حصوں کا جزوی طور پر انگریزی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا مگر اسلامی لٹریچر کے اس تاریخی شاہکار کو انگریزی میں مکمل طور پر منتقل کرنے کا شرف پروفیسر روزن ٹال **(Rasenthal)** کو حاصل ہوا۔ پروفیسر مذکور جرمن نژاد ہیں جن کی تعلیم برلن یونیورسٹی میں ہوئی مگر وہ کئی برس امریکہ میں مقیم رہے اور ییل **(Yale)** یونیورسٹی میں سامی زبانوں کے پروفیسر تھے۔ آپ نے کئی سال کی محنت شاقہ کے بعد مقدمہ کا مکمل انگریزی ترجمہ تیار کیا جو **1958**ء میں لندن سے تین ضخیم جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ فاضل مترجم نے ترجمہ کے ساتھ ساتھ بہت سے مفید اور پراز معلومات حواشی لکھے جس سے نفس مضمون کی مزید وضاحت مقصود ہے۔

مقدمہ کا پرتگالی ترجمہ

مقدمہ ابن خلدون کا ایک پرتگالی ترجمہ بھی تیار ہو رہا ہے جس کی ابتداء خوری صاحبان نے کی ہے۔ یہ ترجمہ براہ راست عربی سے ہو رہا ہے اور اس کی پہلی جلد جو **20+568** صفحات پر مشتمل ہے۔ **1958**ء میں شائع ہو چکی ہے۔

''تاریخ العبر'' اور ''مقدمہ'' کے علاوہ ابن خلدون کی حسب ذیل تصانیف بھی ہیں جن کا لسان الدین الخطیب نے اپنی کتاب ''الاحاطہ فی تاریخ غرناطہ'' میں نہایت اچھے الفاظ میں ذکر کیا ہے:

(1) شرح قصیدہ بردہ
(2) المحصل کی تلخیص
(3) ابن الخطیب کے ایک رسالے ''ارجوزہ'' کی شرح
(4) ابن رشد کے بعض رسائل کی تلخیص
(5) منطق پر ایک رسالہ
(6) ریاضی پر ایک کتابچہ

شعر وسخن کا ذخیرہ بھی اس سے منقول ہے۔ چنانچہ لسان الدین الخطیب سے اس کی خط و کتابت اشعار ہی میں ہوئی۔ امراء اور سلاطین کی خدمت میں بھی چونکہ اس کو عموماً مدحیہ قصائد پیش کرنا پڑتے تھے، اس لیے نظم کا معتدبہ حصہ اس طرح جمع ہو گیا، لیکن ان میں سے کوئی چیز بھی ہم تک نہیں پہنچی ۔ کیونکہ اللہ کو یہی منظور تھا کہ اس کی شہرت ''مقدمہ'' ہی سے قائم ہو جس میں کہ صدیوں سے آج تک اُس کا کوئی حریف نظر نہیں آتا۔

ابن خلدون کی علمی خدمات

ابن خلدون کے شخصی حالات، اُس کے طبعی مزاج، کردار اور ماحول کے تذکرے کے بعد اب ہمیں اس امر کا جائزہ لینا ہے کہ علمی دنیا میں اُس کا کیا مقام تھا۔ اُس کی علمی خدمات کا صحیح صحیح تجزیہ کرنے کے لیے اُس کی علمی خدمات کو تین مختلف پہلوؤں سے جانچا پرکھا جاتا ہے:۔

(1) مورّخ یعنی تاریخ نویس کی حیثیت سے

(2) فلسفۂ تاریخ کے بانی کی حیثیت سے

(3) عمرانیات کے امام اور ماہر کی حیثیت سے

یہاں ہر پہلو کا الگ الگ جائزہ لینا مقصود ہے:۔

(1) ابن خلدون: مورّخ و تاریخ نویس

جہاں تک اُس کی تاریخ نویسی کا تعلق ہے، تو پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ نویسی میں اُس کا کیا درجہ و مقام ہے؟ یہ ایک دلچسپ سوال ہے، اور اس سوال سے بھی زیادہ دلچسپ یہ حقیقت ہے کہ ایک ایسا شخص، جس نے تاریخ انسانی کی چھان بین کے لئے زبردست تنقیدی انداز اختیار کیا ہے، کچھ اُصول اور قاعدے بھی اُس نے مقرر کیے ہیں، اور بعض دفعہ اُن واقعات کا بے دردی سے مذاق بھی اڑایا ہے، جن کو اُس کے پیش روؤں نے بڑے وثوق اور استناد سے پیش کیا تھا۔ جب وہ خود تاریخ انسانیت لکھنے بیٹھتا ہے تو اسی قسم کی عام غلطیوں کا مرتکب ہوتا ہے، جن کا ارتکاب اس سے پہلے اُس کے پیشروؤں نے کیا تھا اور ذرا نہیں محسوس کرتا کہ واقعات کی یہ ترتیب خود اُس کے اپنے مقررہ اصولوں کے خلاف ہے۔

اس کے نظریہ و عمل میں یہ فرق، یا یوں کہنا چاہیے کہ اس کی لکھی ہوئی ''تاریخ'' اور اس کے ''مقدمہ'' میں جو تضاد ہے، وہ اس بنا پر ہے کہ ابن خلدون کو جو زمانہ ملا، وہ ایسا رستا خیز اور اتھل پتھل کا زمانہ تھا کہ سکون و دل جمعی کے ساتھ وہ اتنے بڑے کام کو انجام دے ہی نہیں سکتا تھا۔ تاریخ کی چال کو متعین کرنا اور واقعات و حالات کی فطرت سے ٹھیک ٹھیک آگاہی حاصل کرنا ایک طویل عرصے کی محنت، دل سوزی، جگر کاری اور غور و فکر کی مشق چاہتا ہے اور ایسے مواد کا متقاضی ہے جو اس زمانے میں مہیا ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ کام تو ابن خلدون کے بعد کے مورخین کا تھا کہ وہ اس کی تنقید کو مشعل راہ ٹھہرا کر پوری تاریخ کا جائزہ لیتے اور بنی نوع انسان کی بالعموم اور مسلمانوں کی بالخصوص ایسی سلجھی ہوئی تاریخ مرتب کرتے کہ جس کے آئینے میں ہر شخص اپنی ملی و قومی ترقی، اور عروج و زوال کی تصویروں کو صاف صاف دیکھ سکتا اور آئندہ کے لئے ایک راہ اور منزل اپنے لئے متعین کر پاتا، افسوس کہ یہی نہیں ہو سکا اور ایک اس کے نہ ہونے سے بعد کی تاریخ پر بڑا ہی افسوسناک اثر پڑا۔

تاریخ کا صحیح تصور

تاریخ کا ایک عامیانہ تصور یہ ہے کہ وہ مجرد واقعات نگاری سے تعبیر ہے۔ اس صورت میں مورخ کا کام صرف اس قدر رہ جاتا ہے کہ جو کچھ ہوا ہے اور جو کچھ گزر چکا ہے، اس کو من وعن دہرا دے اور بڑی بڑی قوموں اور بادشاہوں کی داستانوں کو دیانت داری اور غیر جانب داری سے بیان کردے۔

دوسرا تصور اس کے مقابلے میں یہ ہے کہ مورخ واقعات و حالات کو صرف من وعن بیان ہی نہ کرے بلکہ ان میں جو ربط و تعلیل کا ایک قدرتی سلسلہ ہے، اسے بھی دریافت کرے، تحقیق کرے اور ان مقامات و احوال کی بھی نشان دہی کرے جو قوموں کے عروج و زوال کا باعث اور سبب ہو سکتے ہیں۔

اس دوسرے تصور کے اعتبار سے مورخ صاحب فن ہونے کے علاوہ بنی نوع انسان کا بہت بڑا محسن بھی ہوتا ہے، کیونکہ وہ واقعات و حالات کا جو نقشہ مرتب کرتا ہے، صرف اسی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کون کون سی قدریں ایسی ہیں، جن سے تہذیب و تمدن کی گاڑی آگے بڑھتی ہے، اور فکر و عمل کی کون کونسی گمراہیاں اور غلطیاں ہیں جو ارتقا کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے۔ کیا تاریخ کا یہی وہ تصور نہیں جس کو قرآن نے گزشتہ قوموں کے حالات اور واقعات بیان کرنے کے سلسلے میں اختیار کیا ہے؟

ابن خلدون نے بھی اسی دوسرے تصور کو اپنایا ہے۔ اگر چہ ڈاکٹر عنایت اللہ کے بقول ''اس کے تجزیہ و تحلیل کو قرآن کے مطابق نہیں کہا جا سکتا، لیکن بہر نوع یہی غنیمت ہے کہ اس نے اس نقطہ نظر کو اپنایا اور اس اندازِ بحث کو اختیار کیا''۔

ڈاکٹر عنایت اللہ کی رائے کے برعکس ڈاکٹر سید ابوالخیر کشفی نے ابن خلدون کی تاریخ نویسی کا رشتہ قرآن حکیم کے احکام سے جوڑا ہے۔ محترم کشفی صاحب لکھتے ہیں:

''قرآن کریم تاریخ نہیں ہے۔ اس طرح اسے کسی علم کی کتاب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ تو کتاب ہدایت ہے جس کا مقصد انسان سازی ہے، مگر کتابِ مقدس میں کتنے ہی علوم و فنون کا سراغ ملتا ہے اللہ تعالیٰ نے اپنی ہدایات کے قطعی مستند ہونے کے سلسلے میں نفس و آفاق کی شہادتیں پیش کی ہیں اس کے ساتھ ساتھ قرآن مجید نے اقوام گزشتہ (قوم نوحؑ، عاد و ثمود، قوم لوطؑ، بنی اسرائیل) کی تاریخ اور واقعات کی طرف اشارے کیے ہیں۔ یہ واقعات ہماری عبرت کے لئے پیش کیے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ''ایام اللہ'' اور ''ارض اللہ'' کو شہادت کے طور پر پیش کیا ہے کہ یہ زمان و مکاں کی شہادتیں ہیں ارض اللہ مکان ہے اور ایام اللہ زمان ہے۔ انسانیت نے اپنا سارا سفر زمان و مکاں میں ہی طے کیا ہے۔

قرآن حکیم نے ''قصص'' کا لفظ واقعات اور حقائق کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس کتاب عظیم نے انسان کے تصورات و نشریات کی دنیا ہی نہیں بدل دی بلکہ الفاظ اور اصطلاحات کو عظیم ترین تصورات کا حامل بنا دیا۔ سورۃ یوسف کو احسن القصص قرار دیا۔

''نَحنُ نَقُصُّ عَلَیکَ اَحسَنَ القَصَصِ'' (سورۃ یوسف: آیت 3)

اب ذرا سورۂ یوسف کے موضوعات پر غور کیجئے تو قصص کے معانی روشن ہو جائیں گے۔ ''ق ص ص'' اس مادہ کے بنیادی معنی ہیں۔ جستجو اور تلاش کرنا، کسی چیز کا تعاقب اور پیچھا کرنا۔ اس میں حضرت یوسف کے بھائیوں کے سلوک، ان کے مصر پہنچنے، اپنی عفت کے تحفظ، مترفین کی روشِ حیات، یوسفؑ کی حکومت، انتظام کے واقعات پیش کیے گئے ہیں۔ ایک واقعہ دوسرے کے تعاقب میں، ان کی کڑیاں،

ایک دوسرے سے جڑی ہوئی۔ پھر وہ خواب جو آنے والے واقعات کا عکس ہیں اس صورت کے واقعات اللہ کی نشانیوں کی یاددہانی کرتے ہیں اور ''ان تاریخی واقعات کے آئینے میں فطرت انسانی'' کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ ایک ایسی حقیقت بھی ہمارے سامنے آتی ہے جو ہر دور کی تاریخ اور معاشرے کا حصہ ہے اور وہ یہ کہ معاشرے میں اخلاقی بگاڑ اس کے خوشحال طبقے کے افراد کے ذریعے آتا ہے۔ تاریخ کی شہادت کو قرآن عظیم نے کس درجہ اہمیت دی ہے، اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ سورۂ یونس، سورۂ ھود اور سورۂ یوسف ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ یہ اس جستجو اور ان واقعات کے تعاقب کا سلسلہ ہیں جن سے انسانی روش حیات اور اس کے نسائج وابستہ ہیں۔ قرآن حکیم نے انسان کے ماضی اور تاریخ کو اس کے حال سے متعلق کر دیا ہے۔ تاریخ کی جزئیات اپنے آپ کو نہیں دہراتی ہیں، ہر قوم کے جرائم یکساں نہیں ہوتے، نہ ان کے عواقب اور سزائیں ایک جیسی ہوتی ہیں مگر یہ حقیقت ابھر کر سامنے آجاتی ہے کہ قوانین الٰہی سے سرتابی وہ جرم ہے جو قوموں کو ہلاک کر دیتا ہے۔

ابن خلدون نے قرآن مجید سے یہ بات سیکھی ہے کہ حال کا رشتہ ماضی سے کس طرح قائم کیا جا سکتا ہے۔ مورخ اگرچہ ماضی کی دنیا میں سفر کرتا ہے مگر اس کے قدم ''حال کی زمین'' پر ہوتے ہیں۔ حال اس کا مقام تناظر ہے جہاں سے وہ ماضی کی طرف مڑ کر دیکھتا ہے اور ماضی کے ''آثار'' کے مطالعے سے مستقبل کے بارے میں حکم لگاتا ہے۔ تاریخ کو قرآن حکیم کے حوالے سے آثار بھی کہا جا سکتا ہے۔ آثار ان نشانات کو کہتے ہیں جو باقی رہ کر ماضی کے کسی عہد کے بارے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ قرآن حکیم میں عاد وثمود کے آثار کے حوالے سے ہمیں اندازِ زیست کے نتائج اور عواقب سے آگاہ کیا گیا ہے۔ دنیا کے مختلف علاقوں میں تاریخی کھنڈر، قوموں کی داستان آج تک بیان کر رہے ہیں۔ قوموں کی رہائش کیسی تھی؟ وہ تہذیب وتمدن کی کس سطح پر تھیں؟ لوگوں کے پسندیدہ مشاغل کیا تھے اور ان کے باہمی معاملات کیسے تھے؟ قرآن حکیم نے تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے ان باتوں کی طرف واضح اشارے کئے ہیں۔ ابن خلدون کے مقدمے میں یہ سب باتیں شامل ہیں۔ وہ تاریخ کے بارے میں لکھتا ہے کہ یہ مفید اور اہم غرض وغایت کا فن ہے جو ہمیں گزری ہوئی قوموں کے اخلاق واحوال سے باخبر کرتا ہے۔ ابن خلدون نے طرزِ رہائش، دیہی اور شہری آبادی کے مزاجوں کے تفاوت پر جو گفتگو کی ہے اس پر قرآن حکیم کے اثرات واضح ہیں۔ قرآن حکیم نے ایک دو جملوں میں ان قوموں کے انداز فکر اور ذہنیت کو پیش کر دیا ہے مثلاً عاد کے بارے میں ارشاد ہوا۔

''فاما عاد فاستکبروا فی الارض بغیر الحق و قالوا من اشد منا قوۃ''

''پس عاد زمین میں حق کے بغیر کبر وغرور کرنے لگے اور کہنے لگے کہ کون ہم سے زیادہ قوت رکھنے والا ہے۔ اور پھر عاد کے مکانوں اور محلات کا حوالہ بھی قرآن حکیم میں موجود ہے''۔

''ارم ذات العماد التی لم یخلق مثلھا فی البلاد''

ابن خلدون نے اپنے مطالعۂ تاریخ میں قرآن سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ انہوں نے تاریخ کو مفید فن قرار دیا ہے کیونکہ اقوام گزشتہ کی تاریخ ہمیں بھی اپنے طرزِ فکر اور اندازِ زندگی پر غور کرنے کی دعوت دیتی ہے۔ آثار وقصص کا حاصل اور مدعا عبرت ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار یہی ابن خلدون کی تاریخ نویسی کا مدعا ہے۔ انہوں نے ماضی کا آئینہ خانہ اس لئے سجایا ہے کہ ہم اس میں اپنے خدوخال کو دیکھیں۔ یہ نکتہ انہیں کتاب عظیم (قرآن الحمید) سے حاصل ہوا ہے۔ قرآن اقوام گزشتہ کی روئیداد میں ہماری کہانی پیش کرتا ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں ہمارا ذکر موجود ہے۔

ابن خلدون اور مغرب کے مفکرین کا اکثر موازنہ کیا جاتا ہے۔ ہم ان کے فلسفۂ اجتماع پر نظر ڈالتے ہوئے اس سلسلے میں کچھ عرض کریں گے، مگر یہاں یہ عرض کرنا مناسب ہوگا کہ ابن خلدون نے ان معاملات پر وحی الٰہی، نبوت اور انبیائے کرام کے کردار اور حصے کو مناسب طور پر پیش کیا ہے۔ انسان کی حیات اجتماعیہ کی نقش گری وحی الٰہی کی روشنی میں ہوتی ہے۔

ابن خلدون قرآن حکیم کے تاریخی اشاروں کے ساتھ ساتھ مسلمان حکمرانوں اور فرماں روا خاندانوں کی تاریخ کے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچا کہ جن افراد اور خاندانوں نے حکمرانی کے اصول کتاب مقدس کی تعلیمات کے مطابق اخذ کئے انہیں سرفرازی ملی اور جنہوں نے ان تعلیمات کو نظرانداز کیا وہ ''پست'' ہوئے اور آنے والوں کے لئے نشان عبرت بن گئے۔ صحیح مسلم میں حضرت عمر بن خطاب سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے کہ

اِنَّ اللّٰهَ يَرْفَعُ بِهٰذَا الْكِتَابِ اَقْوَامًا وَّ يَضَعُ بِهٖ اٰخَرِيْنَ

''اللہ تعالیٰ بعض قوموں کو اس کتاب (قرآن) کی بدولت رفعت اور بلند مقام عطا کرتا ہے اور بعض قوموں کو اس کی وجہ سے پست (اور ذلیل) کر دیتا ہے''۔

ابن خلدون کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تاریخ کو انسانی معاشرے کی متنوع صورتوں اور ارتقاء کے ساتھ ہم آہنگ کیا ہے اور یوں اس نے تاریخ اور عمرانیات کو انسانی معاشرے کے مطالعے کے لئے ایک مرکز پر جمع کر دیا ہے اور عمرانیات کی علمی بنیاد ڈالی۔ یہ قرآن مجید کی رہنمائی میں ممکن ہو سکا۔

ابن خلدون کی تاریخ نویسی کی خصوصیات

یہ درست ہے کہ تاریخ نویسی میں ابن خلدون مسعودی، بخاری، طبری اور ابن اثیر وغیرہ سے کچھ اونچا نظر نہیں آتا، تاہم اس کے ساتھ ناانصافی ہوگی، اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ ابن خلدون کی تاریخ نویسی کی بھی چند ایسی خصوصیات ہیں جو اسے دوسرے مورخین سے منفرد و ممتاز کرتی ہیں:

پہلی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے قدما کی طرح واقعات کو سنین کی ترتیب کے مطابق بیان نہیں کیا۔ اس کا واقعات کو بیان کرنے کا عام انداز یہ ہے کہ ہر حکومت اور ہر معاشرے کا الگ الگ تذکرہ کرتا ہے اور اس میں جو جو تبدیلیاں اور انقلابات آئے ہیں صرف انہی کو ضبط تحریر کیا ہے اور ایسا بیان کرتے وقت دوسری حکومتوں اور دوسرے معاشروں کے بیان سے کوئی غرض نہیں رکھتا۔ لیکن واقعات کو سنین کی ترتیب کے مطابق بیان نہ کرنے کی روش میں وہ تنہا نہیں ہے۔ مورخ مسعودی اس سے چار سو سال پہلے پیدا ہوا ہے اور اس نے بھی اپنی تاریخ ''مروج الذہب'' میں بالکل یہی انداز اختیار کیا ہے۔

ابن خلدون کی تاریخ نویسی کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اقوام بربر اور بنو احمر کا حال جس تفصیل اور دلچسپی سے لکھا ہے، وہ کسی اور مورخ کے حصے میں نہیں آیا۔ بلادِ مغرب کی حکومتوں کا جو نقشہ جس ژرف نگاہی سے اس نے کھینچا ہے، یہ آج بھی یکتا و بینظیر ہے اور اس کی افادیت میں کمی نہیں آئی، اور تاریخ کا کوئی طالبعلم جو تاریخ نگار بھی بننا چاہے، اس سے قطع نظر کر کے سچا تاریخ نگار نہیں ہو سکتا۔ ان قبائل و اقوام کے حالات بیان کرنے میں ابن خلدون اس لئے زیادہ قابل اعتبار ہے کہ ان میں وہ خود بھی شریک رہا ہے۔ خوشی کی بات

ہے کہ یورپ کے مستشرقین نے اس کی تاریخ نویسی کی اس خصوصیت کو پوری طرح محسوس کیا ہے۔

ابن خلدون کی تاریخ نگاری کی تیسری خصوصیت اس کی کشادہ دلی، غیر جانب داری اور بے تعصبی ہے۔ اس خصوصیت کا تعلق اس کے مخصوص اسلوب فکر سے ہے جو صرف اسلامی تعلیمات سے پیدا ہوتا اور ابھرتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ابن خلدون جب سپین کے عیسائیوں کے واقعات بیان کرتا ہے تو اس میں اپنی مورخانہ روش کو تنگ نظری اور جنبہ داری سے ہرگز ملوث نہیں ہونے دیتا۔ یہ بہت قابل تحسین بات ہے اور وسیع القلبی کا بہت بڑا ثبوت۔ اس کا اندازہ کرنا ہو تو تھوڑی سی زحمت گوارا کر کے قرون وسطیٰ کے عیسائی مورخین کی لکھی ہوئی تاریخوں پر ایک سرسری نظر دوڑانے سے بھی معلوم ہو جائے گا۔ انہوں نے جب صلیبی جنگوں کے بعد اسلامی تاریخ نگاری پر توجہ فرمائی تو بڑا زہر اگلا، بے پناہ غلط بیانیوں سے کام لیا اور حقائق کو مسخ کرنے کی مذموم کوششیں کیں۔ مستشرق ڈوزی نے ابن خلدون کی اس خصوصیت یعنی بے تعصبی اور کشادہ دلی کی بلند کرداری کی طرف صریح اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ قرون وسطیٰ کے عیسائی مورخین اس قابل نہیں ہیں کہ اس خصوصیت میں ان کو ابن خلدون کے مقابلے میں پیش کیا جا سکے۔

ابن خلدون کی ایک اور امتیازی خصوصیت اس کی معلومات کی ہمہ گیری اور جامعیت ہے، جس کا اظہار اس کی تاریخ "العبر" میں جگہ جگہ نمایاں ہے۔ وہ ایشیا کے علاوہ یورپ کے حالات سے بھی بخوبی واقف ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ انگلینڈ، سکاٹ لینڈ، ناروے اور ڈنمارک جیسے دور افتادہ ممالک بھی اس کے لئے اجنبی نہیں اور تو اور، اس وقت کے مغربی بادشاہوں اور سلاطین سے بھی آشنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایڈورڈ سوم کا ذکر بھی اس کی تاریخ میں آتا ہے اور نیپل کے جونا کا سراغ بھی ملتا ہے۔ معلومات کی ہمہ گیری اور جامعیت و وسعت ابن خلدون کی وہ خصوصیت ہے جس نے اس کو عام مورخین کی صف سے بلند تر کر کے عالمی سطح کے اونچے مورخین کے زمرے میں لا کھڑا کیا ہے۔

ابن خلدون: بانی فلسفۂ تاریخ

تاریخ نویسی میں مذکورہ بالا امتیازی خصوصیات سے بہرہ مند ہونے کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ اس کی اصل شہرت فلسفۂ تاریخ کے بانی مبانی کی حیثیت سے ہے اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے ہے کہ جس نے دنیا میں فلسفۂ اجتماع یعنی عمرانیات کی باقاعدہ داغ بیل ڈالی۔ امام عمرانیات کی حیثیت سے اس کا ذکر آگے آئے گا، یہاں ہمیں یہ دیکھنا پرکھنا ہے کہ فلسفۂ تاریخ میں اس کا کیا مقام ہے؟

عصر حاضر کا، بین الاقوامی شہرت کا مالک مورخ ٹائن بی لکھتا ہے: "جہاں تک فلسفۂ تاریخ کا تعلق ہے، عربی لٹریچر ایک ہی شخص کے نام سے روشن ہے اور وہ ہے ابن خلدون۔ پوری مسیحی دنیا اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی، حتیٰ کہ افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن بھی اس خصوصیت میں اس کے ہم پایہ نہ تھے"۔

ابن خلدون سے پہلے تاریخ کا مفہوم صرف یہ تھا کہ اس میں گزشتہ اقوام کے حالات مذکور ہیں، لیکن کیا ان حالات و واقعات کے پس منظر میں، اور ان کی تہ در تہ کیفیات و تغیرات میں کوئی فلسفۂ حیات بھی پنہاں ہے، کیا کچھ قواعد و ضوابط اور کچھ کسوٹیاں بھی ہیں جن سے کہ حالات کی صحت و عدم صحت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے؟

یہ اس اہم سوال پر سب سے پہلے جس مفکر نے غور کیا، وہ ابن خلدون ہے، جس نے اپنی تخلیقی اپج اور جدت طبع سے تاریخ کے دھندلکوں کو روشنی میں لانے کی تدبیر معلوم کی۔ اس نے دیکھا کہ جب فقہ، جو معاشرے کے ظاہری تشکیل کرتی ہے، تو اس کے پیچھے بھی کچھ اصول ہیں جن کی بناء پر نہ صرف زمانہ حال کے مطابق مسائل کا استخراج و استنباط ہو سکتا ہے، بلکہ مستقبل کے بارے میں بھی طے کیا جا سکتا

ہے کہ ان کی شکل و صورت کیا ہو، تو کیوں نہ تاریخ کی کڑیاں بھی علت و معلول کے قدرتی سلسلے کے ساتھ باہم اس طرح وابستہ ہوں کہ ان کی بنیاد پر ماضی سے حال کو جانچا جا سکے اور حال سے مستقبل کے متعلق پیشین گوئی کی جا سکے۔ چنانچہ اس سلسلے میں اس کا یہ مشہور قول ہے: ''ماضی مستقبل سے اس طرح مشابہ ہے جیسے پانی کا ایک قطرہ دوسرے قطرے سے''۔

فلسفۂ تاریخ کے بانی مبانی کی حیثیت سے ابن خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ صرف نقل در نقل پر بھروسہ نہیں کرتا اور کسی واقعے کو محض اس بناء پر تسلیم نہیں کرتا کہ اس کو روایت کے انداز میں بیان کیا گیا ہے اور اس کا سلسلۂ رواۃ لائق اعتماد ہے، بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ معاشرہ ایک مجموعی ''کل'' ہے اور ہر عہد ایک اکائی ہے جس کا ایک مخصوص سیاسی و اقتصادی مزاج ہے اور متعین تقاضے ہیں، اس لئے جب کوئی واقعہ حکایت و روایت کے انداز میں ہم تک پہنچے تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس دور کے تمام تقاضوں پر مکمل غور و فکر کریں اور پھر اس کا فیصلہ کریں کہ آیا یہ ان تقاضوں کے مطابق ہے یا منافی۔ گویا کسی ایک واقعے کی صحت و عدم صحت کو جانچنے کے لئے صرف رواۃ کے صدق و کذب پر بحث کرنا کافی نہیں، بلکہ اس پر کئی دوسرے پہلوؤں اور سمتوں سے بھی غور ہونا چاہیئے کہ کیا یہ ان اعتبارات سے اس لائق ہے کہ اس کو معتبر و مستند سمجھ کر تسلیم کیا جائے۔ ابن خلدون نے اس قسم کی کئی مثالیں بیان کی ہیں جن میں اس اصول کو مدنظر نہ رکھنے کی وجہ سے بڑے بڑے مورخین نے ٹھوکر کھائی ہے۔ یہاں چند مثالوں کا حوالہ پیش کیا جاتا ہے۔

پہلی مثال: بنی اسرائیل سے متعلق مبالغہ آرائی

مثلاً سعودی اور بعض دوسرے مسلمان مورخین نے بنی اسرائیل کے متعلق یہ قصہ تفصیل سے بیان کیا ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ نے ان سب لوگوں کا میدانِ تیہ میں شمار کیا، جن کی عمر بیس سال کے قریب تھی اور جو قومی خدمات کی صلاحیت رکھتے تھے، تو معلوم ہوا کہ ان کی تعداد چھ لاکھ ہے۔ اس نکتے پر ابن خلدون نے اپنے مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں چند اعتراضات قائم کیے جن کی تفصیل یہ ہے:۔

کیا اتنی بڑی تعداد میں فوج رکھنا حضرت موسیٰؑ کے لئے ممکن بھی تھا؟ کیونکہ فوج کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر ملک کے لئے فوج کا وجود ضروری ہے، مگر اسی قدر جس سے کہ دفاع کی ضرورتیں پوری ہوتی ہوں اور ملک کی معاشی حالت اس کو برداشت کر سکے، لہٰذا دریافت طلب امر یہ ہے کہ کیا مصر و شام کے مالی ذرائع اس زمانے میں ایسے تھے کہ اتنی بڑی فوج کے بے پناہ مصارف پورے کر سکتے۔

دوسرا لائق غور نکتہ یہ ہے کہ ایرانیوں کی طاقت بہرصورت بنی اسرائیل سے زیادہ تھی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ بخت نصر نے جب بنی اسرائیل پر حملہ کیا اور یروشلم کی اینٹ سے اینٹ بجا دی، تو کوئی اسرائیلی فوج اس کی مزاحمت نہ کر سکی۔ یہ ایرانی جب اس طاقت و قوت کے ہوتے ہوئے بھی قادسیہ کے تاریخی معرکے میں ایک لاکھ بیس ہزار سے زیادہ فوجی میدان میں لا سکے تو حضرت موسیٰؑ کے لئے کیونکر ممکن تھا کہ اتنی بڑی فوج کی ضروریات کو پورا کر سکیں۔

چھ لاکھ بڑی فوج رکھنے کی صحت میں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ اگر فوج زیادہ ہو گی تو اسی نسبت سے اقتدار و سطوت کے دائرے بھی وسیع ہوں گے، لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اسرائیلی شام و حجاز سے آگے نہ بڑھ سکے۔

لڑائی اور جنگ کے نقطۂ نظر سے بھی یہ صحیح نہیں۔ اتنی بڑی فوج کو میدان جنگ میں اتارنا اور ان پر ضبط و قابو رکھنا محال ہے۔

تولید و تناسل کے قدرتی تقاضے بھی اس مبالغہ آرائی کی تائید نہیں کرتے، کیونکہ حضرت موسیٰؑ اور اسرائیل میں صرف چار پشتوں کا فرق ہے۔ اتنے قلیل عرصے میں کسی نسل کا اتنا بڑھ اور پھیل جانا قطعی ناقابل اعتبار ہے۔ اسرائیلیات میں حضرت سلیمانؑ کے عساکر کی

تعداد بارہ ہزار مذکور ہے، حالانکہ یہ بنی اسرائیل کا وہ دور ہے جسے ان کا سب سے کامیاب، خوشحال اور زرین دور کہا جاتا ہے، کیونکہ جتنا عروج انہیں اس دور میں ہوا، پھر کبھی نہ ہوا۔ جب عین زمانہ عروج اور عنفوان شباب میں فوج کی تعداد بارہ ہزار سے آگے نہ بڑھ سکی تو حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں چھ لاکھ کیونکر ہو سکتی ہے؟

دوسری مثال: تبابعہ کی تگ و تاز

تبابعہ کی تگ و تاز سے متعلق قریب قریب تمام مورخین نے لکھا ہے کہ وہ یمن سے لے کر افریقہ تک پھیلے ہوئے تھے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یمن کے ملوک کی بے پناہ فوجیں واقعی افریقہ اور بربر کے دور دراز علاقوں تک پہنچی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یمن و افریقہ کے درمیانی علاقوں میں رہنے بسنے والے جری اور بہادر قوموں سے بھی ان کی مڈبھیڑ ہوئی ہوگی۔ انہیں جنگجو عمالقہ کا سامنا بھی کرنا پڑا ہوگا۔ کنعانیوں سے بھی دوچار ہونا پڑا ہوگا۔ اسی طرح قبطیوں سے بھی مصر میں جنگ کی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی اور حسب دستور و قاعدہ فوج کی غذائی ضروریات کے تحت ان علاقوں میں تاخت و تاراج کے مواقع بھی میسر آئے ہوں گے۔ اگر یہ سب امکانات درست ہیں تو تاریخ کے اوراق اس بارے میں کیوں خاموش ہیں اور کیوں ان متعلقہ اقوام کی معرکہ آرائیوں کا اس میں مذکور نہیں؟

تیسری مثال: نوع انسانی کی جسمانی حالت

موجودہ نسل انسانی کے متعلق یہ ہمہ گیر غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ یہ اپنے اسلاف سے جسمانی و فکری اعتبار سے کہیں کم ہے۔ ذہن میں یہ شبہ کیونکر ابھرا؟ اس ضمن میں ابن خلدون کی توجیہ دوسرے مورخین سے مختلف ہے۔

پچھلی اقوام کی دیوہیکل عمارات، بلند و بالا قلعے اور اونچی اونچی فصیلیں اور عظیم الشان شکستہ ایوانوں سے بعض لوگوں نے یہ اندازہ لگایا کہ شاید ان کے بنانے والے جسمانی طور پر ہم سے بہت زیادہ مضبوط و توانا اور قد و قامت میں ہم سے کہیں بڑھ کر تھے، حالانکہ ان میں اور ہم میں جسم کی ساخت اور قوت و مضبوطی کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔ بات یہ ہے کہ جو بڑی بڑی فلک بوس عمارتیں ہمیں نظر آتی ہیں اور جن کشادہ اور استوار ایوانوں کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، وہ چند اشخاص کی قوت اور ہنرمندی کا نتیجہ نہیں، بلکہ وہ نتیجہ ہے اس بات کا کہ ان کی تعمیر میں خود حکومت و دولت نے حصہ لیا ہے، اور یہ اصول اور قاعدے کی بات ہے کہ جو قوم جتنی بڑی ہوگی اور اس کی حکومت کے دائرے جتنے وسیع ہوں گے، اسی نسبت سے اس کی عمارات اور آثار میں عظمت اور بلندی ہوگی۔ کیونکہ اسی نسبت سے کام کرنے والے ہاتھ آگے بڑھ جائیں گے اور اسی نسبت سے مل جل کر کسی منصوبے کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی صلاحیت ترقی پذیر ہو جائے گی۔

چوتھی مثال: کیا عمالقہ دیوقامت تھے؟

عمالقہ کا دیوقامت بھی اسی طرح کی ایک غلط فہمی ہے اور اسی سلسلے کی عجیب و غریب کڑی۔ عوج بن عناق کا قصہ ہے کہ یہ آدمی بہت قد آور تھا اور اس حد تک لمبا تھا کہ جب اسے بھوک ستاتی تو سمندر میں ہاتھ ڈال کر بلاتکلف مچھلی پکڑ لیتا اور جب بازو اوپر کو اٹھاتا تو سورج کی گرمی سے اس کو بھون کر کھا لیتا۔ یہ تاریخی عجوبہ یا دیومالائی کہانی کہاں تک صحیح ہے؟ ابن خلدون اس قصے کا تنقیدی جائزہ لیتا ہے، وہ کہتا ہے:

"یہ لوگ انسانی حالات سے تو ناواقف ہیں ہی، لیکن کیا ان کو معلوم نہیں کہ ستاروں کے بارے میں ان کا علم اور بھی سطحی ہے۔ یہ اپنی غلط علمی اور غلط فہمی سے یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ شاید کرۂ نار واقعی کرۂ نار ہے اور وہ آگ کا ایک دہکتا ہوا گولہ ہے۔ ہم جتنا اس کے قریب ہوں گے، اتنی ہی زیادہ

تپش محسوس کریں گے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سورج کی شعاعوں میں جو گرمی پیدا ہوتی ہے، وہ اس وقت ابھرتی ہے، جب وہ سطح زمین سے ٹکرا کر منعکس ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر آپ ایسی جگہ چلے جائیں جہاں ٹکراؤ اور انعکاس اتنا قریب نہیں ہے تو بجائے گرمی کے وہاں سردی محسوس ہونے لگے گی"۔

عمالقہ کی دیو قامتی اور غیر معمولی قوت و طاقت کا بھرم ابن خلدون یوں کھولتا ہے: "اس سلسلے میں فیصلہ کن تاریخی حقیقت یہ ہے کہ کیا عمالقہ وہی قوم نہیں جن کو بنی اسرائیل نے شکست دی اور آہستہ آہستہ شام کا پورا علاقہ ان کے چنگل سے چھڑا لیا۔ بنی اسرائیل ان کے معاصر ہیں اور جنگ میں ان سے زیادہ قوی ثابت ہوتے ہیں۔ پھر کیا یہ بات قرین قیاس ہے کہ اس طرح کی دو معاصر قوموں میں، جن میں ایک فاتح ہو اور دوسری مفتوح، جسمانیات کے لحاظ سے اتنا بڑا تفاوت پایا جاتا ہو۔ ممکن ہے کہ اس سلسلے میں بنی اسرائیل کے قدو قامت کو بھی بڑھا چڑھا کر بیان کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ عمالقہ سے بھی زیادہ قد آور ہوں۔ اس شبے کا جواب بہت آسان ہے۔ بیت المقدس کے ان مختلف ابواب اور دروازوں پر غور کیجئے جواب بھی موجود ہیں۔ بلاشبہ ان کو وقتاً فوقتاً بدلا گیا ہے، لیکن ان کی اصلی ہیئت اور بلندی کو تو بہر حال محفوظ ہی رکھا گیا ہوگا۔ جب اصل حقیقت یہ ہے کہ یہ معمول کی اونچائی رکھتے ہیں تو ان میں سے گزرنے والے غیر معمولی اونچائی کے مالک کیونکر ہو سکتے ہیں۔"

ابن خلدون کی اس وضاحت کی تائید اثریات کی موجودہ تحقیقات سے بھی ہوتی ہے۔ کئی ہزار سال پہلے کے جو انسانی ڈھانچے برفوں اور غاروں میں دبے ہوئے ملے ہیں، ان سے قطعاً اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ ہمارے اسلاف قدوقامت کے اعتبار سے ہم سے بڑے تھے یا ان کی جسمانی قوتیں ہم سے زیادہ تھیں۔ اس ضمن میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کچھ نسلیں، جیسا کہ آج کل بھی ہے، کچھ نسلوں سے زیادہ طاقتور اور زور آور تھیں۔ ایسا تفاوت نسلی اور جغرافیائی اعتبار سے چونکہ ممکن ہے، اس لئے ناقابل انکار نہیں۔

غرض واقعات کی چھان بین اور تحقیق و جستجو میں ابن خلدون کا تصور اور نظریہ زیادہ حقیقت پسندانہ ہے اور اس کا یہ کہنا صحیح ہے کہ کوئی ایک واقعہ دراصل ایک ہی واقعہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے کئی اور پہلو بھی ہوتے ہیں اور کسی روایت کی چھان بین کرتے وقت یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ ان تمام پہلوؤں کے مدنظر، آیا اس روایت کی تصدیق کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

طریق استناد کا فرق

یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ ہو جانا چاہیئے۔ ابن خلدون چونکہ مذہبی آدمی ہے، اور اس کی تربیت قدرتاً دینی انداز اور دینی ماحول میں ہوئی ہے، اس لئے وہ ان تمام روایات پر پختہ ایمان رکھتا ہے جو مذہبی نظام کی تشکیل کرتی ہیں اور جن سے ہماری فقہی اور عملی زندگی کا ڈھانچا تیار ہوتا ہے۔ چنانچہ "مقدمہ" میں اس نے اس بات کی تصریح کی ہے۔ وہ جب روایات پر تنقید کرتا ہے تو عموماً اس کے سامنے وہی تاریخی روایات ہوتی ہیں جن کا تعلق کسی تہذیبی اور ثقافتی واقعے اور اس کے ظہور سے ہے، مسائل و فروع سے نہیں، کیونکہ مسائل و فروع کے اثبات کا اس کے سوا اور کوئی طریق ہی نہیں کہ روایت پر اعتماد کیا جائے اور محدثین نے جرح و تعدیل کے جو پیمانے ٹھہرائے ہیں، ان کو بہر حال مانا اور تسلیم کیا جائے۔

ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ دو محوروں کے گرد گھومتا ہے۔ ایک یہ کہ تاریخ میں بھی اسی طرح تعلیل و استنباط کا قاعدہ ملتا ہے جس طرح کہ فقہ میں، اور دوسرے یہ کہ واقعات کی تصحیح کے لئے مجرد روایات پر اعتماد کر لینا ضروری نہیں، بلکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس عہد کے تمدنی، معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کا بھی جائزہ لیا جائے اور جب تک اس طرح کے تمام متعلقہ پہلوؤں کی توجیہ نہ ہو جائے،

واقعے کی صحت پر یقین نہ کیا جائے۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ اصول صحیح ہے اور اس لائق ہے کہ اس پر کامل بھروسہ کیا جائے؟

ڈاکٹر عنایت اللہ صاحب اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش میں لکھتے ہیں: ''جہاں تک انسانی تاریخ میں تحلیل کے قاعدوں کو ماننے کا تعلق ہے، اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ تاریخ کا ایک ہی بہاؤ ہے اور ایک ہی سمت ہے جس کی طرف یہ اضطرار کی صورت میں رواں دواں ہے، اس لئے ماضی کی رفتار سے حال کی چال کا اندازہ کیا جا سکتا ہے اور حال سے آنے والی منزلوں کی نشاندہی ممکن ہے۔ ممکن ہے کہ یہ درست ہو، لیکن اس مفروضے کو ماننے میں سب سے بڑی دشواری یہ حائل ہے کہ ابن خلدون خود اس جبریت پر پوری طرح قائم نہیں رہتا، کیونکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ شخصیتیں تاریخ کے مزاج کو بدلنے میں بڑی حد تک موثر ثابت ہوتی ہیں چنانچہ اس کا کہنا ہے:

''قومیں مختلف سیاسی کروٹیں بدلتی رہتی ہیں اور ہمیشہ ایک ہی حالت پر نہیں رہتیں، ان کے مزاج، رسوم اور روایات ان تبدیلیوں سے تنا متاثر ہوتے ہیں کہ گویا بالکل ایک نئی قوم معرض وجود میں آ گئی ہے''۔

''اب اگر یہ مفروضہ صحیح ہے کہ سیاسی کروٹوں اور تبدیلیوں سے قوم کی نفسیات اور مزاج تک بدل جاتا ہے اور کسی ایک شخصیت کی قوت رادی سے قوموں کے تہذیبی و تمدنی تصورات میں اس درجہ فرق آ جاتا ہے کہ وہ قوم بالکل ہی جدید قوم کا قالب اختیار کر لیتی ہے تو یہ نظریہ کہاں تک صحیح رہا کہ تاریخ کا بہاؤ متعین ہے اور اس کی سمتیں پہلے سے مقرر اور منضبط ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اس میں صحت کا عنصر صرف اس حد تک ہے کہ وہ واقعات و اسباب، جو ایک قوم کے عروج و زوال کا سبب ہو سکتے ہیں، وہی دوسری قوم کے ارتقاء و زوال پر منتج ہو سکتے ہیں، اس سے زیادہ نہیں اور اگر مورخ ان اسباب و عوامل کو پالیتا ہے تو یہی بہت ہے۔

''واقعات کی جانچ پرکھ کے لئے دوسری کسوٹی پر ڈاکٹر طہٰ حسین مصری کا اعتراض یہ ہے کہ اگر ایک واقعے کو روایت کے انداز سے نہ مانا جائے تو دوسرے پہلوؤں کی تصدیق یا تصحیح بھی تو روایت ہی کی رہین منت ہے، ان کو پیمانہ اور معیار کس بناء پر ٹھہرایا جائے؟''

''بہرحال اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دو اصولوں اور کسوٹیوں سے واقعات کی زلفِ مقصد کو سلجھانے میں بڑی مدد ملتی ہے اور خود مختلف روایات میں بھی ایسا مواد موجود ہوتا ہے کہ جس سے واقعات کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے''۔

ان دو اصولوں اور کسوٹیوں کے علاوہ وہ کون سے عوامل ہیں جن سے تاریخ میں تحریف واقع ہوتی ہے۔ ابن خلدون نے ان عوامل کا بھی تعین کیا ہے اور وضاحت سے بتایا ہے کہ مورخ کے لئے کہاں کہاں ٹھوکر کھانے کا احتمال ہے۔ اس کے نزدیک پہلا عامل تشیع اور تحزب کا ہے، یعنی جب ایک شخص جو مثلاً بنو امیہ کے حامیوں میں سے ہے تو اس سے یہ توقع نہیں کی جائے گی کہ وہ ان واقعات کو دیانتداری سے بیان کرے گا، جن سے کہ اس کے ممدوحین پر حرف آتا ہو۔ یا ایک آدمی جو عباسیوں کا طرفدار ہے تو وہ بنو امیہ کے محاسن اور خوبیوں کو اجاگر نہیں کرے گا۔

اس سلسلے میں محدثین نے جرح و تعدیل کی جو شرائط بیان کی ہیں وہ بہت ہی اہم اور قابل قدر ہیں۔ ان میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ روایات کے متن پر اعتبار کرنے سے پہلے رواۃ اور ناقلین کے مخصوص عقائد کو دیکھ لیا جائے اور اس چیز کو ملحوظ رکھا جائے کہ ان روایات میں ان کے اپنے جماعتی اور گروہی خیالات و آراء کی جھلک تو نہیں ہے، اور ان کی متعین عصبیتوں نے واقعات و حقائق کا چہرہ تو مسخ نہیں کر ڈالا ہے۔

دوسرا سبب وضع و تحریف کا یہ ہو سکتا ہے کہ صرف نقل پر، توہمات و قیاسات کی بناء پر، اعتماد کیا جائے، اور یہ نہ دیکھا جائے کہ دوسرے امکانات و قرائن کیا کہتے ہیں۔ آیا ان سے بھی واقعے کی تائید ہو پاتی ہے یا نہیں۔ سلاطین اور امرا کے ساتھ قربت و خوشامد سے پیش آنا بھی وضع و تحریف پر آمادہ کر سکتی ہے۔

سب سے زیادہ گمراہی میں ڈالنے والی بات یہ ہوتی ہے کہ ناقل احوال کی تطبیق سے ناواقف ہو اور یہ نہ جانتا ہو کہ جس واقعے کو وہ بیان کر رہا ہے، اس کا تعلق اس وقت کے حالات، طبیعت اور تقاضوں کے مطابق بھی ہے یا نہیں۔

(3)

ابنِ خلدون...... امام عمرانیات

ابن خلدون کو عمرانیات کا امام اور بانی قرار دینے سے پہلے، اس امر پر کچھ ضروری اور بنیادی معلومات کا حصول لازمی ہے کہ عمرانیات کیا ہے؟

عمرانیات ایک جدید علم ہے اور اس کی عمر کچھ زیادہ نہیں۔ یوں سمجھیے کہ دو صدی کا عرصہ ہوتا ہے کہ مغربی فلاسفر اور مفکرین نے اس پر باقاعدہ غور و خوض کرنا شروع کر دیا اور اس کے اصول و فروع کی نشان دہی کی۔ سب سے پہلے سوشیالوجی (Sociology) کی اصطلاح اگسٹ کومٹ کی تحریروں میں ملتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی مقررہ تعریف آخری، قطعی اور جامع ترین تعریف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون نے زیادہ وضاحت، قطعیت اور تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور زیادہ عمدگی اور خوش اسلوبی سے اس کے اصول و مبادیات کو واضح کیا ہے۔

عمرانیات اگرچہ مدون و مرتب صورت میں ایک جدید علم ہے۔ اسے علم اجتماع کہا جاتا ہے، اور اس جہت سے اجتماع کے مسائل پر غور و خوض تو اس وقت سے شروع ہو گیا تھا جب سے کہ انسان نے اپنی ذات کے علاوہ دوسرے انسانوں کے بارے میں بھی سوچنا شروع کیا۔ گویا علم اجتماع کی حیثیت سے عمرانیات کی تاریخ بہت پرانی ہے۔

یونان قدیم میں جن دانشور لوگوں کی حکیمانہ کوششوں سے اس موضوع کے بعض گوشوں پر روشنی پڑی، ان میں پہلا نمبر مناظرہ و مباحثہ کرنے والے سوفسطائی مفکرین کا ہے۔ ان کی پھیلائی ہوئی تشکیک نے معاشرے کے گرد لپٹی ہوئی تہوں کو کھرچا اور آزادانہ سوچ بچار کی طرح ڈالی۔ چنانچہ افلاطون اور اس کے شاگرد رشید ارسطو نے جو بعض فلسفیانہ دستاویزیں چھوڑی ہیں، ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں رسم و رواج، جنسی تعلقات، ازدواجی زندگی، معاشرتی مراتب میں فرق، دوستی، محبت، نفرت اور مختلف طبقوں او گروہوں میں تقسیم کار وغیرہ ایسے مسائل موجود ہیں جن پر کھل کر بحث کی گئی ہے۔

عمرانیات کے زاویہ نظر سے یونانی فکر میں زبردست خامی یہ رہ گئی کہ یہ لوگ معاشرے کو ایک الگ اور منفرد وحدت کی حیثیت میں نہ دیکھ سکے، بلکہ اس کے برعکس ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جو کچھ ہے، بس ریاست ہی ہے۔ لہٰذا تمام عمرانی (اجتماعی و معاشرتی) مسائل کو ریاست کے تابع رہنا چاہیئے اور سیاسی و ریاستی مصلحتوں کی روشنی میں ان پر غور ہونا چاہیئے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جب ارسطو کے سامنے یہ سوال پیش ہوا کہ ریاست کے قانون میں فلسفیانہ نقطہ نظر سے تبدیلی ہونی چاہیئے تو اس نے اس میں حصہ لینے سے انکار کر دیا، کیونکہ وہ اس کے نظم و نسق سے پوری طرح متفق نہیں تھا۔ یوں عمرانیات کو بجائے خود ایک جداگانہ علم اور فن تسلیم نہ کرنے اور معاشرتی و اجتماعی مسائل پر آزادانہ غور و فکر نہ کرنے کا یہ انجام ہوا کہ دورِ قدیم میں یہ ضروری اور مفید علم، علم کی حیثیت اختیار نہ کر سکا اور اس کے اصول و مبادیات مقرر و متعین نہ ہو سکے۔

قدیم ہندی ادبیات میں بھی معاشرے کے مسائل پر گہرے اور تفصیلی غور وفکر کا سراغ ملتا ہے، لیکن ہندوؤں کی ذات پات کی غیر قدرتی تقسیم ایسی ہے کہ جس کے ہوتے ہوئے کسی صالح اور ترقی پذیر عمرانیات (علم معاشرت) کے ابھرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

چین میں کنفیوشس، ارسطو کی طرح، انسان سے متعلق یہی تصور رکھتا ہے کہ یہ اجتماعی حیوان (Social Animal) ہے اور اس کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ سب کے ساتھ مل جل کر رہے، لیکن اس کا تصور اجتماع اس قدر محدود اور سمٹا ہوا ہے کہ اس سے عمرانیات کو سمجھنے اور سلجھانے میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ کنفیوشس یہ نہیں بتا سکا کہ معاشرے کی تشکیل و تعمیر کیونکر ہوتی ہے اور وہ کون سے قواعد اور قوانین ہیں جو معاشرے کو چلاتے اور ضبط و نظم میں رکھتے ہیں یا قومیں کس طرح صفحۂ ہستی پر ابھرتی اور مٹتی ہیں۔ معاشرے اور معاشرتی زندگی سے متعلق اس کا نقطۂ نظر بہت سادہ ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اصل عمرانی رشتہ فرد اور فرد کے درمیان والدین کا ہے، میاں بیوی کا ہے اور دوست دوست کا ہے۔ اس لئے ریاست کو بھی اسی رشتے پر قیاس کرنا چاہیئے کہ یہ بھی ایک کنبے اور خاندان کی طرح ہے۔ لہٰذا اس میں باہم خیر سگالی اور ایک دوسرے کے لئے ایثار پیشگی ہی انسانی قدر ہے جس سے اس کے حقوق و فرائض کا تعین ہو سکتا ہے۔ کنفیوشن کا یہ نظریہ اخلاقی اور متصوفانہ ہے، معاشرتی اور عمرانی نہیں ہے۔

ابن خلدون فلسفہ تاریخ کا بانی ہے یا عمرانیات کا؟

یہ سوال عصرِ جدید کے اکثر ماہرین عمرانیات اور مفکرین نے اٹھایا ہے۔ اس امر میں تو سب متفق ہیں کہ ابن خلدون پہلا شخص ہے جس نے عمرانیات کی اساسات ''واضح طور پر'' مقرر و متعین کیں، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ وہ عمرانیات کا بانی بھی ہے۔ اس کا اصل موضوع عمرانیات نہیں، فلسفہ تاریخ ہے اور اس پر اس کو فخر و ناز بھی ہے۔ عمرانیات کے مباحث تو ''مقدمہ'' میں محض اضطراراً آ گئے ہیں، بعض فلسفہ تاریخ کی بنیادی باتوں کے ضمن میں اس نے جو تنقیدی تصورات پیش کئے ہیں، ان کو مستحکم ثابت کرنے کے لئے عمرانی مباحث کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ مستقل بالذات حیثیت سے عمرانیات کو اپنا موضوع ٹھہرا کر ابن خلدون معاشرتی زندگی کی پیچیدگیوں کو حل نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ مصر کے جدید عہد کے مورخ ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اس امر میں شبے کا اظہار کیا ہے کہ آیا اس کا شمار ایک ماہر عمرانیات کی حیثیت سے بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ اس شبے میں ڈاکٹر صاحب کو حق بجانب قرار دینا مشکل ہے، کیونکہ دیکھنے کی چیز یہ نہیں ہے کہ یہ مباحث و مسائل کس ترتیب اور مناسبت سے اس کے قلم سے نکلے ہیں اور ''مقدمہ'' کی زینت بنے ہیں، بلکہ دیکھنا یہ چاہیئے کہ خود علم وفن کے نقطۂ نظر سے ان کی کیا اہمیت ہے؟

یونانی فلاسفہ کی کتنی ہی تحریریں ایسی ہیں کہ ان میں علوم وفنون کا اچھا خاصا ذخیرہ موجود ہے، یعنی بیک وقت کہیں ان میں دیو مالائی قصے مذکور ہیں، کہیں مابعدالطبیعیات کے مسائل اجاگر ہوئے ہیں۔ کہیں اخلاق پر بحث ہے، اور کسی کسی جگہ نفسیات و سیاسیات سے متعلق تفصیلات ہیں، اور لطف یہ ہے کہ ان سب کو ایک ہی سیاق میں بیان کیا گیا ہے، کیونکہ ان کے زمانے میں علوم وفنون کی جداگانہ سرحدیں متعین نہیں ہوئی تھیں اور علوم میں تخصص کا رواج نہیں ہوا تھا۔ علاوہ ازیں علوم مختصر اور محدود تھے اور ان کے غور وفکر کے گوشے اتنی وسعت اور اتنا پھیلاؤ نہیں رکھتے تھے کہ ان کا الگ الگ ذکر کیا جاتا۔ اس کے باوجود یہ اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ ان تمام مسائل کی بحث میں ان

کا ایک مقام ہے اور ان کی امامت و پیش روی ان مسائل میں مسلم ہے۔ یہ اگر حقیقت ہے تو پھر بقول مولانا محمد حنیف ندوی: ''ابن خلدون کو تنہا اتنی کڑی سزا کیوں دی جائے کہ چونکہ اس نے عمرانیات کی ان اصطلاحوں میں گفتگو نہیں کی جو اس کے کئی سو سال بعد مدون ہوئیں اور خود کو عمرانی مباحث کے لئے مخصوص نہیں کیا، اس لئے اسے ان علماء و ماہرین کی صف میں شامل نہ کیا جائے جنہوں نے علی الخصوص انسانی معاشرے کو اپنے غور وفکر اور قلم کا موضوع قرار دیا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابن خلدون تو اپنے آپ کو محض فلسفۂ تاریخ کے بانی کی حیثیت سے پیش کرے اور بعد میں جب علوم وفنون کی گرہیں کھلیں اور تعین وصراحت کا دور آئے تو اسے عمرانیات میں بھی اسی درجہ ورتبہ کا مستحق ٹھہرایا جائے جس درجے کا استحقاق وہ تاریخ میں رکھتا ہے''۔

عمرانیات کے مبادی اصول

معاشرہ کیونکر معرض ظہور میں آتا ہے اور کس طرح ریاست کے قالب میں بدلتا ہے؟

ابن خلدون کی توجیہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ جہاں تک معاشرے کی تشکیل کا سوال ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ دو بنیادی تقاضے ہیں جو افراد کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتے ہیں۔

پہلا تقاضا انسان کی وہ فطرت ہے جو اسے مل جل کر رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جو ارسطو نے کہی تھی کہ انسان مدنی الطبع (معاشرتی حیوان) ہے، کیونکہ اس کی ضروریات ایسی ہیں اور اس کی احتیاطیں اس ڈھب کی ہیں کہ یہ تنہا اس کے بس کا روگ نہیں کہ ان سب سے نمٹ سکے۔ مثلاً کھانا ہی لیجئے۔ یہ پہلی اور بنیادی انسانی ضرورت ہے، لیکن اناج یہ خود بوئے گا اور خود آٹا گوندھے گا اور پکائے گا؟ یقیناً نہیں۔ ان سب کاموں کے لئے اسے الگ الگ خدمات کی ضرورت ہے۔ پھر اس سے بھی پہلے اس کو آلات زراعت تیار کرنا ہوں گے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ایک لقمہ حلق میں اتارنے کے لئے انسان کو بڑھئی، لوہار اور مزارع کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہی اجتماعیت کی پہلی اینٹ ہے کہ انسان فطرتاً یہ محسوس کرے کہ وہ اس دنیا میں تنہائی اور عزلت گزینی کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ یہاں ابن خلدون کا یہ فقرہ بہت دلچسپ اور نکتہ آفرین ہے کہ ''انفرادی زندگی دراصل حیوانات کا حصہ ہے''۔

عمرانیات یا معاشرت کی دوسری بنیاد دفاعی ضروریات ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حیوانات کو اللہ تعالیٰ نے ایسی کھال بخشی ہے اور اسے سینگ اور ناخن دیئے ہیں کہ ان سے یہ اپنے آپ کو حریف درندوں کے حملوں سے بچا سکتا ہے، لیکن انسان ان دفاعی آلات سے محروم ہے جو قدرت براہ راست عطا کرتی ہے۔ لہٰذا اسے ایسے گروہ کی ضرورت پڑی جو اس سلسلے میں وقتاً فوقتاً اس کی مدد کر سکے اور اس کی زندگی کو نسبتاً زیادہ محفوظ ٹھہرا سکے۔ جب معاشرہ فطرت اور دفاعی ضروریات کے پیش نظر اجتماعیت کے اس موڑ تک پہنچ جاتا ہے کہ مل جل کر رہے تو اب آپس میں اختلافات ابھرنا شروع ہوتے ہیں۔ اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ بغیر کسی قانون قاعدے کے معاشرہ اپنے فطری تقاضے پورے نہیں کر سکتا، لہٰذا یہاں سے حکومت و ریاست کی احتیاج محسوس ہوتی ہے جو افراد کو ان کی چیرہ دستیوں سے باز رکھے اور حق و عدل قائم کرے۔ ابن خلدون اس احتیاج کو بھی فطری ٹھہراتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس طرح بعض حشرات الارض میں اطاعت اور نظم ونسق کی پیروی کا قدرتی جذبہ موجود ہے، اسی طرح انسان بھی ایک نظام اطاعت کا دل سے قائل ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حشرات الارض کی اطاعت بہ تقاضائے جبلت ہوتی ہے اور انسان کی بہ تقاضائے عقل و تدبر۔

ابنِ خلدون کا فلسفۂ اجتماع

معاشرے یا اجتماع کے علم کا جدید نام عمرانیات ہے۔ عمرانیات کے اصول و نظریات کی تدوین میں ابن خلدون یورپ کے تمام جدید مفکرین اور مصنفین کا پیشرو ہے۔ اس میدان میں اس سے قبل سوائے یونانی فلاسفہ کے کسی نے قدم نہیں رکھا۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ اس کا ''مقدمہ'' جس میں عمرانیات کی بنیاد ڈالی گئی ہے، اس کی ''تاریخ العبر'' سے کہیں اونچے مقام کا حامل ہے۔ ابن خلدون کے ''مقدمہ'' نے ہم اہل مشرق اور بالخصوص اہل اسلام کے مقابلے میں اہل مغرب کی توجہ اور دلچسپی کو اپنی طرف مائل کیا، کیونکہ حقیقی معنی میں وہ اپنے مفہوم اور انداز بیان کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب ہے۔ اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے وہ ایک مرتب و منظم شے ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم فوائد اور جدید مباحث پر مشتمل ہے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مغربی افریقی فلسفی جدید علم اجتماع کا بانی ہے۔ پروفیسر محمد لطفی جمعہ نے ابن خلدون کے فلسفۂ اجتماع پر اپنے ایک فاضلانہ مقالے میں روشنی ڈالی ہے جس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین نے کیا ہے۔ اس مقالے میں پروفیسر صاحب رقم طراز ہیں۔

''ابن خلدون نے ظواہر مدنیت کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ظواہر خارجی اور ظواہر داخلی۔ ظواہر خارجی سے اس کی مراد ظواہر طبعی ہیں جیسے دینی عقائد، آب و ہوا، سکونت۔ ظواہر داخلی سے وہ ظواہر مراد ہیں جو جماعت میں نشو و نما پاتے ہیں اور اپنی قوت سے ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ابن خلدون نے اپنے نظریے کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ انسان فطرتاً اجتماع کی جانب میلان رکھتا ہے۔ یہ حکمائے یونان و عرب کا وہ نظریہ ہے جس کو خود گسٹ کامٹ نے اپنے فلسفہ وضعیہ کے چوتھے جز میں اختیار کیا ہے۔ ابن خلدون ارسطو کے ساتھ اس امر پر متفق ہے کہ جماعت فرد کی سعادت کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کی ہربرٹ اسپنسر نے اپنے فلسفہ میں اشاعت کی اور اس کو اہمیت دی۔ ابن خلدون نے چند ایسے حقائق دریافت کئے ہیں جن سے یونانی فلسفی نا آشنا تھے۔ اس نے انسانی اور حیوانی جماعتوں میں امتیاز کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حیوانی اجتماع عادت کے تحت فطرت کے اقتضا سے ہوتا ہے اور انسانی اجتماع فطرت، عقل اور غور و فکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

میکاولی (Machiavalli) ابن خلدون سے بہت مشابہ ہے اور ہم اس کو مونٹسکیو (Montesquieu) کے بھی مماثل قرار دے سکتے ہیں کیونکہ ان دونوں نے تاریخی واقعات سے اجتماع قوانین کے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے ابن خلدون نے اطراف و اکناف میں اکثر ایسی اقوام کا مطالعہ کیا ہے جو لا مذہبیت کی زندگی گزار رہے تھے، تاہم وہ ایک وسیع ملک، ایک زبردست بادشاہ، ایک خاص نظام، اعلیٰ قوانین، فاتح لشکر اور آباد شہر رکھتے تھے اور اس نے یہ بھی دیکھا کہ وہ اقوام جو ادیان منزلہ کے پیرو ہیں دوسری اقوام کی بہ نسبت اقلیت رکھتی ہیں اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ممالک و دول کی تاسیس میں نبوت کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابن خلدون نے اس رائے کے اختیار کرنے میں اکابر فلاسفۂ اسلام اور اسلامی مورخین کی مخالفت کی ہے لیکن بہت جلد اس نے اپنا یہ خیال بدل دیا چنانچہ بعد میں اس نے لکھا ہے کہ نبوت اگرچہ عام ممالک کی تاسیس کے لئے ضروری نہیں لیکن ترقی یافتہ اور باکمال ممالک کے لئے ناگزیر ہے کیونکہ وہ مملکت جس کی بنیاد نبوت پر ہو، دین و دنیا کے منافع کا مجموعہ ہوتی ہے۔

ابن خلدون آب و ہوا کو ان عوامل سے جو اجتماع سے خارج ہوتے ہیں، سب سے پہلا عامل قرار دیتا ہے۔ اس نے اقالیم سے بحث کی ہے اور زمین کو سات اقلیموں میں تقسیم کیا ہے جن کی آب و ہوا میں انتہائی برودت سے لے کر شدید حرارت تک بہت سارے اختلافات

پائے جاتے ہیں اور درمیان میں بہت سے اعتدالی درجے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون نے اپنے اس نظریے کا اظہار کیا ہے جس کو بعد میں انگریز مورخ نے پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ انسان کے جسم اور اخلاق پر حرارت اور برودت کا ایک اثر ہوتا ہے۔ یا باالفاظ دیگر قوموں اور مملکتوں میں مدنیت اور حضارت کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ اطراف و جوانب کے ممالک کے باشندے تمدن سے عاری ہوتے ہیں۔ اقلیم رابع حرارت و برودت کے اعتبار سے سب سے زیادہ معتدل ہے۔ اور آبادی مدنیت علوم کے نشوونما اور ان کے ظہور، قوانین اور احکام کے لحاظ سے تمام پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے اقالیم میں اس نے بلاد شام اور عراق کو قرار دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ زمانہ قدیم سے تمدن اور مذاہب مختلفہ کا مرکز رہے ہیں۔

ابن خلدون اور مونسکو کا اس نظریے میں کامل اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ دونوں اس نظریے میں یونانی حکماء بقراط اور ارسطو اور فرانسیسی حکیم جان بودان کے پیرو ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے خارج از عناصر کے دوسرے عنصر پر روشنی ڈالی ہے۔ جو وسط جغرافیائی یا ہیئت یعنی مقامی موقع و محل ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس نے فرد پر بھی مقامی موقع و محل کی تاثیر سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوشحال انسان کو محنت سے مستغنی کر کے تعیش کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ خواہشات نفسانی کا غلام بنا دیتی ہے اور اس کے نفس سے شجاعت اور جنگ جوئی کی صفات کو زائل کر دیتی ہے بخلاف اس کے اگر افلاس و تنگدستی ہو تو پھر فقر و فاقہ انہیں جدوجہد اور استقامت پر مجبور کرتا ہے اور کارزار زندگی میں ان کے اندر کشمکش و مقابلہ کی روح پیدا کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے ہیئت یعنی مقامی موقع و محل پر اس قدر زور نہیں دیا جس قدر کہ آب و ہوا پر۔ اس نے اس بحث کی طرف اس لئے توجہ نہیں کی کہ آب و ہوا کی بہ نسبت مقامی موقع و محل پر بحث کرنے کی نسبتاً بہت کم گنجائش ہے۔

تیسرا عنصر مذہب ہے۔ ابن خلدون اس کو ہر انسانی جماعت کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور اپنی تائید میں مذہبی اور فلسفیانہ دلائل پیش کرتا ہے جس سے حکیم ابن رشد کی تصنیفات بھری پڑی ہیں۔

حکیم اندلس کی طرح ابن خلدون نے فلسفہ اور مذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن اس کوشش کی وجہ سے ابن خلدون کی اہمیت ہماری نظروں میں کم ہو جاتی ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا استاد اور پیشوا ابن رشد در حقیقت فلسفی نہیں تھا بلکہ محض ایک مترجم تھا جس نے ارسطو کے فلسفے کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اس کو خاتمہ حکمت اور ایک حتمی اور قطعی شے قرار دیا تھا۔ وہ ایک ایسا اسلامی حکیم ہے جس نے یونانیوں کے خیالات اور اسلامی شریعت میں تطبیق کرنے کی کوشش کی تھی اس لئے وہ کسی فریق کو بھی راضی نہ رکھ سکا۔ اس سے فلسفی تو اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ اس نے مذہب کو ایک ایسی جگہ دی جس کو فلاسفر تسلیم نہیں کرتے۔ اہل مذہب کی رنجیدگی کا باعث یہ ہوا کہ اس نے مذہب کے خلاف توجیہہ و تاویل سے کام لیا۔ لیکن اس کمزوری سے ابن رشد کی قدر و منزلت میں فرق نہیں آتا کیونکہ اس کی نیت ٹھیک تھی۔ وہ ایک ایسے مذہب کا خواہاں تھا جو عقل اور فلسفے پر مبنی ہو لیکن کفر و الحاد کو مستلزم نہ ہو۔ اس کے بعد سے اس زمانے تک اکثر رسوائیاں اٹھانی پڑیں۔ البتہ وہ قانونی سزا سے ضرور محفوظ رہے کیونکہ اب لوگوں کو ان کے اعتقادات اور افکار کی بناء پر سزا دینے کا زمانہ باقی نہیں رہا تھا۔

ہم ابن رشد کو فلاسفہ میں شمار نہیں کر سکتے البتہ وہ ایک مصلح کی حیثیت ضرور رکھتا ہے۔ اس کی مثال مارٹن لوتھر کی سی ہے اس کی زندگی

اذیتوں سے پر تھی صرف اس وجہ سے کہ وہ مذہب اور حکمت کو ایک نظر سے دیکھتا تھا۔ ان دونوں سے ان کو محبت تھی اور ان میں تطبیق دینے کی کوشش کرتا تھا۔ لیکن وہ اس میں ناکام رہا اس وجہ سے یہ بات محل تعجب نہیں کہ ابن خلدون بھی مذہبی مسائل میں حیران اور مضطرب رہا ہو کیونکہ ابن رشد کو ہر حال میں ابن خلدون پر تفوق حاصل ہے اس لئے کہ وہ بلاواسطہ حکیم ہے۔ بخلاف اس کے ابن خلدون محض بالواسطہ فلسفی قرار دیا جاسکتا ہے۔

ابن خلدون کی پُر گوئی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے روح و تصوف، رویائے صادقہ اور روحِ الٰہی پر بحث شروع کر دی اور درحقیقت یہ تمام مسائل طبعی طور پر اس کے موضوع بحث سے خارج تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اقوام عالم پر مختلف مذاہب کے اثر سے بحث کرنے کی کوشش ہے تاکہ خدا پرست اور بت پرست اقوام میں فرق واضح ہو جائے۔ نیز اس نے تمدن اور آبادی پر عقائد کے اثرات اور مختلف دول کی مذہبیت اور لامذہبیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اس اصول کو پیش نظر رکھ کر اس نے انسانیت کے ماضی، حال اور مستقبل سے بحث کی ہے اور واقعات تاریخی سے استشہاد کرتے ہوئے قدیم یونان کی بت پرست قوم جس میں ہیراقلیط، بقراط، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے حکماء گزرے ہیں اور جہاں کسی نبی کا ظہور نہیں ہوا اور دوسری قوموں کا جن میں انبیا تو مبعوث ہوئے ہیں لیکن فلاسفر و حکماء پیدا نہیں ہوئے موازنہ کیا ہے اور ان دونوں قسم کے اقوام کی تاریخ اور ہم عصر اقوام پر ان کے اثرات سے بحث کی ہے۔

ابن خلدون کے لئے اپنے زمانے کے انسانوں کے حالات پر غور کرنے کے لئے اس سے سہل کوئی اور طریقہ نہ تھا کہ اسی عہد کی قوموں کے حالات اور ہر ایک پر مذہبی اور لامذہبیت کے اثرات پر غور کرے۔ اس قسم کے مباحث سے ابن خلدون کی وقعت میں کوئی کمی نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس نے مذہبی شہروں میں نشو و نما پائی۔ اس کے بعد اسپین کی سیاحت کی جس میں دوسرے مذاہب بھی رائج تھے۔ بعد ازاں افریقہ، ایشیا اور یورپ کا سفر کیا۔ اس کو ایسی وحشی اقوام و قبائل کا قطعی علم نہ تھا جن کا کوئی مذہب نہ تھا اور جن کی نشو و نما لق و دق صحرا اور جنگلوں میں ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نے اپنی تاریخ میں ان اقوام کے تمام حالات پر روشنی ڈالی ہے اب اس کے لئے یہ بہتر تھا کہ وہ ماضی و حاضر پر بھی ایک نظر ڈالے تاکہ وہ مذہبی اور غیر مذہبی امور سے واقف ہو جائے جو مستقبل کے دامن میں پوشیدہ تھے۔

اس قسم کی بحث انسانیت کے لئے بہت سود مند ہے اور بارآور ہے۔ البتہ تصوف، استخارہ، رویائے صادقہ، تجرد اور اس قسم کے مباحث جن میں حکیم نے اپنی عقل و دانش کو رائیگاں کیا، غیر ضروری ہیں۔

یہاں تک کہ ابن خلدون نے ان عوامل کی تشریح کی ہے جو اجتماع سے خارج ہیں اس کے بعد اس نے ان اجتماعی عوامل پر بحث کی ہے جو جماعت میں نشو و نما پاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہر انسانی جماعت تین دور سے گزرتی ہے۔ پہلا دور بدوی، دوسرا دور غزوی اور تیسرا دور حضری ہوتا ہے۔ ہر قوم میں ایسے قبائل ہوتے ہیں جو پہلے صحرا اور وادی میں زندگی گزارتے ہیں لیکن اس کے بعد کچھ ترقی کرتے ہیں پھر ان اقوام سے جنگ کرتے ہیں جو ان سے تمدن کے اعتبار سے کم ہوتی ہیں اور یہ ان کا دوسرا دور ہے۔ اس کے بعد یہ بھی متمدن ہو جاتے ہیں۔ اس طرح شہر آباد ہوتے ہیں۔ دواوین مرتب ہوتے ہیں، قوانین وضع ہوتے ہیں مختلف علوم و فنون لطیفہ کو ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ تعیش کی طرف ان کا میلان ہو جاتا ہے اور وہ لڑائی اور مقابلے سے اجتناب کرنے لگتے ہیں۔ ان کی ہر بات میں ضعف نمودار ہونے لگا ہے تا آنکہ کوئی جنگجو قبیلہ ان کو مغلوب کر کے ان پر حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اسی طرح بنی نوع انسان میں ایک دائمی حرکت جاری رہتی ہے بعض قوموں کو عروج ہوتا ہے تو بعض کو زوال۔ ایک سلطنت ترقی کرتی

ہے تو دوسری مغلوب ہو جاتی ہے اور غالب اور قوی سلطنت اس پر مسلط ہو جاتی ہے۔ یہی اقوام کا طریقہ چلا آرہا ہے۔ ابن خلدون نے محض اپنے غور وفکر اور اقوام عرب اور بربر کی تاریخ کے مطالعہ سے اس حقیقت کا انکشاف کیا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے وہ سب کا پیشرو قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ جو علماء اس سے قبل گزرے ہیں انہوں نے ان اقوام کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا اور نہ ان اقوام کو ایسے حالات ہی پیش آئے جن سے عرب اور بربر کی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بدوی زندگی ہر جماعت یا قبیلے کا ابتدائی دور ہے اور یہ انسانی طبیعت کے منافی نہیں، دائمی سفر ونقل مکان بدوی زندگی کے خصوصیات سے ہیں، بدوی قبائل کی زندگی کا دارومدار ان گلوں پر ہوتا ہے جنہیں وہ چرایا کرتے ہیں۔ اگر اونٹ ہوں تو وہ صحرا میں گزارتے ہیں کیونکہ اس کی فضا اور ظاہری حالت اونٹ کی طبیعت کے مناسب ہوتی ہے۔ اگر بکرے اور گائے ہوں تو وہ وادیوں میں بسر کرتے ہیں کیونکہ اس قسم کے حیوانات کے لئے یہی جگہ موزوں ہوتی ہے۔ بدویوں کی اس قسم کی زندگی غذا ولباس میں ان کا قناعت پر مجبور ہونا ان کی شجاعت وقوت جن سے وہ اپنے جان و مال کی مدافعت کر سکیں۔ یہ تمام امور اہل حضر پر ان کی فوقیت کا باعث ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت ایک ایسی شے ہے جو قبیلہ کو الفت ومحبت پر مجبور کرتی ہے اور انہیں اتحاد و اتفاق ومشترک مصالح کی مدافعت کا سبق سکھاتی ہے۔ دو امور عصبیت میں قوت پیدا کرتے ہیں ایک عرف و عادت کا احترام، دوسرے جنگ و مدافعت کی دائمی حاجت۔ اس کے بعد اس نے قبیلے اور اس کی تکوین سے بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ چوتھی پشت میں اپنے اعلیٰ صفات کو مفقود کر دیتا ہے۔ قبائل اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت وعصبیت کی محافظت کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر نہ کوئی قبیلہ قوت حاصل کر سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ عصبیت ہی پر قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت برقرار رہتی ہے۔ اس کے بغیر نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے صرف عصبیت رکھنے والے قبائل ہی فتح مندی اور کامرانی حاصل کر سکتے ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے قبیلہ کی اس حالت سے بحث کی ہے جبکہ وہ جنگ و جدل میں مصروف ہو کر سلطنتیں قائم کرنے لگتا ہے بلاشبہ ابن خلدون کی یہ عمرانیات ہمارے خیال میں عرب و بربر کی تاریخ پر (جو محض قبائل کی تاریخ ہے) اور تاریخ پر (جو مملکت کی تاریخ ہے) بنی ہے، اس کے بعد اس نے اہل حضر کی زندگی پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حکیم کو سیاست و اخلاق میں، پھر ان میں اور عقائد کی شرح میں امتیاز کرنے کا ایک خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس سے پہلے سیاست ان سب کا مجموعہ سمجھی جاتی تھی۔ درحقیقت ابن خلدون مشرق کا عدیم المثال سیاسی مولف اور مغرب کے سیاسی مولفین کا پیشرو ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت اور فضیلت قبائل کی قوت کو محفوظ رکھتے ہیں۔ لیکن ان دونوں کے ساتھ تیسرے عامل کی بھی ضرورت ہے اور وہ سیاست اور مذہب ہے۔ یہ تیسرا عامل وہ ہے جو قبیلے کی قوت کو اس کی حقیقی منفعت کے لئے ابھارتا ہے اور اس کی اعانت کرتا ہے جو ان کی فتح ونصرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے بالفاظ دیگر ابن خلدون کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ قبیلہ کیسا ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو ایک مثل اعلیٰ کی ضرورت ہے جس کی طرف وہ رجوع کر سکے اور جو ان کی تمام آرزوؤں کا مرکز ہو۔ اس مقام پر اس نے اسلام سے قبل عرب قبائل کی مثال دی ہے۔ بعد ازاں ابن خلدون نے ان قوموں پر روشنی ڈالی ہے جن کی سلطنتیں تباہ ہو چکیں اور جن کو قومی قبائل نے مغلوب کر لیا۔ پھر اس نے فتح کے شرائط واسباب تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں اور ان دشواریوں کا بھی ذکر کیا ہے جن کا فاتح کو سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ فتح کے بعد ہی مفتوح سے فاتح کا اثر زائل ہونے لگتا ہے بلکہ فاتح مفتوح کے حالات سے متاثر ہونے لگتا ہے۔

ابن خلدون نے قوی اور مضبوط طاقتور اقوام کے زوال کے تین اسباب بتائے ہیں۔

(1) ضعف اشراف (2) سپاہ کا تشدد (3) عیش پسندی

ان اسباب کی تشریح کے بعد کہتا ہے کہ کوئی سلطنت تین صدی سے زیادہ باقی نہیں رہتی۔ فرد کی طرح اس کے لئے بھی عہد طفلی شباب و پیری ہے۔ لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کسی سلطنت کو اپنے ابتدائی دور ہی میں زوال نہ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ نظریہ اگرچہ دول اسلامی کے لحاظ سے صحیح قرار دیا جا سکتا ہے لیکن دوسری سلطنتوں پر صادق نہیں آتا۔ سیادت، تغلب اور فتح کے متعلق ابن خلدون کے اکثر خیالات میکاوَلی کی ''کتاب الامیر'' کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کرتے ہیں جس کا ترجمہ ہم نے 1912ء میں عربی زبان میں کیا ہے۔ بلاشبہ ان مسائل میں ابن خلدون کو تفوق حاصل ہے کیونکہ وہ فلورنس کے حکیم اور اس کے وزیر سے بھی پہلے گزرا ہے۔

یہاں ابن خلدون کے فلسفہ اجتماع کی تنقید کا موقع نہیں ہے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کے مبادی کی تلخیص پیش کریں جس سے قارئین پر واضح ہوگا کہ ابن خلدون نے اپنے قابل یادگار مقدمہ میں جس امر کو زیادہ اہمیت دینے کی کوشش کی ہے وہ اس قانون کا انکشاف ہے جس کے تحت مغرب میں عربی تمدن کو تکوین ہوئی۔ ابن خلدون نے اس قانون کے انکشاف کا قصد صرف اس لئے کیا ہے کہ اس پر فلسفے اجتماع کی بنیاد قائم کرے۔ اس بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ (آگست کومٹ کا جو اس سے چھ سو برس بعد گزرا ہے، بعینہٖ یہی عقیدہ ہے)

ابن خلدون کے واقعات زندگی اور اخلاق کے لحاظ سے اس میں اور میکاوَلی مولف ''کتاب الامیر'' میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ پیدائش کے اعتبار سے دونوں میں صرف ایک صدی کا فرق ہے۔ ان دونوں کے زمانے کے حالات کی رو سے اور ان کے عہدوں کے اعتبار سے جن پر وہ فائز ہوتے رہے اور ان شخصیتوں کے لحاظ سے جن سے وہ متاثر ہوئے ان میں تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک کو انسانی اخلاق، قوانین اقوام اور ان کے حالات کے متعلق کافی تجربہ اور وسیع علم حاصل تھا۔

ابن خلدون یکتائے روزگار تھا، اس کے جیسے افراد ہر زمانے میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے ابن رُشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے اکثر معتقدات کو جذب کرنے کی کوشش کی۔ نیز دو مسائل میں اس کو آگست کومٹ پر فوقیت حاصل ہے۔ ایک تو اس کا یہ قول کہ فلسفہ علم موجودات ہے۔ ارسطو جیسا شخص جو استاد اول اور معلم اول کہلاتا ہے۔ اس نظریے سے ناآشنا تھا لیکن اسی چیز کو آگست کومٹ نے ابن خلدون سے چھ سو برس بعد پیش کیا ہے۔ اس مسئلہ میں ابن خلدون نے ارسطو سے بھی اعلیٰ ادراک کا ثبوت دیا ہے۔ اس حقیقت عظمیٰ کے انکشاف میں وہ انیسویں صدی تک کے تمام فلاسفہ یورپ کا پیش رو ہے۔

دوسرا اس کا یہ قول کہ انسانی اجتماع پر قوانین و قواعد ہوتے ہیں جو علم اجتماعیات کو علوم منظمہ کی صف میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس اصول میں بھی اس کو آگست کومٹ پر تقدم حاصل ہے کیونکہ عالم کے متعلق اس فلسفی کے علم کی بنیاد دو امور پر ہے۔ ایک تو اقوام کا مطالعہ اور ان کا تجربہ، دوسرے ان قوانین کا ادراک جو جماعت میں پائے جاتے ہیں اور عقلی تجربوں اور غور و فکر کے ذریعے ان کا انکشاف۔ آگست کومٹ نے بھی جب اپنے دو نظریوں سکونیات اور حرکیات کی تشریح کی تو ابن خلدون کے خیالات پر کچھ اضافہ نہیں کیا، کیونکہ وہ کہتا ہے کہ تجربے اور علم کے ذریعے ہم پر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اور عقل اسباب و علل کو بے نقاب کرتی ہے۔

اس طرح ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے اس خاص نظریہ کو پیش کیا جس کی رو سے تاریخ کو اسی حد تک کہ اس کی غایت حقائق کو جمع کرنا اور اس کی تنظیم و تنقیح ہے تاکہ ان کے ذریعے اسباب و نتائج کا انکشاف ہو سکے اس تجربہ کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہر معین حادثہ اپنے وقوع کے وقت خاص شرائط و علل و وجوہ کو متلزم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی تمدن میں جب کبھی خاص اسباب و علل کا

اجتماع ہوتا ہے تو اس وقت ایک معین حادثے کا ظہور ہوتا ہے۔ اس قول سے زیادہ مقبول عام کون سا قول ہو سکتا ہے جس کے قائل مونٹیسکو، کومٹ اور دوسرے علمائے اجتماعیات ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون کہتا ہے کہ تاریخ کی غایت اجتماعیات یا حیات اجتماعی کا مطالعہ ہے۔

ہم نے یہ پہلے بیان کیا ہے کہ حیات اجتماعی کی تین شکلیں ہوتی ہیں جو یکے بعد دیگرے نمودار ہوتی ہیں۔ حالت بداوت، حالت حرب یا فتح، پھر حالت حضارت۔ ابن خلدون نے اجتماعی حیات کا سلسلہ بداوت سے حضارت تک (جہاں بالطبع فساد و فنا کے اسباب پیدا ہوتے رہتے ہیں) قائم کیا ہے اور ان اسباب کی اس طرح تحلیل کی ہے، فقر و غنا کے اعتبار سے عدم مساوات اور بدوی قبائل کے قلوب سے ان کے تمدن ہو جانے کے بعد شجاعت کی فضیلت کا مفقود ہو جانا۔ پھر ان جدید قبائل کے متمدن ہونے کے بعد انواع و اقسام کے لہو و لعب میں منہمک ہو جانا۔

جو شخص ان کے اس اہم ''مقدمہ'' کا مطالعہ کرے گا اس کو ایک لحظہ کے لئے بھی اس بات میں شک نہ ہو گا کہ ابتداء سے انتہا تک ابن خلدون نے افریقہ کے مغرب اور یورپ کے جنوب میں جو عربی آبادیاں پائی جاتی ہیں، ان کے اوپر تفصیلی نظر ڈالی ہے اور اس کے متعلق اس کے قول سے زیادہ مستند کوئی اور ثبوت نہیں مل سکتا جو اس نے عصبیت کے متعلق پیش کیا ہے جس میں وہ لکھتا ہے کہ بزرگی اور انسانی عظمت کی انتہا دنیا کے چار گروہوں میں سے صرف ایک میں ہوئی ہے، یعنی چوتھے گروہ میں۔ ان چاروں گروہوں کے متعلق اس کی رائے یہ ہے کہ پہلا گروہ بانی ہوتا ہے، دوسرا مباشر، تیسرا مقلد، چوتھا ہادم۔

یہ امر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ابن خلدون اپنے اس نظریہ کے لحاظ سے کہ انسانی اخلاق آب و ہوا سے متاثر ہوتے ہیں اور تمول و افلاس کے اعتبار سے ان کے حالات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ یورپ میں قرون وسطٰی اور زمانہ جدید کے تمام علمائے اجتماع کا پیش رو ہے۔ یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے زمین کی آبادی کے متعلق بحث کی ہے اور اخلاق و تمدن پر اقالیم کے اثرات کو بھی واضح کیا۔ اگرچہ بعض فلاسفہ یونان نے بھی ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے لیکن ابن خلدون ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ان مسائل پر اس زمانے کے لحاظ سے اپنے جغرافیائی معلومات کی حد تک کماحقہ بحث کی ہے ان مباحث کی اہمیت محتاج توضیح نہیں کیونکہ ان کے ذریعے ہم کو اس عرب فلسفی کے اس میلان کا پتہ چلتا ہے جس کی وجہ سے وہ مظاہر حیات اجتماعی کو ایسے طبعی عوامل کی طرف رجوع کرتا ہے جس کا ہم مشاہدہ کیا کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے اس بیان پر ہمیں کس قدر تاسف ہوتا ہے، جب وہ کہتا ہے کہ وہ نہ کسی مسئلے پر کماحقہ بحث کر سکا اور نہ اس کے تمام اصول پر روشنی ڈال سکا بلکہ تمام مسائل کے احاطے سے قاصر رہنے کی وجہ سے ان میں سے چند ہی پر اپنے خیالات کا اظہار کر سکا اور باقی مسائل کو ان جلیل القدر علماء کے لئے چھوڑ دیا جو اس کے جانشین ہونے والے ہیں، لیکن ہمارے رنج میں اور اضافہ ہوتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کی وفات کے بعد سے یعنی پندرھویں صدی سے لے کر اس زمانے تک خواہ سرزمین عرب ہو یا اور دیگر ممالک اسلامی کہیں بھی کسی نے اس کی ندا پر لبیک نہیں کہا، تاہم اس امر سے مسرت ہوتی ہے کہ اکثر علمائے یورپ نے اس کا جواب دیا اور ان میں سے اکثر نے اس عربی مشرقی فلسفی کے فضائل کو فراموش نہیں کیا ہمیں اس امر میں شک نہیں کہ کومٹ اس فلسفی کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ گو اس نے اپنی کتاب میں مطلقاً ذکر نہیں کیا بلکہ صرف کوندرسیہ اور مونٹیسکو کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ممکن نہیں کہ کومت ابن خلدون کی فضیلت سے ناآشنا ہو درآں حالیکہ شولز نے کومٹ کے فلسفے کے ظہور سے سات برس پہلے مجلہ اسیویہ میں 1825ء ابن خلدون کے متعلق ایک مقالہ لکھا ہے اس وقت کومٹ کی عمر 27 سال کی تھی اور مجلہ مذکور اسی کے وطن پیرس سے شائع ہوا تھا۔

(5)

ابنِ خلدون اور میکاولی کا مقابلہ وموازنہ

نیقولا میکاولی جو فلارنس کا ایک اجتماعی سیاسی فلسفی ہے 1469ء میں پیدا ہوا اور 1567ء میں وفات پائی۔ جمہوریہ فلارنس میں پندرھویں صدی کے اواخر اور سولھویں صدی کے اوائل میں مختلف سیاسی عہدوں پر فائز ہوتا رہا۔ چودہ سال تک دیوان قضاۃ عشرہ کا معتمد رہا اور اس اثناء میں تیئیس خارجی سیاسی مہمات میں بھی حصہ لیا۔ اس زمانے میں اٹلی کی حالت بہت نازک تھی۔ جرمن، فرانسیسی، البانوی تینوں اس پر سیادت قائم کرنے کی کوشش میں تھے۔ اس کے شہروں اور حکومتوں پر حملہ آور ہو رہے تھے اور ڈاکوؤں کی طرح مکر و فریب یا تلوار کے ذریعے اس پر قبضہ کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے حکومت البابہ میں بھی مخالفین نے سر اٹھایا تھا اور اس میں اصلاح چاہنے والوں اور تعلیم کلیسا کے قائم کرنے والوں میں کشمکش جاری تھی اور میدیشی قبیلہ پوشیدہ طور پر مصلحین سے مصروف جنگ تھا۔

میکاوُلی نے ان مختلف حوادث میں زندگی گزاری۔ اس طرح اس کو کافی تجربہ حاصل ہو گیا۔ اس نے اپنے تمام تجرباتی مشاہدات کو جمع کیا اور عملی سیاست میں ایک فلسفہ کی بنیاد رکھی جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے تاریخ، سیاست، تمثیل، ادبیات، نظم، فنون، حرب وغیرہ پر کتابیں لکھیں۔ اس کی سب سے مشہور تالیف کتاب الامیر ہے جو اس نے میرلور نذودی اریشتی اعظم کے لئے لکھی تھی۔ ''کتاب الامیر'' (The Prince) جن عمرانی اور سیاسی حقائق پر مشتمل ہے ان کی اہمیت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کے سیاسی اصول مضر ہیں کیونکہ بہ استبداد و غدر و خیانت اور دیگر ادنیٰ وسائل پر مبنی ہیں بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ اصول درست ہیں اور قیام دولت کے لئے ان کا وجود ناگزیر ہے۔

کتاب 26 فصلوں پر مشتمل ہے جن میں اس نے حکمت کے اقسام اور اس کے حصول کے ذرائع کو واضح کیا ہے۔ موروثی اور مختلط امارتوں کا فرق بتلایا ہے۔ نیز مختلف قسم کی حکومتوں، مدنی و دینی امارتوں اور نبرد آزماؤں کے مختلف انواع کی تشریح کی ہے۔ ان اصولوں کی بھی توضیح کی ہے جس کی اتباع امیر کے لئے حصول کار اور حکومت پر اپنا قدم جمانے کے لئے لازمی ہے۔ چند فصلوں میں اس نے امیر کے لوازم سے بحث کی ہے جیسے سپاہ اور ان کی خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے انسان لائق ستائش یا قابل مذمت ٹھہرتا ہے، جیسے سخاوت، بخل، قساوت نرم دلی وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ امیر کو اس طرح رہنا چاہئے کہ لوگ اس سے محبت بھی کریں اور خائف بھی رہیں۔ اس کے بعد بتلایا ہے کہ امراء کی وفاداری کیسی ہوتی ہے اور امیر کی شہرت کے کیا ذرائع ہوا کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے سیاسی اور عمرانی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مغربی حکومتوں کی تاریخ ان تمام مباحث کو پیش کرتی رہی ہے۔ میکاوُلی تقریباً اسی مسلک پر عمل پیرا ہے جس کو دو صدی قبل ابن خلدون نے تیار کیا تھا۔ اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ یہاں ان دونوں کے سیاسی اور عمرانی خیالات کی یکسانیت کو واضح کر دیں۔ ہمارا عالم اجتماعیات، عمرانیات و حکومت کی ماہیت کے متعلق خاص خیالات رکھتا ہے جن کو ''فلسفہ خلدونیہ'' کہنا بے جا نہ ہوگا جیسا کہ میکاوُلی کے خیالات ''فلسفہ میکاولیہ'' سے مشہور ہیں۔

''کتاب الامیر'' اور مقدمہ ابن خلدون کا موازنہ

ابن خلدون نے فلسفہ عمرانیات کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اپنے مشہور مقدمے میں کیا ہے، جیسے کہ میکاولی نے اپنے فلسفہ کی توضیح ''کتاب الامیر'' میں کی ہے۔ ہمارے لئے بہتر ہوگا کہ ہم دونوں کتابوں کا اجمالی موازنہ کریں۔ کتاب الامیر ان سیاسی اور اخلاقی اصولوں پر مشتمل ہے، جو امراء کی حکومت کی تائید میں ہیں۔ اور ان کی تشریح ان فصلوں میں کی گئی ہے جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اور جن کا حجم ایک سو پچاس صفحہ سے زائد نہیں۔ مقدمہ ابن خلدون پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جا چکی ہے اور اس کے بعض اہم موضوعات کی تلخیصات بھی اس ''مقدمہ در مقدمہ'' کے آخر میں پیش کی جا رہی ہیں۔ ان میں سے بعض موضوعات ایسے ہیں جن پر میکاولی نے بحث ہی نہیں کی اور بعض موضوعات پر محض ضمنی طور پر خیال آرائی کی ہے۔

ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں مشابہتیں

میکاولی اور ابن خلدون ان اسباب کے لحاظ سے جو اس موضوع پر ان کے قلم اٹھانے کا باعث ہوئے ہیں اور اپنے اس مسلک کے لحاظ سے جو انہوں نے اختیار کیا ہے، ایک دوسرے سے بالکل مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ میکاولی کو ان سیاسی اصولوں کی تدوین پر یورپ کے پُر آشوب واقعات کے مشاہدات اور نیز ان مصائب نے آمادہ کیا جو خود اس کو تدبیر سلطنت کے دوران میں برداشت کرنے پڑے، وہ سلطنت کا معتمد خاص تھا اور اس کے سارے اندرونی واقعات سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس کو ملک کی تمام خرابیوں اور پوشیدہ سازشوں کا علم تھا جن کا اس نے پوری طرح مطالعہ کیا تھا اور اسی مطالعہ کی بنیاد پر اس نے اس مسئلے کے متعلق کہ امیر کو اپنی حکومت کی بنیاد کس طرح قائم کرنا چاہیئے اپنے خیالات کی تعمیر کی اور مثال میں ان واقعات کو پیش کیا جن کا اس نے اپنے معاصرین میں مشاہدہ کیا تھا یا قدیم سلطنتوں کی تاریخ میں پڑھا تھا لیکن وہ ہر حالت میں قدیم و جدید یورپ کی تاریخ سے متجاوز نہ ہوا۔ مشرقی اقوام میں اس نے صرف ترکوں کا ذکر کیا ہے۔

اس طرح ابن خلدون نے مغربی شہروں میں زندگی بسر کی۔ ان کے سیاسی اور علمی عہدوں پر فائز ہوا۔ مراکش، تونس، اندلس، مصر وغیرہ میں اکثر حوادث و انقلابات کا مشاہدہ کرتا رہا اور ان میں سے اکثر واقعات میں خود بھی حصہ لیا اور ان کے اسرار و اندرونی امور سے واقفیت حاصل کی اور بعض شہروں میں پرائیویٹ سیکرٹری کی خدمت بھی انجام دی۔ اسی طرح اس نے اپنی زندگی میں اعلیٰ مراتب حاصل کئے لیکن آخر وقت تک اس کے حالات میں بہت کچھ تغیر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی بیوی کے انتقال کے بعد اس کو آفات و مصائب نے آگھیرا جن سے بہت کچھ عبرت حاصل ہوئی اور اس کی فلسفیانہ طبیعت میں ایک جلا سی آ گئی۔ اس کو تاریخ اسلام اور اس کے متعلقہ امور پر کافی عبور حاصل تھا۔ اب اس نے اپنی مشہور تاریخ کی تدوین کا قصد کیا۔ آبادی کے احوال کے ضمن میں (جو اس نے اپنی تاریخ کے ''مقدمہ'' میں بیان کئے ہیں) مختلف فلسفیانہ خیالات اس کے ذہن میں گزرے، جس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے۔ اس طرح ابن خلدون میکاولی کے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ میکاولی کی طرح ابن خلدون کو بھی ان درمیانی موثرات نے جن میں ان کی نشوونما ہوئی اور ان حالات نے جو اس کو پیش آئے فلسفے کی جانب اکسایا لیکن اس نے ان ہی خیالات پر زور دیا جو انتظام سلطنت سے متعلق تھے اور جو اسلام اور دیگر مشرقی ممالک کی تاریخ کے مطالعے سے اس کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے لیکن اس نے تاریخ روما و یونان سے بحث نہیں کی سوائے اس کے کہ بعض مواقع پر ضمناً کچھ اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔

یہ دونوں فلسفی اپنے خیالات میں جو وزارت، حکام وصناع کے حالات اور خوشامدیوں سے اجتناب کرنے، نیز سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کی توجیہہ اور فوج پر اعتماد کرنے کی اہمیت اور دیگر امور سے بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ سلطنت کی تائید میں سیاسی قواعد کے متعلق ان میں جو اختلاف پائے جاتے ہیں، ان میں سے چند اہم کی وضاحت یہاں کی جاتی ہے۔

ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں اختلاف

سلطنت کے بارے میں میکاولی کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ جمہوریہ، ملوکیہ، یہی تقسیم اس کے زمانے میں یورپ کی بھی رائج تھی۔ نیز میکاولی نے سلطنت کے تعلق کو کلیسا اور ان قبائل سے جو اس زمانے میں حکومت کے طالب تھے واضح کیا ہے۔ ابن خلدون نے جمہوریت کو اپنی کتاب میں کوئی جگہ نہیں دی۔ البتہ اس نے سلطنت کی مختلف قسمیں کی ہیں، خلافت، ملک، سلطنت، امارت۔ یہی تقسیم اس زمانے میں اسلامی مملکت میں رائج تھی اس کے ساتھ ساتھ عرب اور مسلمانوں کے حالات کے مدنظر دین اور عصبیت سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ ایسی سلطنتیں جن کو عام غلبہ اور وسعت حاصل ہو ان کی بنیاد مذہب پر ہوتی ہے جو یا تو نبوت کے توسط سے ہوتی ہے یا دعوت حق کے ذریعے۔ اس قسم کی دینی دعوت عصبیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ اہل انساب (بدوئین) ہی کے درمیان پائی جاتی ہے اور شہری یعنی اہل حضر اس سے محروم رہتے ہیں، کیونکہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہیں۔ کسی بات پر متفق نہیں ہوتے بخلاف بدوئین کے جو عصبیت کے ذریعے ایک دوسرے کی مدافعت کرتے ہیں اور ان کے اکابر و پیشوا بھی۔ اس وقار کے لحاظ سے جو عامتہ الناس میں ان کو حاصل ہوتا ہے، ان کی حمایت کرتے ہیں ان کی مدافعت اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اہل عصبیت و اہل نسب نہ ہوں اپنے قول کی تائید میں ابن خلدون نے تاریخ اسلام سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ کی بنیاد دین وعصبیت پر ہے۔

میکاولی نے دینی و مذہبی حکومت پر ایک خاص فصل لکھی ہے جس میں اس نے بیان کیا ہے کہ دینی حکومت کو بقا عادتوں اور قدیم رسوم کی وجہ سے ہوتی ہے ان کے ذریعے بادشاہوں کو اپنی سلطنت کے برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس نے اس امر پر بحث نہیں کی کہ دولت کی تاسیس میں مذہب کو کیا دخل ہے کیونکہ نصرانیت نے بذاتہ کوئی حکومت قائم نہیں کی۔

البتہ اس نے ان ذرائع سے ضرور بحث کی ہے جن سے اہل کلیسا کو اپنے زمانے میں دنیوی قوت حاصل ہوئی یہاں تک کہ انہوں نے شاہ فرانس کو مرعوب کر دیا اور اس کو اٹلی سے نکال باہر کیا اور اہل بندق کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ امراء کو بھی خواہ وہ قوی و ذی اثر کیوں نہ ہوں باہمی تنازع میں اس کی مدد کی ضرورت ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ دولت کا ثبات و قیام فوج پر ہے اور ایک خاص فصل اس امر کے متعلق لکھی ہے کہ امیر پر جنگ کرنے والی فوج کے کیا حقوق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "امیر کا مقصد سوائے جنگ اور اس کے نظام اور ترتیب کے کچھ نہ ہونا چاہیئے کیونکہ حکام کے لئے یہ ناگزیر فن ہے۔ اس کے ذریعے موروثی بادشاہوں کی سلطنت کا تحفظ ہوتا ہے اور بعض دوسرے طبقات کے افراد کو حکام کے مرتبہ تک پہنچاتی ہے۔ ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ایسے حکام جو فوجی و حربی تدابیر پر غور و خوض کرنے کی بجائے زیادہ تر رفاہ عام میں کوشاں رہتے ہیں، بالآخر امارت کھو دیتے ہیں۔ سب سے بڑا سبب جس کی بناء پر حکام اپنی

سلطنتوں سے محروم ہو جاتے ہیں ان کا جنگ سے اجتناب کرنا ہے۔ وہ اسی وقت ممالک پر قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ وہ علوم حرب میں کافی مہارت رکھتے ہوں''۔

ابن خلدون کی بعض آراء بھی اس غایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن ان دونوں میں اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حکام کی سیادت رعایا پر کس طرح قائم کی جائے۔ میکاولی کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ذریعہ یہ ہے کہ رعایا کے قلوب میں محبت اور رعب پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اسی اثنائے بحث میں وہ کہتا ہے کہ ''یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ حاکم کے لئے کون سا اصول زیادہ مناسب ہے۔ آیا اس سے خوف سے زیادہ محبت کی جائے یا اس کا محبت سے زیادہ خوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ محبوب بھی ہو اور محبّ بھی۔ چونکہ ان دونوں حالتوں میں اجتماع دشوار ہے لہٰذا کبھی امیر کے لئے ان دو حالتوں میں سے ایک حالت ناگزیر ہو تو پھر اس کا مہیب ہونا ہی بہتر ہے۔ عامتہ الناس کے متعلق یہ بات جو مشہور ہے بالکل صحیح ہے کہ وہ اچھی چیز کو ناپسند کرتے ہیں۔ متلون مزاج مختلف الطبائع ہوتے ہیں، خطروں سے ڈرتے ہیں اور محنت کے گرویدہ ہوتے ہیں۔

امیر کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنی فوج کو قابو میں رکھے سختی میں مشہور ہو۔ کیونکہ بغیر اس کے وہ اپنی فوج کو اتحاد و اطاعت پر قائم نہیں رکھ سکتا۔ مثال میں اس نے ہنی بال، وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ میکاولی نے چند فصلوں میں یہ بحث کی ہے کہ حاکم کو اپنی سیادت کے تحفظ کے لئے کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیئے چنانچہ وہ لکھتا ہے۔

''اس حاکم کو جو اس سلطنت کی بقا کا آرزومند ہو یہ معلوم کر لینا چاہیئے کہ اس کو اپنی خواہشات میں کس طرح کمی کرنی چاہیئے اور مناسب احوال و اوقات میں خیر و شر کا کس طرح استعمال کیا جائے''۔

وہ کہتا ہے کہ ''بادشاہ کے لئے ضروری ہے کہ ان عیوب کے اختیار کرنے سے عار نہ کرے جن کے بغیر ملک کا تحفظ بیکار ہے۔ کیونکہ انسان کو غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ اکثر اُمور جو بظاہر اس کو فضائل معلوم ہوتے ہیں اگر ان کو اختیار کیا جائے تو وہی تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر ایسے امور جو بظاہر ادنیٰ درجے کے معلوم ہوتے ہیں، ان میں خیر و سلامتی پوشیدہ ہوتی ہے۔

بادشاہوں کے لحاظ سے اس نے کرم و بخل پر بھی بحث کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو بخل سے متہم ہونے پر رنجیدہ نہ ہونا چاہیئے۔ جب اس کا ارادہ اپنی قوم کا مال چرانا نہیں بلکہ مصیبت کے وقت مخالفین سے اپنی مدافعت ہو اور حقیر و ذلیل ہونا پسند نہ کرے۔ لیکن اس کو چاہیئے کہ شدید حرص کا نشانہ نہ بنے لیکن بخل ان مذموم صفات میں سے ہے جن کے ذریعے سلطنت کا تحفظ آسان ہو جاتا ہے۔

ایک اور فصل میں حکام کے ایفائے عہد کے متعلق لکھتا ہے کہ جب کوئی حاکم کسی شخص سے کسی معاملہ میں عہد کرے تو کیا اس کے لئے اس کا ایفا ضروری ہے؟ اس کے بعد کہتا ہے کہ یہ امر مخفی نہیں کہ جو بادشاہ ایفائے عہد میں مشہور ہوتے ہیں ان کی بہت کچھ مدح و ستائش ہوتی ہے لیکن اس زمانے کا تجربہ بتلاتا ہے کہ جو حکام اپنے وعدہ کا پاس نہیں رکھتے اہم امور انجام دیتے ہیں اور وہ اپنے مکر کے ذریعے لوگوں کو فریب دیتے ہیں اور بالآخر ان حکام پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں جن کی زندگی کے اساسی اصول امانت اور ایفائے عہد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ امیر کی طبیعت میں شیر و لومڑی دونوں کی خصوصیات ہونی چاہئیں۔ شیر کی طرح حملہ آور ہو اور لومڑی کی طرح مکر و فریب کرے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں۔

''امیر کو چاہیئے کہ لومڑی ہو، تا کہ مکار اور فتنہ جو اس سے مرعوب ہوں۔ اسی طرح وہ شیر کی طرح بھی رہے تا کہ بھیڑیے اس سے

خوف کریں۔ جو بادشاہ صرف شیر کی طرح رہنا چاہتا ہے اس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اس لئے بادشاہ کو چاہیئے کہ اگر اپنی مصلحت منافی ہو تو نقض عہد سے نہ ڈرے لیکن جب ایفائے عہد کے اسباب موجود ہوں تو پھر جس قاعدے کا میں نے ذکر کیا ہے بلاشبہ وہ مذموم ہے۔ لیکن اکثر لوگ تو بد ہوتے ہیں وہ تمہارے ساتھ اپنے وعدے کا ہرگز لحاظ نہیں کرتے تو پھر تم بھی اپنے وعدے کے تحفظ پر مجبور نہیں ہو سکتے۔
حاکم کو چاہیئے کہ جب وعدے کا ایفا نہ ہو سکے تو قانونی حیلے اختیار کرے۔ اس بارے میں بہت سی ایسی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے حکام کے پاس جو بے وفا ہوں صلح و آشتی اکثر مرتبہ متزلزل ہو جاتی ہے اور وعدے فراموش کر دیئے جاتے ہیں۔ اور جو حکام روباہ صفت ہوتے ہیں وہ اپنے مقصد میں کامیاب رہتے ہیں لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس صفت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے اور بناوٹ میں حاکم کو خاص مہارت حاصل ہو۔ عوام سادہ مزاج واقع ہوئے ہیں وہ اہل غرض ہوتے ہیں اور اہل غرض احمق اور فرمانبردار ہوتے ہیں اس حالت میں مکار اپنے شکار سے محروم نہیں رہ سکتا۔

مثال میں اس نے اسکندر ساوس کو پیش کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے زمانہ حیات میں مکر و فریب کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ میکاولی کہتا ہے بظاہر اپنی بات کا پاس رکھنے اور ایفائے عہد میں اسکندر ساوس سے زیادہ کوئی شخص قادر نہ تھا۔ تاہم بدعہدی میں بھی کوئی شخص اس کے برابر نہ تھا اس کے باوجود وہ ہمیشہ اپنے مکر و فریب میں کامیاب رہا۔ کیونکہ وہ فطرت انسانی سے پوری طرح واقف تھا۔ پس حاکم کے لئے ضروری نہیں کہ وہ حقیقی طور پر ان تمام فضائل سے متصف ہو جن کا اوپر ذکر گزرا۔ البتہ اس کے لئے لازمی ہے کہ وہ شہرت دے رکھے کہ وہ ان تمام خصوصیات سے مزین ہے۔ میں جرأت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان تمام فضائل سے موصوف ہونا خطرات سے خالی نہیں۔ البتہ ان سے موصوف ہونے کا محض اظہار سودمند ہوتا ہے۔ تمہارے لئے بہتر ہے کہ تقویٰ، امانت انسانی اور مذہبی محبت اور اخلاص کو ظاہر کرو اور فی الواقع بھی ان اوصاف سے مزین ہو لیکن تمہیں اس طرح ہوشیار رہنا چاہیئے کہ اگر کبھی کسی دوسری صفات کے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاؤ تو اس میں کوئی دقت واقع نہ ہو۔

ان امور کو میکاولی بادشاہوں کو حکومت کی بقا و استحکام کے لئے نہایت اہم قرار دیتا ہے لیکن ابن خلدون اکثر مواقع پر ان کی مخالفت کرتا ہے۔
ابن خلدون کے خیال کے مطابق بادشاہ کے لئے ظلم و ستم مضر ہے۔ اس کو اپنی رعیت پر ملائمت اور نرمی کے ساتھ حکومت کرنی چاہیئے۔ اس کے بعد حسن خلق اور ظلم سے اجتناب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حسن اخلاق کا قیام نرمی و ملائمت کے ساتھ ممکن ہے کیونکہ بادشاہ اگر ظالم، سخت گیر اور لوگوں کے عیوب کا گرفت کرنے والا ہو تو اس سے لوگ خوفزدہ ہو کر بد دل ہو جائیں گے اور اس کی مصاحبت میں رہیں تو محض جھوٹ فریب و مکر کا جامہ پہنے ہوئے رہیں گے۔ اس طرح ان کی بصیرتیں اور اخلاق تباہ ہو جائیں گے۔ جنگ اور حملے کے مواقع پر اکثر وہ ان کا ساتھ چھوڑ دیں گے۔ اس طرح نیتوں کے فساد سے وہ ان کی امداد سے محروم ہو جائے گا اور بعض اوقات وہ اس کے قتل کے درپے ہو جائیں گے۔ اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی اور اقتدار باقی نہ رہے گا۔ اس طرح اگر وہ ان پر جابرانہ حکومت کرے تو جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ پہلے عصبیت کو ٹھیس لگے گی اور ان کی طرف سے امداد نہ ملنے کی وجہ سے ان کا اقتدار بھی باقی نہ رہے گا۔ برخلاف اس کے اگر بادشاہ ان کا رفیق ہو اور ان کے گناہوں سے احتراز کرے تو وہ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔ اس کی محبت ان کے دل میں جاگزیں ہو گی۔ دشمنوں کے مقابل میں اس کی حمایت میں جان دینے کو تیار ہوں گے۔ اس طرح ہر حیثیت سے اس کے معاملات میں استقامت پیدا ہو گی۔ حسن اخلاق کے لوازمات سے ایک یہ ہے کہ بادشاہ ان پر احسان کرے اور ان کی حمایت کرے۔

مدافعت ہی کے ذریعے بادشاہت مکمل ہوتی ہے۔ نعمت و احسان یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ رفق و مروت سے پیش آئے اور ان کے امور معاش میں مدد دے اور یہ رعایا کی محبت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بادشاہ کی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ اس کو خصائل حمیدہ سے رغبت ہو۔ نیک خصلت وہ ہے، جو سیاست اور ملک کے لئے مناسب ہو۔ بزرگی کی ایک اساس ہے، جس پر اس کا قیام ہوتا ہے اور وہ عصبیت ہے اور ایک فرع ہے جو اس کے وجود کی تکمیل کرتی ہے اور درجہ کمال کو پہنچاتی ہے اور وہ اعلیٰ خصائل ہیں۔ اگر ملک عصبیت کی غایت ہو تو وہ اس کی فروعات و متمات یعنی اعلیٰ خصائل کی بھی غایت ہوگا۔ کیونکہ اس کا وجود بغیر اس کے متمات کے ایک ایسے شخص کی طرح ہے، جس کے اعضاء مقطوع ہوں یا لوگوں میں برہنہ نکل آئے۔ جب محض عصبیت، بغیر اوصاف حمیدہ کے افراد خندان کے لئے معیوب ہو تو اہل ملک کے لئے وہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے جو ہر بزرگی کی غایت اور ہر شرف کی انتہا ہیں۔ نیز یہ کہ سیاست اور ملک خلق کے لئے ایک کفالت ہے اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کے خلاف ہے تاکہ اس کے ذریعے ان میں خدا کے احکام جاری ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے لئے یہ ہیں کہ ان کے ساتھ نیکی کی جائے اور مصالح کو ملحوظ رکھا جائے''۔

''مقدمہ کے بعض موضوعات کا جائزہ''

ابن خلدون اور میکاولی کے نظریات میں مماثلت و اختلاف رائے کے بیان کے بعد اب ابن خلدون کے ''مقدمہ'' کے خاص خاص اجتماعی و عمرانی موضوعات کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

مغلوب قوموں کی نفسیات

مغلوب قومیں غالب اقوام کی تقلید کیوں کرتی ہیں اور اس کی تہ میں کون سے نفسیاتی عوامل کارفرما ہوتے ہیں؟ ان پر ابن خلدون نے گہری نظر ڈالی ہے اور اس سلسلے میں اس کا تجزیہ ایسا لاجواب ہے کہ تاریخ کے ادبیات میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس کا کہنا ہے کہ مغلوب قومیں ہمیشہ یوں سوچتی ہیں کہ ہو نہ ہو، حکمران و غالب طاقت یقیناً ہم سے اخلاقیات اور رسمیات کے نقطہ نظر سے ہم پر فائق و برتر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس طاقت نے ہم پر قبضہ کر رکھا ہے اور ہم کو محکومی کی زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے۔ لہٰذا اگر ان امور میں ان کی پیروی کی جائے تو عین ممکن ہے کہ ہماری مغلوبیت اور مقہوری بھی فتح و حکمرانی سے بدل جائے۔ گویا تقلید کے پیچھے یہ بلند تر خواہش پنہاں ہوتی ہے کہ اے کاش ہماری موجودہ پستیاں دور ہوں اور ہم بھی زندگی کی اس بلند سطح پر فائز ہو سکیں جس پر غالب و حکمران طاقت متمکن ہے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ اقتدا و پیروی کا یہ تعلق ایسا ہی فطری ہے جیسا کہ باپ بیٹوں میں ہوتا ہے یا تلامذہ اور ان کے شاگردوں میں ہو سکتا ہے کہ بیٹے ہر بات میں باپ کی تقلید کرتے ہیں، بعینہ جس طرح کے شاگردوں کی یہ کوشش رہتی ہے کہ وہ تمام چیزوں میں اپنے شیوخ کے مماثل ہوں، کیونکہ ان کے بارے میں ان کا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ ہمارا باپ فضل و کمال کا نمونہ ہے یا ہمارا شیخ یا استاد شرف و فضیلت کی بلند تر چوٹی پر کھڑا ہے۔

اس نفسیاتی تجزیے کے بعد ابن خلدون کہتا ہے کہ محکوم و مغلوب قوموں کے لئے کھپلا اس میں یہ ہے کہ قبضہ و استیلا کے حقیقی مادی

اسباب اور اخلاقیات میں جو فرق ہے، اس کو یہ فراموش کر دیتی ہیں اور یہ نہیں جان پاتیں کہ کسی قوم کے اخلاقیات کا ایک خاص ڈھب پر ہونا اور بات ہے اور اس کا طاقتور و غالب حکمران ہونا اور بات۔ یعنی ہوسکتا ہے کہ ایک قوم فرمانروائی اور حکمرانی کی پوری پوری صلاحیتیں رکھنے کے باوجود جس تہذیب و تمدن کی مالک ہو، وہ حد درجہ گھٹیا اور پست ہو، جس طرح کہ یہ ممکن ہے کہ ایک محکوم و مغلوب قوم اپنی غلامی و مجبوری کے باوصف اعلیٰ اور فائق تر تمدنی و ثقافتی اقدار کی حامل ہو۔

اقوام کی عمر طبیعی

عمرانیات میں ابن خلدون کا سب سے بڑا انکشاف یہ ہے کہ معاشرہ ساکن نہیں ہوتا بلکہ ہمہ وقت حرکت میں رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معاشرے کے احوال و شرائط اور صلاحیتیں بدلتی رہتی ہیں۔ اس لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ جو قوم آج برسراقتدار ہے، وہ ہمیشہ برسراقتدار ہی رہے، اور جس قوم کی طاقت و اقتدار کا آج طوطی بول رہا ہے، وہ ہمیشہ تفوق و برتری کی حالت میں رہے گی۔ اس کے برعکس ابن خلدون کا یہ نظریہ ہے کہ جس طرح افراد کی ایک عمر طبعی ہوتی ہے، اور ہزار تندرستی اور جسمانی و اعصابی قوت کے باوجود ان کے لئے موت کا ایک دن معین ہے، اسی طرح قومیں اور ملتیں بھی اپنی ایک طبیعی عمر رکھتی ہیں، جس سے آگے جانا ان کے لئے ممکن نہیں اور ایک نہ ایک دن بہرحال ان کا ختم ہو جانا اور فنا کے گھاٹ اتر جانا مقدر بھی ہے اور ضروری بھی۔

اس ضمن میں ابن خلدون کا استدلال کیا ہے اور وہ کیونکر ان نتائج تک پہنچا ہے؟ وہ لکھتا ہے: ''جیسے اشخاص کی قمری حساب سے ایک عمر ہوتی ہے اور وہ عموماً ایک سو بیس سال ہوتی ہے۔ اسی طرح ریاست کی بھی ایک عمر ہوتی ہے جو تین اجیال سے متجاوز نہیں ہو پاتی۔ جیل تقریباً چالیس برس کا ہونا چاہئے (اجیال کے معنی ہیں ایک دور کے لوگوں کی اصناف اور ان کی اقسام۔ ''جیل'' کی جمع ہے)

''قرآن مجید نے ایک شخص کی عمر کا وہ حصہ جس میں اس کی فکری و جسمانی قوتیں نشو و نما کے آخری نقطے تک پہنچتی ہیں، یہی چالیس سال قرار دیا ہے۔ سورہ احقاف کی آیت 15 میں آیا ہے۔

حَتّٰى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَ بَلَغَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً

(یہاں تک کہ جب وہ اپنی پوری بلوغت کو پہنچا اور چالیس سال کا ہو گیا)

یہ دعویٰ کہ اتنا عرصہ ایک ''جیل'' ہے اور وہ مدت ہے جس میں ایک قوم اس دور کے تقاضوں کو پورا کر لیتی ہے اور دوسرے دور میں قدم رکھتی ہے، اس کا ثبوت اس واقعے سے بھی ملتا ہے کہ بنی اسرائیل کی ''تیہ'' میں سرگرداں و حیران پھرنے اور رہنے کی مدت چالیس برس ہی ہے۔ اس میں حکمت یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو فرعون کے عہد میں مظلومیت و مغلوبیت کی آغوش میں پلے ہیں، اس عرصے میں موت کے گھاٹ اتر جائیں اور دوسری نسل معرض وجود میں آئے، جس نے کہ فرعون کے مظالم کو براہ راست نہیں آزمایا اور ان کی غیرت نفس ان سے مجروح نہیں ہوئی۔

پہلا دور

ان پہلے چالیس برسوں میں جو ایک عہد (جیل) کے مترادف ہے، ریاست اپنے عنفوان شباب میں ہوتی ہے، کیونکہ یہ ایسے گروہ پر مشتمل ہوتی ہے جن کی زندگی میں اہل بادیہ کی سی خشونت ابھی باقی ہوتی ہے اور ان کی وحشت، ان کی شجاعت اور دوسروں کو مغلوب کر

لنے کا جذبہ مردہ نہیں ہو پاتا۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ بزرگی اور شرف، جن چیزوں پر بھی یہ قابض ہوتے ہیں، اس میں پوری قوم کا حصہ ہوتا ہے، اس لئے قدرتاً ان کے بارے میں لوگوں کی عصبیت پورے وفور کے ساتھ ان کی پشت پناہی کرتی ہے اور انہیں بہرحال غالب رکھتی ہے۔

دوسرا دور

دوسرے چالیس برس ایسے آتے ہیں جہاں سے کہ دوسرے ''جیل'' کا آغاز ہوتا ہے۔ اس وقت تہذیب و تمدن کا ان پر زور دار حملہ ہوتا ہے اور ان کی سخت کوشی اور بدوی روح یکسر فنا ہو جاتی ہے، اور لوگ یہ چاہنے لگتے ہیں کہ تمام تعیشات و آسائشات اور زندگی کے تمام ٹھاٹھ باٹھ صرف ان کے ساتھ مخصوص رہیں اور قوم کے دوسرے افراد کا ان میں کوئی حصہ نہ ہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دفاع و عصبیت کے مقاصد اور داعیے عوام میں کمزور پڑ جاتے ہیں اور ان کو طرح طرح کی ذلتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

تیسرا دور

تیسرا جیل وہ ہوتا ہے جس میں ان لوگوں کی کثرت ہوتی ہے جنہوں نے زندگی کی سخت کوشیوں کو دیکھا ہی نہیں اور جو محض عیش و عشرت کے ماحول میں پلے اور بڑھے ہیں، اس لئے ان میں دفاع و عصبیت کا جوش بالکل ختم ہو جاتا ہے اور بزدلی اور کم ہمتی ان پر اپنا پورا قبضہ جما لیتی ہیں۔ اس چالیس سال کے عرصے کو قوم کے اس دور سے تعبیر کرنا چاہیئے جس میں اس پر بڑھاپا آ جاتا ہے اور اس کے قوائے حیات جواب دے دیتے ہیں۔ اس کے بعد ان کی سطوت و قوت کے فلک بوس قلعے ایسے شکستہ ہو جاتے ہیں کہ مخالفت و بغاوت کے معمولی ظہور سے ایک دم زمین پر آ رہنے کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا ہے''۔

''اس اثناء میں یہ بھی ممکن ہے کہ بعض عارضی اسباب کی بناء پر ان کا بڑھاپا زیادہ عرصے تک قائم رہ جائے اور کوئی مزاحمت رونما نہ ہو لیکن ایسی حالت میں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جب بھی مزاحمت ہو گی، ان کا ختم ہو جانا یقینی ہے۔ سورۃ یونس کی آیت 49 میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۚ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَّلَا يَسْتَقْدِمُونَ

(ہر امت کے لئے مہلت کی ایک مدت ہے، جب یہ مدت پوری ہو جاتی ہے تو گھڑی بھر کی بھی تاخیر و تقدیم نہیں ہو پاتی)

قوموں کی زندگی اور ان کا تصور حیات

قوموں اور سلطنتوں سے متعلق ابن خلدون کی یہ دریافت تاریخی نقطہ نظر سے بالکل صحیح ہے کہ یہ ہمیشہ رہنے والی نہیں ہوتیں اور ایک نہ ایک دن ان کو ختم ہونا ہی ہوتا ہے، لیکن اس سلسلے میں اس کا استدلال بقول مولانا محمد حنیف ندوی ''معقول نہیں...... کیونکہ بلاشبہ یہ درست ہے کہ قوموں کے لئے، افراد کی طرح ایک عمر طبعی ہے۔ ایک دور طفولیت و شباب ہوتا ہے۔ دوسرے دور میں اضمحلال کا دور دورہ ہوتا ہے اور تیسرے دور میں وہ عمر کی اس حد تک پہنچ جاتی ہیں جہاں آگے موت و ہلاکت کے عمیق گڑھے ہیں، لیکن یہ چالیس برس کی اٹکل بندھی تعیین ٹھیک نہیں، کیونکہ قوموں کی حیاتیات افراد کی حیاتیات سے بہت مختلف ہے۔ اس لئے اس مدت کی تعیین ایک ''جیل'' کے پیمانے پر نہیں

ہونی چاہیئے، بلکہ اس انداز سے ہونی چاہیئے کہ یہ قوم ترقی کی سطح پر فائز ہے؟ اور کن خیالات اور تصورات کے بل بوتے پر اس کے اقتدار و اختیار کا قصرِ جمیل کھڑا ہے۔ پھر اگر یہ تصورات پچاس برس تک چلنے والے ہوں تو اس قوم کی عمر بھی پچاس برس ہوتی ہے اور اگر ایک صدی یا صدیوں تک ان کی صداقت کو کوئی مجروح کرنے والا دوسرا تصور نہ ابھرے تو اتنے ہی عرصے تک اقتدار و سطوت کی عمر کو بڑھایا جا سکتا ہے۔ گویا قوموں کی زندگی اور موت میں اصل چیز یہ ہے کہ کسی خاص معاشرے کے سامنے تصور حیات کیا ہے اور کس حد تک وہ زمانے کے انقلابات کا ساتھ دے سکتا ہے۔

مثلاً تاریخ کی کروٹیں اس پر شاہد ہیں کہ ایک عرصے تک حکومت کا تصور قبیلوی سربراہی سے آگے نہیں بڑھا اور مختلف قوموں میں یہ مختلف مدتوں تک کے لئے رواج پذیر رہا۔ پھر دینی و مذہبی خیال نے اس کی جگہ لی اور اس کے نتیجے میں ملوکیت کی فرماں روائی رہی، اور وہ بھی مختلف قوموں میں مختلف عرصے تک قائم رہا۔ پھر جب اس کا سحر ٹوٹا تو وطنیت کے جذبات کی باری آئی اور وطنی عصبیت کی بناء پر حکومتوں کی بنیاد رکھی گئی۔ اس کے نتائج بھی کئی جہتوں میں برآمد ہوئے۔ اس کے بعد یا ساتھ ساتھ زندگی کا ایک دوسرا تصور (اشتراکیت) ابھرا جو اپنا رشتہ خالص اقتصادیات سے جوڑتا ہے۔ اشتراکیت بھی کئی تغیرات و انقلابات کے مرحلوں سے گزار کر ختم ہوئی اور اب امریکا کی سپر پاور کے تحت سرمایہ دارانہ نظام کا آغاز ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ قوموں کی زندگی اور موت ان کے خیالات و تصورات سے وابستہ ہے۔ نہ کہ ان مفروضہ اجیال (ادوار) سے، جن کی ابن خلدون نے تصریح کی ہے۔ اس لئے یہ نظریہ کہ ہر قوم کو عروج و زوال کے انہی ادوار کا سامنا کرنا پڑتا ہے یعنی جوانی بڑھاپا اور موت، تاریخی نقطہ نظر سے تو بلاشبہ صحیح ہے، لیکن یہ صحیح نہیں کہ یہ تین ادوار چالیس چالیس برس ہی کے عرصے پر محیط ہوں۔

جمہوریت کی طرف پہلا قدم

حکومتوں اور سلطنتوں کے عروج و زوال پر اثر انداز ہونے والے کچھ اور عوامل بھی ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً یہ دیکھنا کہ کس قوم کو کس قوم سے واسطہ پڑا ہے، اور وہ تہذیب و تمدن کے اعتبار سے کس سطح پر فائز ہے؟ کیونکہ اگر ایک پست اور گھٹیا قوم جو نظری و فطری اعتبار سے اپنے ہی محکوم و مفتوح قوموں سے بہت پیچھے ہے، محض اتفاقی حادثات سے برسر اقتدار آ گئی ہے تو اس کی عمر زیادہ لمبی اور طویل نہیں ہو سکتی اور اس کے برعکس کسی حکمران طاقت کو محکوم و مفتوح ایسے ملے ہیں جو تمدن و ثقافتی اقدار میں ان سے پیچھے ہیں اور صدیوں تک ہوش میں آنے والے نہیں تو اسی نسبت سے اس کا اقتدار زیادہ دیرپا ہوگا۔

دراصل عروج و زوال کا ایک ہی ہمہ گیر عامل ایسا ہے جو بڑی حد تک بھروسے کے لائق ہے، اور ابن خلدون نے اس کی نشاندہی بھی کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ آیا محکوم یہ سمجھتے ہیں کہ حکومت کے نظم و نسق میں ان کا بھی حصہ ہے اور اس کے اقتدار میں ان کی بھی شرکت ہے۔ اگر شرکت کا احساس ان میں موجود ہے تو حکومت چلے گی اور قائم رہے گی، اور اگر محکوم یہ محسوس کرنے لگیں گے کہ اقتدار کی اس مشینری سے صرف حکومت کے چند لگے بندھے ہی فائدہ اٹھاتے ہیں اور اس میں ان کا کوئی ساجھا نہیں ہے تو سمجھ لیجئے کہ زوال کے دن قریب ہیں۔

اس انداز فکر سے طرز حکومت کا یہ بالکل جدید تصور سامنے آیا ہے کہ حکومت ایسی ہونی چاہیئے کہ ہر شخص یہ محسوس کرے کہ نظم و نسق کو قائم رکھنے اور حکومت کے منصوبوں اور عزائم کو پروان چڑھانے کی ذمہ داری میں وہ برابر کا شریک ہے۔ یہی جمہوریت کی روح ہے اور

حکومت کا وہ تصور ہے جو برقرار رہ سکتا ہے۔

مذہبی معاشرے کے ادوار

اس مرحلے پر ایک نہایت نازک سوال یہ اُبھرتا ہے کہ کیا دینی و مذہبی معاشرے پر بھی اس ہمہ گیر قانون کا اطلاق ہوتا ہے، اور اس کے لیے بھی جوانی، بڑھاپے اور فنا کے تین اجیال مقرر ہیں؟ مولانا محمد حنیف ندوی نے اس سوال کا جواب یوں دیا: یقیناً۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن خلدون کے نقطۂ نظر سے مذہب ایک خارقہ اور معجزہ ہے اور معاشرے کے تقاضوں سے ظہور پذیر ہونے والا نہیں، بلکہ معاشرے کی سمتوں کو سراسر بدلنے والا ہے، اور معاشرے کے اندرونی مطالبات سے ہٹ کر اس کی اپنی ایک چال اور منزل ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ مذہب کی گرفت قلوب پر بہت مضبوط ہے، اور یہ گرفت آسانی سے چھوٹ جانے والی نہیں، لیکن اس وقت بحث اصول مذہب سے نہیں، مذہبی معاشرے سے ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ جب بھی کوئی معاشرہ کسی دینی یا غیر دینی تصور کو اپنائے گا اور اس کی اساس پر زندگی کے خارزار میں قدم رکھے گا تو اسے لامحالہ عروج و زوال کے مذکور تین ادوار سے دوچار ہونا پڑے گا۔ تاریخی اعتبار سے اس پر بحث و فکر کی ضرورت نہیں۔ بیسیوں مذاہب آپ کے سامنے ہیں۔ ہر مذہبی معاشرے کے ماضی پر سرسری نظر ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے کس حد تک انسانی دلوں پر قابو پایا ہے۔ کس حد تک اقتدار حاصل کیا اور جغرافیہ اور وقت کی کتنی وسعتوں کو گھیرا۔ لیکن آج وہ کہاں ہے؟ کیا تاریخ کے صفحات کے سوا اُن کا کہیں ذکر ہے؟ اور زمین کے طبقات سے ملنے والے رکازات اور پتھر کی سِلوں کے سوا ان کا کہیں سراغ ملتا ہے۔

اس ضمن میں دریافت طلب تصحیح یہ ہے کہ جہاں تک دنیاوی حکومت و اقتدار کا تعلق ہے، چونکہ اس کی استواری و مضبوطی بالکل عصبیت اور ایسے تصورات و خیالات سے مشابہ ہے، جس کے مرکز حالات کی تبدیلی سے بدلتے رہتے ہیں، اس لیے اگر ان پر زوال وانحطاط کے سایے اپنا اثر ڈالتے ہیں تو یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے۔ دنیا کی چھوٹی او محدود و مختصر تحریکات کو ختم ہونا ہی چاہیئے، لیکن مذہب تو عقیدہ و عمل کی ابدی سچائیوں کو پیش کرتا ہے۔ جو زمانے کی گردشوں سے متاثر ہونے والی نہیں۔ اُن پر اس قانون تغیر کا اطلاق ہو تو کیوں؟

بات یہ ہے کہ مذہب اگر عالم تجرید میں رہے اور زمین پر اُتر کر معاشرے کا جز نہ بنے تو یقیناً زمان و مکاں کی تبدیلیوں سے اس کا متاثر ہونا ضروری نہیں، لیکن یہ جب تجرید سے نکل کر ایک ٹھوس حقیقت کی شکل اختیار کرتا ہے، جس پر روز و شب کے بدلتے ہوئے قوانین اپنا سایہ ڈالتے ہیں تو اس کو بھی چار و نا چار جوانی، بڑھاپے اور موت کی راہوں سے گزرنا پڑتا ہے۔

سوال میں سے سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ٹھوس حقیقت کے ان نقائص سے، جن پر زمانہ اپنا اثر ڈالتا ہے، کیا مذہب کو ان سے بچایا جاسکتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں کیا تجدید و احیا کی کوششیں اور تحریکیں اس بارے میں کامیاب ہوسکتی ہیں؟ اور کیا کوئی مذہب پہلی سے شان و شوکت دوبارہ حاصل کرسکتا ہے؟

اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے بیک وقت تین حصوں کو سامنے رکھنا پڑے گا:

(1) تاریخ

(2) تجدید و احیا کے لیے افراد کی صلاحیت

(3) خود زیر بحث مذہب کی ساخت

یعنی یہ دیکھنا ہوگا کہ تجدید و احیا کی کوششوں کی ان جہتوں سے تائید ہوتی ہے یا نہیں؟

کیونکہ اس مسئلے میں یہی وہ تین جہتیں ہیں جن سے کہ ان امکانات کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے، جہاں تک تاریخ کے اپنے تجربات کا تعلق ہے، یہ تجدید واحیا کی حمایت نہیں کر سکتی، کیونکہ تاریخ نے بہت سے مذاہب کو زندگی کے افق پر چمکتے اور بالآخر اپنی کرنوں کو سمیٹتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کا مشاہدہ بھی اس کی آنکھوں نے کیا ہے کہ ہدایت و رہنمائی کے یہ قافلے جب ایک مرتبہ پلٹے ہیں تو پھر بھول کر بھی انھوں نے کبھی یاد نہیں کیا کہ کچھ لوگ پہلے کی طرح ان کے منتظر اور چشم براہ ہیں۔

اس لیے جہاں تک تاریخی گواہی کا تعلق ہے، اس طرف سے پوری پوری مایوسی ہے اور یہ تجدید و اصلاح کی کوششوں کی حوصلہ افزائی کرنے والی نہیں۔

افراد کی قوتیں اور صلاحیتیں بلا شبہ بے پناہ ہیں اور ہر انقلاب افراد ہی کے فکر و عمل کا رہین منت ہے۔ لہٰذا ان میں اگر کچھ عزیمت و ہمت کے لوگ پیدا ہو جائیں جو زمانے کی سرکشی اور منہ زوری کا مقابلہ کر سکیں اور اس کا رخ بدل سکیں تو مذہب کا احیا ہو سکتا ہے، لیکن صرف افراد کی طاقت بھی تو کافی اور فیصلہ کن نہیں، اس لیے احیا و تجدید کے امکانات کا جائزہ لینے کے لئے مسئلے کے تیسرے رُخ یعنی مذہب کی ساخت پر بھی غور کرنا پڑے گا۔

اگر مذہب ایسا ہے کہ اس کے تعینات کو پھر سے تجدید کے قریب لایا جا سکتا ہے، اس کا فلسفہ حیات ایسا ہے جو لوگوں کے لیے قابل قبول اور قابل عمل ہے، اور فکر و عمل کے تقاضوں کی رہنمائی کر سکتا ہے، جزئیات و فروعات اس ڈھنگ کی ہیں کہ ہمہ گیر اور ابدی اقدار کے مطابق ڈھل سکتی ہیں تو مذہب زندہ رہ سکتا ہے اور قلوب پر اپنی گرفت کو برابر قائم رکھ سکتا ہے، بصورت دیگر نہیں۔

ابن خلدون نے ایک مقام پر تجدید و احیا کے احکامات کا ذکر کیا ہے، جن کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو ناممکن العمل نہیں سمجھتا۔ مختصر یہ کہ وہ عمرانی تصورات جو ابن خلدون نے پیش کئے اور جن کی وجہ سے اس کا نام روشن ہوا، یہاں تک کہ اچھے اچھے مستشرقین کو کہنا پڑا کہ افلاطون وارسطو سے لے کر میکاولی اور مانٹیسکو تک اس کا کوئی حریف نظر نہیں آتا۔

ابن خلدون کے عمرانی سرچشمے

عمرانیات کو علوم کی صف میں آئے ہوئے کچھ زیادہ عرصہ نہیں ہوا۔ صرف دو صدیوں کے دوران میں اس کے خدوخال نکھارے گئے ہیں اور اس لائق بنایا گیا ہے کہ یہ باقاعدہ علم کی شکل اختیار کرے۔ ابن خلدون کے ان خیالات کے بارے میں جو وقت سے پہلے اس کے قلم سے ٹپک پڑے اور آگے چل کر عمرانیات کا پیش خیمہ ثابت ہوئے، بہت بڑی مشکل یہ ہے کہ ان کا سرچشمہ کہاں ڈھونڈا جائے۔ ابن خلدون کا زمانہ تو بہر کیف ایسا نہیں تھا کہ اس سلسلے میں اس کا ممد و معاون ہو سکتا، کیونکہ اس زمانے میں جن علوم کا شہرہ تھا، ان کا کوئی تعلق

بظاہر عمرانیات سے معلوم نہیں ہوتا۔ اس وقت تاریخ نگاری وقائع نویسی کی سطح سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ ابن خلدون کے سامنے صرف قرآن تھا۔ فقہ و حدیث اور تفسیر سے بھی اس سلسلے میں زیادہ مدد نہیں مل سکتی تھی۔ نحو و انشا یا علم الکلام کی موشگافیاں تو اور بھی غیر متعلق اور دور کی باتیں تھیں۔ اس لئے بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عمرانیات اور اس کے نظریات و اصول کی طرف ابن خلدون کا ذہن کیونکر منتقل ہوا۔ ابن کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، لیکن اس کا سب سے بڑا سبب اس کی اپنی عبقریت (Genius)، تخلیقیت (Creativity) اور جدت طرازی (Inventivity) ہے۔

عبقری یعنی جینیئس، خلاق، موجد اسی کو کہتے ہیں کہ اس کی بصیرت اور ژرف نگاہی مستقبل کی تاریکیوں میں آئندہ کے افکار کی ایک واضح جھلک دیکھ لیتی ہے، لیکن عبقریت اور تخلیقی صلاحیت کے علاوہ بھی بہت سی باتیں ایسی تھیں جن کو مدنظر رکھنا چاہئے۔

(1) اس وقت تاریخ نگاری اگرچہ وقائع نویسی اور واقعات کو محض بیان کر دینے کا نام تھا، اور واقعات کے پیچھے جو منظم اور باقاعدہ عوامل و عناصر کارفرما ہوتے ہیں، ان سے تاریخ نگار کو کوئی غرض نہ ہوتی تھی، تاہم چونکہ سلطنتوں اور حکومتوں کے عروج و زوال کی مکمل داستانیں اس میں درج ہوتی تھیں، اس لئے غور و فکر کرنے والوں کو اس سے مدد تو مل سکتی تھی، اور وہ یہ تو معلوم کر سکتے تھے کہ عروج و زوال براہ راست کن اسباب و وجوہ کا نتیجہ ہیں۔ ابن خلدون سے پہلے اس نوعیت کے کئی تاریخی مجموعے موجود تھے، جن سے اس نے استفادہ کیا تھا۔ چنانچہ اس نے استفادے کے جا بجا حوالے بھی دیئے ہیں، جیسے طبری، مسعودی، واقدی وغیرہ۔

(2) اس سے پہلے مسلمانوں میں ابوبکر، طرطوشی اور ماوردی ایسے بڑے مفکر پیدا ہو چکے تھے، جنہوں نے کسی حد تک سیاسی نظاموں سے بھی بحث کی ہے اور اسلامی معاشرے کا اس طریقے سے جائزہ لیا ہے کہ اس کی سیاسی و دینی بنیادیں واضح ہو سکیں۔ ان مفکروں کے افکار و خیالات سے ابن خلدون نے کس حد تک استفادہ کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے بعض کا ذکر بڑی اہمیت اور خصوصیت سے کرتا ہے۔

(3) ابن خلدون جس دور میں پیدا ہوا، اسلامی تاریخ میں یہ خود رستاخیز، زوال اور خلفشار کا دور تھا، لہٰذا اس نے بچشم خود اپنے گرد و پیش میں دیکھا کہ کتنی ہی چھوٹی چھوٹی حکومتیں بنی اور بگڑی ہیں اور کتنے ہی بادشاہوں اور حکمرانوں نے تاج و تخت کو زینت بخشی ہے اور چھوڑا ہے۔ بالخصوص افریقہ کے انقلابات نے تو اس کو واقعات کی رفتار اور مزاج کے سمجھنے میں بڑی مدد دی ہے۔

(4) ابن خلدون میں ایک خصوصیت اس کی ہمہ گیری، جامعیت اور موسوعیت بھی ہے، جس سے کہ عمرانیات کے مبادی و اصول قائم کرنے میں اسے سہولت حاصل ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خصوصیت میں نوری اور العمری کے مرتب کردہ موسوعوں سے بھی اس نے فائدہ اٹھایا ہے۔

عمرانیات کے سرچشموں سے فیض یاب ہونے کے ضمن میں یہ سوال بھی ضرور پیدا ہوتا ہے کہ آیا ابن خلدون نے مغربی نظریات اور بالخصوص یونانی افکار سے بھی اثر قبول کیا ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا تو مشکل ہے، کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ ایک طرف اگر عربوں نے یونانی منطق کو اپنایا ہے، فلسفہ اور مابعد الطبیعیات کے رسائل کا ترجمہ کیا ہے تو دوسری طرف سیاسیات کا خانہ بڑی حد تک خالی کر دیا ہے۔ فارابی کی تصانیف میں البتہ سیاسی افکار و نظریات کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اس کے ایک رسالے کا نام ہی "السیاستہ المدینہ" ہے، لیکن یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ابن خلدون نے ان افکار و نظریات سے استفادہ کیا ہے یا نہیں۔

دراصل عربوں نے سیاسیات کو کبھی جداگانہ اور مستقل بالذات موضوع کی حیثیت نہیں دی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں نہ تو افلاطون کی جمہوریت کا پتا چلتا ہے نہ ارسطو کی سیاست ہی کا سراغ ملتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوا اور عربوں کی علمی تشنگی نے معارف وعلوم سے محرومی کیوں گوارا کی؟ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ یونانی ریاستوں کا نظام حکومت اور ان کی سیاسی اقدار ان کے اپنے نظام حکومت اور سیاسی اقدار سے یکسر مختلف تھیں۔ اس لئے عرب مفکرین یہ نہیں چاہتے تھے کہ یونانی افکار کو جوں کا توں نقل کر کے عربی افکار میں بھی خواہ مخواہ آمیزش کر کے ناخالص بنائیں۔ علاوہ ازیں ان کا یہ عقیدہ بھی یونانیات کے تراجم سے مانع تھا کہ اسلام بجائے خود ان کی بہترین ہدایت و رہنمائی کے لئے کافی ہے۔ یہ دوسری بات ہے اور یقیناً افسوسناک بھی ہے کہ تاریخ اسلام سے اس امر کا قطعی اندازہ نہیں ہوتا کہ اسلامی نظام حکومت کو دریافت کرنے اور اس کو ایک منضبط و مربوط سیاسی ڈھانچے کی شکل میں پیش کرنے کے لئے کبھی کوئی باقاعدہ اور باضابطہ علمی کاوش کی گئی ہے۔

نبوت کی حقیقت

ابن خلدون نے خالص عمرانیات اور اس کے مباحث ہی پر قلم نہیں اٹھایا، صرف تاریخ اور اس کے فلسفے ہی کو اجاگر نہیں کیا بلکہ ''مقدمہ'' میں کچھ اور بھی دقیق فکری مباحث ملتے ہیں، جن پر اس نے اپنے زمانے کے تقاضوں سے ہٹ کر، بلکہ آگے بڑھ کر گفتگو کی ہے۔ ان مباحث میں سرفہرست نبوت کی بحث ہے۔ یہ موضوع چونکہ اپنے مزاج، ماخذ اور اثرات کے اعتبار سے سراسر دینی ہے، اس لئے مستشرقین نے اس موضوع پر مطلق اظہار خیال نہیں کیا، حالانکہ معاشرہ جس عنصر سے سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے اور جس عنصر نے ملکوں اور قوموں کی جغرافیائی اور نسلی عصبیتوں کو ختم کر کے نوع انسانی کو ایک ہی عصبیت میں ڈھالا ہے، وہ مذہب ہی تو ہے۔

مذہب کی حقیقت پر اگر غور وفکر نہ کیا جائے گا تو عمرانیات کی بحث تشنہ رہے گی اور عمرانیات ہی پر کیا موقوف ہے، وہ تمام بحثیں نامکمل اور ناتمام رہیں گی جن کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے۔ نہ اخلاق کی صحیح اقدار کا کھوج لگایا جاسکے گا نہ سیاسیات کی ژولیدہ زلف کو سلجھایا جاسکے گا اور نہ معاشیات کی گرہیں ہی کھل سکیں گی۔ گویا نبوت کی بحث، بلکہ اس کی حقیقت جانے بغیر یہ سب باتیں سربستہ راز ہی رہیں گی اس ضمن میں دراصل ایک الجھن ہے، اور یہ الجھن صرف مستشرقین ہی کو مذہب کے بنیادی موضوعات پر غور وفکر کرنے سے نہیں روکتا، بلکہ پوری نوع انسانی کو روکے ہوئے ہے کہ خارجی دنیا میں حیرت انگیز ترقی کے باوجود انسان نے ابھی علوم باطنی میں پیش قدمی نہیں کی، اور یہ جاننے کی کوشش نہیں کی کہ اس کے دل کی پہنائیوں میں معارف کے کیا کیا خزینے پنہاں ہیں۔ اب تک انسان کی جدوجہد آفاق ہی پر کمند ڈالنے میں مصروف رہی ہے، اور انفس وقلوب کے امکانات اس کی نظروں سے اوجھل ہیں اور خدا ہی جانتا ہے، اس کی یہ غفلت اور کوتاہی کب تک اس کو ان عجائب کی طرف سے ہٹائے رکھتی ہے اور کب تک اس کے علوم وفنون میں یہ تحقیق طلب خلا قائم رہتا ہے۔

نبوت والہام کے مسائل اس انداز کے ہیں کہ اگرچہ اس کے بہت سے پہلو انسان کی گرفت میں آنے والے نہیں، کیونکہ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی خاص عطا سے ہے۔ تاہم اگر نبوت کی حقیقت جاننے کے لئے غور وفکر اور بحث ونظر کا عمل جاری رہے تو بڑی حد تک ان کے اسرار سے بہرہ مند ہونا ممکن ہے اور یہ معلوم کر لینا زیادہ دشوار نہیں کہ مذہب اگرچہ آسمان سے نازل ہوا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کی سرحدیں زمین سے بھی ملتی ہیں، اور اگرچہ جبریل امینؑ نے اس امانت الٰہی کو قلب رسول تک پہنچایا ہے، مگر اس کے باوصف انسانی عقل وفکر

کے ساتھ بھی اس کا کوئی نہ کوئی تعلق اور رشتہ ضرور ہے اور کائنات میں ایسے قوانین موجود ہیں جن سے اس کی تشریح اور توضیح میں مدد مل سکتی ہے۔ سورہ عنکبوت کی آیت 69 میں ارشاد باری تعالیٰ کا حکم صاف ہے۔

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

(جو لوگ ہمارے بارے میں فکر و عمل کی صلاحیتوں کو صرف کرتے ہیں، ہم ان پر اپنی راہیں کھول دیتے ہیں)

''مقدمہ کے بعض منتخب موضوعات کی تلخیصات

ابن خلدون کا ''مقدمہ''، جیسا کہ پہلے بار بار بیان ہو چکا ہے کہ تاریخی ادبیات میں ایک کلاسیکی اور عظیم کتاب کا درجہ رکھتا ہے اور اس کے دنیا کے بڑی زبانوں میں جو تراجم ہو چکے ہیں، ان کا بھی مختصر احوال ''ابن خلدون کی تصانیف'' کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ یہاں ''مقدمہ'' کے چیدہ چیدہ، اہم ترین منتخب موضوعات کی تلخیصات پیش کی جا رہی ہیں جو محترم مولانا محمد حنیف ندوی کی تالیف ''افکارِ ابن خلدون'' سے ماخوذ ہیں۔

(1)

تاریخ کیا ہے؟

گزشتہ قوموں کے حالات، ان کے اخلاق وعوائد اور انداز سیاست کا بیان کہ معمورہ ارض پر کن کن قوموں نے کن حالات میں فرمانروائی کے تخت بچھائے، انبیاء وحکماء نے کیا ہدایات دیں اور ہماری عبرت پذیری کے لئے اپنی زندگیوں میں کیا کیا نمونے چھوڑے۔
مورخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ محض نقال نہ ہو بلکہ تاریخ سے متعلقہ تمام علوم کو جانتا ہو۔ اسے اچھی طرح معلوم ہونا چاہیئے کہ حکمرانی وسیاست کے قواعد کیا ہیں؟ موجودات کی طبیعت کس ڈھب کی ہے؟ مختلف قوموں کا مزاج کیسا ہے؟ زمان ومکان کی بوقلمونی سے احوال و عوائد کے گوشے کیونکر متاثر ہوتے ہیں، مختلف مذاہب اور فرق میں کیا حدود واختلاف ہیں اور کہاں ان کی وحدت کے ڈانڈے ملتے ہیں؟ اسی طرح یہ بھی جاننا چاہیئے کہ حال کیا ہے اور اس میں اور ماضی میں کیا کیا چیزیں ملتی جلتی ہیں اور کن نکات پر اختلاف ہے؟ تاکہ جو موجود ہے اس کی مناسبتوں اور مشابہتوں سے ماضی کے دھندلکوں کی تشریح کی جائے۔

جو لوگ ان نزاکتوں کو نہیں سمجھتے اور اس حقیقت کو نہیں جانتے کہ تاریخ کا ہر واقعہ صرف ایک مفرد واقعہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اپنے اندر کئی پہلو رکھتا ہے اور کئی سمتوں سے اس کی حقانیت پر روشنی پڑ سکتی ہے وہ ہولناک غلطیوں میں الجھ کر رہ جاتے ہیں اور ایسے ایسے لاطائل قصوں کو تاریخ کے ابواب میں پیش کرتے ہیں جو قطعی مہمل اور مضحکہ خیز ہوتے ہیں۔

اسی طرح ایک مورخ کے لئے اس حقیقت کا جاننا بھی ضروری ہے کہ تاریخ میں اگرچہ اس زمانہ کے مخصوص لوگوں کا ذکر ہوتا ہے، متعین واقعات اور بڑے بڑے حوادث کی تفصیلات ہی بیان کی جاتی ہیں، تاہم اس عرصہ کے تمام حالات، جغرافیہ اور جزئیات اس نوع کی ہوسکتی ہیں جن سے ان کی توضیح ہو سکے، اس لئے ایک محقق کو ان حالات کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیئے اور قدم انہی کی روشنی میں آگے بڑھانا چاہیئے ورنہ لغزش کا سخت امکان ہے۔

جیسا کہ مسعودی نے لکھا ہے، ''ایک بہت بڑا نکتہ اس سلسلہ کا یہ ہے کہ قومیں مختلف سیاسی کروٹوں سے برابر بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی حالت پر قائم نہیں رہتیں، ان کے مزاج، عوائد اور رسمیات ان تبدیلیوں سے اتنا متاثر ہوتے ہیں کہ گویا بالکل ایک نئی قوم معرض وجود میں آگئی ہے اس لئے مورخ کو اس بات کا بھی خیال رکھنا پڑے گا کہ کسی حکومت کی تبدیلی سے قوم میں کیا کیا تغیرات رونما ہوتے ہیں اور عرف واصطلاح کے کون کون جسے قانون تغیر وتبدل کی نذر ہو چکے ہیں''۔

جن لوگوں نے تاریخی واقعات بیان کرتے وقت ان تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا اور ان اصولوں کی روشنی میں واقعات کی چھان بین نہیں کی وہ کن غلطیوں میں الجھے، اور کن غیر صحیح اور غیر معقول افسانوں کو انہوں نے پیش کیا اس کی وضاحت ان واقعات سے ہو سکے گی۔

مسعودی اور بعض دوسرے مورخین نے بنی اسرائیل کے جیش کے متعلق یہ بیان کیا ہے کہ حضرت موسیٰ نے جب ان سب لوگوں کا میدان تیہ میں شمار کیا جو بیس برس کی عمر رکھتے تھے اور فوجی خدمات کی صلاحیت رکھتے تھے تو معلوم ہوا کہ ان کی تعداد چھ لاکھ ہے۔

اب اس واقعہ پر کئی جہت سے غور کیجئے اور پھر بتائیے کہ اتنی بڑی تعداد میں اس وقت حضرت موسیٰ کے لئے فوج رکھنا ممکن تھا؟ پہلے تو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ دفاعی ضروریات کے مطابق ہر ملک کی مالی حالت اس کے مصارف کو برداشت کر سکے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس وقت مصر و شام کے علاقے ہرگز اتنی استطاعت نہیں رکھتے تھے کہ اتنی بڑی فوج کے بے پناہ مصارف کے متحمل ہو سکیں۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ ایرانیوں کی طاقت بہرآئینہ ان سے زیادہ ہی تھی جس کا ثبوت یہ ہے کہ بخت نصر نے جب اسرائیلیوں پر حملہ کیا اور بیت المقدس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تو کوئی اسرائیلی فوج اس کی مزاحمت نہ کر سکی۔ یہ ایرانی جب اس طاقت و قوت کے ہوتے ہوئے بھی قادسیہ کے معرکے میں ایک لاکھ بیس ہزار سے زیادہ سپاہی میدان جنگ میں نہیں لا سکے۔ ان حالات میں حضرت موسیٰ کے لئے یہ کیونکر ممکن تھا کہ اتنی بڑی فوج رکھتے؟

ایک اشکال اس واقعے کی صحت میں یہ بھی ہے کہ اگر فوج زیادہ ہوگی تو اسی نسبت سے اقتدار و سطوت کے دائرے وسیع ہوں گے لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اسرائیلی شام و حجاز کے علاوہ کہیں نہیں جم سکے۔

لڑائی کے نقطہ نظر سے بھی یہ غلط ہے۔ اتنی بڑی فوج کو میدان جنگ میں لانا اور ان پر ضبط و قابو رکھنا ہی محال ہے۔

افزائش نسل کی قدرتی رفتار بھی اس مبالغہ آرائی کی تائید نہیں کرتی کیونکہ حضرت موسیٰ و اسرائیل میں چار ہی پشتوں کا فرق تو ہے جیسا کہ محققین نے تصریح کی ہے۔ اب چار ہی پشتوں میں نسل کا اتنا بڑھ اور پھیل جانا قطعی ناقابل اعتبار ہے۔

اسرائیلیات میں حضرت سلیمان کے عساکر کی تعداد بارہ ہزار مذکور ہے۔ حالانکہ یہ بنی اسرائیل کا وہ دور ہے جسے ان کا سب سے کامیاب اور زریں دور کہنا چاہیئے کیونکہ جتنا عروج انہیں ان کے عہد میں حاصل ہوا، اتنا پھر کبھی نہیں ہوا۔

جب اقبال و عنفوان شباب میں فوج کی تعداد بارہ ہزار سے متجاوز نہ ہو سکی، تو حضرت موسیٰ کے زمانے میں چھ لاکھ کیسے ہو سکتی ہے۔ بات یہ ہے کہ اس ڈھب کی روایات دراصل انسان کی اعجوبہ پرست ذہنیت کی پیداوار ہیں۔

انسانی فطرت کی یہ عام کمزوری ہے کہ وہ غیر معمولی باتوں کو ماننے میں بڑی دلچسپی اور لگاؤ کا اظہار کرتا ہے اور اس سے لاپروا اور بے خطر ہو کر ان قصوں کو بیان کرتا ہے کہ ان پر تنقید بھی ہو سکے۔

قریب قریب تمام مورخین شاہان یمن کے حالات میں لکھتے ہیں کہ ان کی تگ و تاز کے دائرے یمن سے لے کر افریقہ تک پھیلے ہوئے تھے حالانکہ یہ لوگ جزیرۃ العرب سے بھی باہر نہیں نکلے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ملوک یمن کی بے پناہ فوجیں واقعی افریقہ و بربر کے دور دراز علاقوں تک پہنچی ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یمن و افریقہ کے درمیان میں رہنے والی جری اور بہادر قوموں سے بھی ان کی مڈبھیڑ ہوئی ہوگی۔ انہیں جنگجو عمالقہ کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ کنعانیوں سے دوچار ہونا پڑا ہوگا۔ اسی طرح قبطیوں سے مصر میں جنگ کی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی اور جب قاعدہ فوج کی غذائی ضروریات کے ماتحت ان علاقوں میں تاخت و تاراج کے مواقع بھی میسر آئے ہوں گے مگر تاریخ میں ان واقعات و معرکہ آرائیوں کا کہیں ذکر نہیں۔

جنت شداد

زیادہ عجیب و غریب قصہ جنت شداد کا ہے جس کو طبری، ثعالبی اور زمخشری وغیرہم نے کتب تفسیر میں اس آیت کے ضمن میں درج کیا ہے۔

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ اِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ

کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے عماد ارم کے ساتھ کیا معاملہ کیا جو خیموں میں بودوباش رکھتے تھے۔ (فجر: 7)

کہا جاتا ہے کہ "ارم" ایک شہر کا نام ہے جس کو عاد بن عاس کے لئے شداد نے جنت کے مقابلہ میں تعمیر کیا، جس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نوسو سال کی طویل عمر عطا ہوئی۔ تین سو سال جس میں سے اس نے اس شہر کے بنانے میں کھپائے۔ اس شہر کے مکانات سونے کے تھے، ستون اور محرابیں زبرجد اور یاقوت کی تھیں، باغات اور درختوں کے جھنڈ تھے، اور نہریں تھیں کہ چار سو رواں دواں لیکن جب اس شہر کی تکمیل ہو چکی تو یہ اپنے لاؤ لشکر کے ساتھ چلا کہ اس میں داخل ہو لیکن ابھی یہاں تک پہنچا نہیں تھا کہ اللہ کے عذاب نے آلیا۔ اس شہر کا محل وقوع عدن کا کوئی صحرا ہے۔

لیکن تاریخ اتنے بڑے واقعہ پر خاموش ہے، قرائن چپ ہیں۔ اس غلط فہمی کا مبنیٰ جس کی بنا پر یہ قصہ گھڑا گیا اور جس کے بل بوتے پر کہانی کا قصر جمیل تیار ہوا، اتنی سی بات ہے کہ ابن الزبیر کی اس قرأت نے کہ عاد منون نہیں ہے اور ارم کی طرف مضاف ہے، ان لوگوں کے لئے ایک اشارہ مہیا کیا ہے اور اس پر یہ قیاس کر لیا گیا کہ جب ارم مضاف الیہ ہے تو یہ کوئی شہر ہی ہونا چاہیئے۔ حالانکہ یہ عاد منون ہے اور اضافت کی صورت میں یہ لفظ اس طرح ہوگا جیسے قریش کنانۃ، ربیعۃ نزار یا الیاس مر وغیرہ۔

بہر آئینہ جھوٹے قصے اور عجیب و مضحک داستانیں اس وقت تاریخ کے اوراق کی زینت بنتی ہیں جب مورخ اپنی تاریخ ذمہ داریوں کو محسوس نہیں کرتا اور واقعہ کے مزاج کو نہیں دیکھتا اور اس حقیقت پر غور نہیں کرتا کہ جو بات بیان کی گئی ہے اس کے اپنے تقاضے بھی ہیں یا نہیں اور رد وہ اس کی تکذیب کرتے ہیں یا تصدیق۔

ان اسباب کے علاوہ جو بیان ہوئے کچھ اور عوامل بھی ہیں جن کو وضع اور گھڑنت میں براہ راست دخل ہے۔ مثلاً ایک بڑا سبب جعل و وضع کا یہ ہو سکتا ہے کہ مورخ پہلے سے ایک عصبیت رکھتا ہو اور کسی خاص سیاسی و دینی گروہ سے وابستہ ہو، اس کی کوشش واقعات و حالات کے سلسلہ میں ہمیشہ یہی رہے گی کہ کسی طرح تاریخ سے اس کی رائے کی تائید ہو سکے اور دوسروں کی تردید! اس کی نظر واقعات و حالات کے متعلق بے لاگ اور منصفانہ نہیں ہو سکتی۔

تیسرا سبب توہم صدق ہے یعنی راوی چونکہ ثقہ ہے اس لئے اس کی روایت پر اعتماد کر لیا جائے اور دوسرے قرائن سے قطع نظر کر لی جائے جو اس باب میں مفید ہو سکتے ہیں۔ اس میں بھی بغیر ارادہ کے غلط چیزیں منقول ہو جاتی ہیں۔

چوتھا عامل یا سبب یہ ہے کہ تطبیق احوال کی صلاحیت نہ ہو اور ناقل یہ نہ جان سکتا ہو کہ واقعات کی تہ میں تصنع اور بناوٹ کی کارفرمائیوں کا کتنا حصہ ہے؟

پانچواں سبب امراء و سلاطین کے تقرب کی خواہش ہے۔ اس راہ میں بھی کذب و افترا کو داخل ہونے کا اکثر موقع ملا ہے۔

ماخوذ: "فی فضل علم التاریخ و تحقیق مذاھبہ"

(2)

انسان مدنی الطبع ہے

انسان کی فطرت میں اجتماعیت پنہاں ہے۔ یہی مطلب ہے حکماء کے اس قول کا کہ انسان مدنی الطبع ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کر کے اس کے حوائج وضروریات کو ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ کر دیا ہے کہ یہ چاہے بھی تو دوسروں سے بے نیاز اور الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

غذا ہی کی احتیاج کو مثلاً لیجئے، صبح وشام جس کی اسے ضرورت رہتی ہے کہ تنہا اس کے حصول کے لئے کتنے لوگوں کی خدمات حاصل کرنا پڑتی ہیں پہلے کسان اناج بوئے گا، پھر چکی میں پیسے گا، پھر ایک شخص اسے گوندھے گا اور پکائے گا، تب کہیں جا کر یہ دسترخوان کی زینت بنے گا اور اس لائق ہو گا کہ آپ اس سے کام و دہن کی تواضع کر سکیں۔

مگر اس سے پہلے کسان کے آلات زراعت بھی تو تیار ہوں گے۔ اس لئے مزارع کے ساتھ ساتھ بڑھئی اور لوہار کا بھی اضافہ ہو گا تو گویا ایک لقمہ حلق میں اتارنے کے لئے ہمیں اتنے لوگوں کو کام میں لگانا پڑے گا۔

یہی تمدن و اجتماعیت کی ابتدائی بنیادیں ہیں۔

اجتماعیت کی ضرورت بچاؤ اور دفاع کے نقطہ نظر سے بھی پڑتی ہے۔ حیوانات صحیح معنوں میں انفرادی زندگی بسر کر سکتے ہیں کیونکہ ان کو خطرات سے بچاؤ کے لئے تلوار اور ڈھال نہیں استعمال کرنا پڑتی بلکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ایسی کھال بخشی ہے اور سینگ، پنجے، ناخن اس ڈھب کے عطا کئے ہیں کہ وہ ان سے بخوبی آلاتِ دفاع کا کام لے سکتے ہیں۔

انسان ان چیزوں سے محروم ہے۔ اس کی ان ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے دو چیزیں مرحمت فرمائی ہیں۔ ایک ہاتھ، دوسرے عقل۔ ہاتھ اور عقل کی مدد سے وہ طرح طرح کے آلات اور کل پرزے بناتا ہے جن کو جنگی ضروریات کے طور پر استعمال کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہے تنہا آلات سے وہ خوفناک درندوں سے نہیں بچ سکتا۔ لہٰذا یہاں پھر ایک گروہ کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کام میں اس کی مدد کرے۔

اس کی دفاعی ضروریات نے اسے مجبور کیا کہ یہ مل جل کر رہے۔ اس لحاظ سے اجتماعیت انسانی زندگی کے لیے ضروری ٹھہری، ورنہ اس کی تخلیق کا منشا پورا نہیں ہو پاتا۔

پھر جس طرح اجتماعیت فطری ہے، اسی طرح فطرت حیوانی کا یہ تقاضا بھی ہے کہ آپس میں اختلافات ابھریں اور ایسے مواقع پیدا ہوں جب ایک دوسرے سے انسانی گروہوں کو صف آرا ہونا پڑے۔

یہاں ایسے نظام، ایسے حکم وازع اور جنگ و پیکار کو روکنے والے کی ضرورت محسوس ہوئی جو مختلف گروہوں کو ظلم وتعدی سے باز رکھ سکے۔

اس حکم ونظام کو ماننے کا جذبہ بھی فطری ہے۔ چنانچہ شہد کی مکھی اور ٹڈی میں، جو اپنے سردار کی اطاعت اور نظام اجتماعی کی پیروکاری کا ظہور ہے تو وہ اسی فطرت کی جھلک ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہ حشرات اس اطاعت پر بتقاضائے جبلت مجبور ہیں اور انسان بتقاضائے سیاست وفکر۔

حکمائے اسلام اور متکلمین نے اس دلیل پر یہ اضافہ کیا کہ نبوت کو دلیل عقلی سے ثابت کرنا چاہا یعنی جب جور وظلم کو روکنا ضروری قرار پایا تو پھر بہترین صورت اس کی یہ ہوسکتی ہے کہ شریعت و دین کے ذریعہ یہ کام انجام پائے اور اللہ تعالیٰ ایسے نبی بھیجے جن میں ہدایت پر لانے اور لڑائی جھگڑے سے روکنے کی تمام صلاحیتیں موجود ہوں تا کہ اطاعت کے تقاضے پورے ہوسکیں۔ لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض ہے کہ یہ غرض دوسرے طریقوں سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی حاکم خود اپنے لئے کوئی دستور تجویز کرے اور اس پر چلنا اور لوگوں کو چلانا شروع کر دے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ عصبیت سے کام لے اور اس میں سے قہر وحکومت کے کچھ اصول نکال لے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل کتاب اور انبیاء کے متبعین تو تعداد میں کم ہیں مگر مجوسی ان سے کہیں زیادہ ہیں، حالانکہ سرے سے وہ کوئی آئین اطاعت ہی نہیں رکھتے۔ پھر یہ لوگ صرف تعداد میں زیادہ نہیں بلکہ ان کی باقاعدہ حکومتیں معرضِ ظہور میں آئی ہیں اور تاریخ میں ان کے آثار ونقوش بہت ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ وجوب نبوت امر عقلی نہیں، بلکہ اس کا مدرک شرع ہے۔

ماخوذ: "فی عمران البشری علی الجملة"

(3)

موسم اور آب و ہوا کا اثر اخلاق پر

زمین کا وہ حصہ جو معمور اور آباد ہے، وسط اور درمیان کا ہے، کیونکہ اس کے جنوب میں شدت کی گرمی ہے اور شمال میں شدت کی سردی ہے۔

جب زمین کے دونوں کناروں میں گرمی اور سردی کی سختیاں ہوئیں تو یہ ضروری ہوا کہ اعتدال بتدریج وسط اور درمیان میں سمٹ آئے۔

لہٰذا اقلیم چہارم آبادی اور زندگی کے اعتبار سے معتدل ترین خطہ ہے۔ اسی طرح سوم و پنجم میں اعتدال ہے۔

لیکن دوم و ششم اعتدال سے ہٹے ہوئے حصے ہیں اور اقلیم اول و ہفتم تو اس سے بہت دور ہے۔

یہی وجہ ہے کہ علوم کے چرچے، صنائع کا شہرہ، عمارات کی شان و شوکت، لباس کی بوقلمونی، پھلوں، میووں اور حیوانات کی رنگارنگی، یہ انہی اقالیم کے ساتھ مخصوص ہے جن میں اعتدال ہے اور موسم و ہوا کی شدتیں نہیں۔

یہاں تک کہ انہی حصوں کے رہنے والے انسان ایسے ہیں جو جسم، رنگ اور اخلاق و مذاہب کے نقطہ نظر سے اعتدال کا صحیح نمونہ ہیں اور تو اور خود نبوت کا فیضان جن علاقوں پر ہوا وہ یہی ہیں۔

تاریخ میں اس امر کا بالکل سراغ نہیں ملتا کہ جنوب و شمال کے خطوں میں رہنے والی قوموں میں بھی انبیاء مبعوث ہوئے ہوں۔

کیونکہ انبیاء انہی لوگوں میں آتے ہیں جو جسم و ذہن کے اعتبار سے کامل ہوں اور عادات اطوار کے لحاظ سے متوازن ہوں۔

انہی اقالیم کے رہنے والے لوگ متمدن ہیں جو پر تکلف اور پتھر کے مضبوط مکانوں میں رہتے ہیں، زندگی کی ضروریات و آلات بڑی خوبی سے مہیا کرتے ہیں۔ چاندی، سونا، لوہا اور دیگر ضروری دھاتوں کی کانوں سے مالا مال ہیں اور چاندی سونے کو باہم مبادلہ کا معیار ٹھہراتے ہیں۔

جیسے اہل مغرب، شام و حجاز کے ساکنین، ہند و چین کے رہنے والے یا بلاد اندلس میں اقامت اختیار کرنے والے۔

لیکن زمین کے وہ حصے جن میں آب و ہوا کا یہ اعتدال نہیں جیسا کہ اقلیم اول ہے یا دوم، ششم اور ہفتم ہے، تو یہاں کے رہنے والے نقطہ اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں۔ ان کا تمدن گھٹیا ہے، مٹی اور بانس سے بنے ہوئے جھونپڑوں میں رہتے ہیں، گھاس پھوس کھا کر پیٹ پالتے ہیں۔ درخت کے پتوں سے تن ڈھانپتے ہیں، بلکہ اکثر تو عریاں ہی رہتے ہیں۔ ان کے ہاں جو میوے پیدا ہوتے ہیں وہ بھی عجیب و غریب، اخلاق و عادات میں بالکل حیوان۔

اقلیم اول کے رہنے والے سیاہ فاموں سے متعلق مشہور ہے کہ غاروں میں رہتے ہیں۔ گھاس پر گزر کرتے ہیں اور بالکل وحشی ہیں۔

اس کی وجہ یہی موسم و ہوا کا عدم توازن ہے۔ اس عدم توازن کا اثر ان کے خیالات پر بھی پڑتا ہے چنانچہ آپ نہیں دیکھیں گے کہ ان میں مذہب کا کوئی عمدہ تصور موجود ہے یا نبوت و رسالت کی قدر و قیمت سے آگاہ ہیں۔

موسم و ہوا کی ناہمواریوں سے واقعی اخلاق و عادات متاثر ہوتے ہیں۔

اس کلیہ پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ اگر یہ صحیح ہے تو اس کا کیا سبب ہے کہ یمن، حضر موت، احقاف، بلاد حجاز، یمامہ کی سرحدات، جو اقلیم اول و ثانی میں واقع ہیں، اس سے مستثنیٰ ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے موسم پر سمندر کی خنکی اور رطوبت و نمی کا بھی تو خاصا اثر ہے۔ اس کی سے ہوا میں گرمی کی وہ شدت اور خشکی نہیں رہتی جو مزاج و اخلاق میں ایک طرح کا انحراف یا ناہمواری پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے۔

ماخوذ: "فی معتدل من الاقالیم"

(4)

غذا کا اثر اخلاق پر

اقالیم معتدلہ سب کی سب ایسی نہیں ہیں کہ ان میں ربوبیت کے فیوض عام ہوں، بعض ایسے خطے ہیں کہ وہاں کی زمین عمدہ ہے اس لئے وہاں اناج اور میوہ کثرت سے ہوتا ہے اور بعض ایسی ہیں کہ بالکل بے آب و گیاہ۔ جہاں پیداوار کی بہتات ہے وہاں زندگی کی آسانیاں مہیا ہیں اور جہاں زمین اگانے میں بخل سے کام لیتی ہے وہاں زندگی بھی عشرت سے گزرتی ہے۔

پھر اس اختلاف و بوقلمونی کا اثر اجسام و اخلاق پر بھی پڑتا ہے۔

وہ لوگ جو زرخیز علاقوں میں رہتے ہیں اور مزے اور فراوانی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہیں، ان کے اجسام میں لطافت نہ پیدا ہو سکے گی اور ذہن و اخلاق عمدگی اور پاکیزگی سے محروم رہیں گے۔

اس کے برعکس جو لوگ میدانوں، صحراؤں اور فرازوں میں رہنے کے عادی ہیں اور ان کو محنت اور دوڑ دھوپ کے بعد روزی میسر آتی ہے ان کے جسم ہلکے پھلکے اور لطیف ہوں گے۔ رنگ صاف اور کھلتا ہوا اور ذہن و فکر میں مخصوص طرح کی جودت و ذکاوت نمایاں ہوگی۔

چنانچہ اس حقیقت کا کھوج لگانا ہو تو عربوں اور ان قوموں کو دیکھیے جو ان کی سی جدوجہد کی زندگی بسر کرتے ہیں اور ان قوموں کے احوال کا جائزہ لیجئے جو دنیا کی نعمتوں سے مالا مال ہیں۔ دونوں میں یہی بین فرق پایئے گا۔ اس کی وجہ غالباً بالکل فطری ہے۔ کھانے پینے کی فراوانیوں سے فاسد رطوبتیں جسم میں جا بجا ابھرتی ہیں اور ان فاسد رطوبتوں سے پھر ردی فضلات پیدا ہوتے ہیں اور پھر دونوں مل کر جسم کی ساخت کو بگاڑتے اور ذہن پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ رنگ تک کے نکھار میں فرق ڈال دیتے ہیں۔

یہی نہیں غذا کی اس کمی بیشی اور طرز زندگی کے اس اختلاف کا اثر حیوانات پر بھی پڑتا ہے۔

ہرن، شتر مرغ، زرافہ، نیل گائے اور گائے اکثر وہاں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی کثرت نہیں ہوتی، ان کے جسم کتنے موزوں ہوتے ہیں اور ان میں کس درجہ اعتدال و توازن اور قوت اور چوکسی ہوتی ہے، یہ سب جانتے ہیں اور انہی کے ڈھب کے وہ جانور جنہیں غذا اور چارہ کی نسبتاً آسانیاں ہیں، کتنے بھدے اور سست ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ بھیڑ بکری، اونٹ اور گدھے سے لگایئے۔

اقوام و ملل کے نقطۂ نظر سے یہ فرق زیادہ نمایاں طور پر قبائل بربر میں نظر آئے گا کہ ان کی وہ شاخ جو کام و دہن کی لذتوں میں منہمک ہے وہ کتنی کند ذہن ہے اور ان کے اجسام کتنے بے ڈھنگے ہیں اور انھی ہی میں کی وہ شاخ جو قلت آسائش کا شکار ہے، ذہن و جسم کی مناسبتوں کے لحاظ سے کسی درجہ اعلیٰ ہے۔

جیسے مسامدہ و اہل غمار، (یہ دونوں بربر ہی کا حصہ ہیں۔ اول الذکر نے مغربی مراکش کو وطن ٹھہرایا اور ثانی الذکر مجیر کے جنوب اور مغرب میں آباد ہوا۔

ماخوذ: "فی اختلاف احوال العمران"

(5)

حقیقتِ نبوّت

نبوت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ کائنات کے موجودہ نظام پر ایک نظر ڈال لی جائے کہ اس میں کس درجہ ترتیب و استواری ہے کیونکہ اسباب مسببات کے ساتھ مربوط ہیں۔ اور اسی طرح ایک طبقہ دوسرے کے ساتھ ملا ہوا اور اتصال پذیر ہے۔ یہی نہیں، بلکہ کس طرح کائنات کے کچھ حصے دوسرے طبقات میں بتدریج ڈھل رہے ہیں۔

پہلے اس عالم کو لیجئے جو محسوس و مشاہد ہے کہ زمین سے اس کا آغاز ہوتا ہے، اس پر پانی کی حکمرانی ہے۔ پانی کے اوپر ہوا کا طبقہ ہے اور ہوا کے ساتھ ملا ہوا طبقہ نار ہے۔ ان سب میں یہ خصوصیت ہے کہ ہر ہر طبقہ اپنے عالی و سافل کے ساتھ ملا ہوا ہے اور سب میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ عالی و سافل کے مزاج کو اپنا لے۔

ایک طبقہ کس طرح دوسرے درجہ میں جو اس سے عالی ہے، مستحیل ہوتا ہے، اس کو یوں دیکھیے کہ مثلاً زندگی سے محرومی کے اعتبار سے اول نمبر معادن کا ہے۔ اس کی ابتدائی ارتقائی شکل نباتات ہے اور نباتات کا ارتقا حیوانی قالب اختیار کر لیتا ہے۔

ان میں ارتقاء و استحالہ کی جو استواری ہے، اس کا اندازہ اس سے لائیے کہ معادن کا آخری افق یا معدنی ارتقاء کا آخری نقطہ وہ ہے جو نباتات کے ابتدائی افق سے متصل ہے جیسے حشائش اور وہ جڑی بوٹیاں جن میں گٹھلی اور بیج نہیں ہوتا اور نباتات کا آخری افق جیسے کھجور اور انگور، حیوانات کی اولین سرحدوں سے ملا ہوا ہے جیسے سیپی اور سنکھ، کہ ان میں قوت لامسہ پائی جاتی ہے جو حیوانات کی ابتدائی خصوصیت ہے۔

ارتقا کا یہ عمل اس طور سے جاری رہتا ہے کہ ہر ہر نوع کا افق آخر اگلی نوع کے افق اول میں تحلیل ہونے کی پوری پوری استعداد رکھتا ہے۔ تا آنکہ یہ سلسلہ حیوانات تک جا پہنچتا ہے۔ پھر حیوانات کی بے شمار قسمیں اور کڑیاں ہیں۔ جن میں کوئی ایک کڑی تکوین و تدریج کی منزلیں طے کرتی ہوئی انسانیت کے افق اول کو جا چھوتی ہے۔ یہ انسان ادراک وحس کے ابتدائی مضمرات ہی کا حامل ہوتا ہے اور اس کے بعد وہ انسان معرض وجود میں آتا ہے جس میں غور و فکر کی تمام صلاحیتیں جلوہ گر ہوتی ہیں اور جو ہمارے مشاہدہ کا آخری نقطہ ہے۔

اس کائنات کو چلانے اور قاعدے سے زندہ رکھنے کے لئے یہ کافی نہیں کہ اس مادی ڈھانچہ کی ترتیب پر غور کیا جائے اور اسباب و مسببات کے اسی گورکھ دھندے کو علت و معلول ٹھہرا لیا جائے بلکہ یہاں ایک اور سلسلہ بھی ہے۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ افلاک میں ایک طرح کی گردش و حرکت رکھتا ہے۔ عناصر میں نمو و ادراک کی جنبش ہیں اور یہ اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ ان کے پیچھے کوئی موثر ضرور ہے جو ان سے علیحدہ اور مباین ہے۔ اسے نفس مدرکہ و محرکہ کے نام سے پکارتے ہیں۔

ارتقاء و تغیر کا قانون چاہتا ہے کہ یہ سلسلہ کہیں نہ رکے بلکہ آگے بڑھے۔ اس لئے یہاں ایک اور ذات ماننا پڑے گی جس میں ادراک صرف اور تعقل محض ہو۔ یہ عالم ملائکہ ہے اس کا ایک پہلو تو نفس انسانی سے ملا ہوا ہوتا ہے اور ایک پہلو انسان سے جدا اور مباین ہوتا ہے۔

جب آپ اس عالم مادی میں ارتقاء و تغیر کی ان کڑیوں سے واقف ہو چکے جو باہم متصل ہیں اور ہر ایک کا افق آخر افق اول سے پیوستہ

ہے تو اب اس حقیقت کو پا لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہو گی کہ نفس بشری کبھی کبھی یا ایک ہی جست میں بشریت سے منسلخ ہو کر ملائکہ کی صف میں پہنچ جاتا ہے۔

لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ نفس بشری ایسا ہو کہ اس میں اتصاف کی یہ دونوں جہتیں پائی جائیں۔ ایک جہت اس میں اس طور پر ہو کہ اس کا لگاؤ جسم و بدن کی تدبیرات سے ہو اور ایک جہت اس انداز کی ہو کہ اس کا تعلق افق ملایکہ سے ہو۔ افق ملائکہ سے یہ اتصاف اور بشریت سے یہ غیاب ہی وہ بخشش ہے جسے نبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مزید تشریح کے لئے مندرجہ ذیل تقسیم پر غور کیجئے!

نفوس انسانی تین طرح کے ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جو ایک ادراک روحانی میں بالطبع عاجز ہے اور اس کی بھاگ دوڑ کا دائرہ بشریت سے آگے نہیں بڑھ پاتا۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جن کے ادراک کی حدود مشاہدہ باطن تک وسیع ہوتی ہیں۔ یہ ذی علیم اولیاء ہیں۔ تیسری جماعت ان لوگوں پر مشتمل ہے جو کبھی کبھی بشریت کی جکڑ بندیوں سے کلیتاً مخلصی حاصل کر لیتی ہے اور جسمانیت و روحانیت دونوں اعتبار سے کلیتہً ملائکہ سے اتصال پذیر ہو جاتی ہے یہ انبیاء کی جماعت ہے۔

ان میں اللہ تعالیٰ نے جبلی و فطری طور پر یہ صلاحیت رکھی ہے کہ جب چاہیں بشریت اور اس کے تقاضوں سے انسلاخ اور مخلصی حاصل کر لیں اور اللہ سے ہم کلام ہو جائیں۔

مگر یہ صلاحیت کسب و ریاضت سے حاصل ہونے والی نہیں بلکہ سراسر اللہ کی بخشش اور موہبت کا نتیجہ ہے ورنہ عام نفوس بشری کی تو یہ حالت ہے کہ اگر وہ چاہیں بھی تو اس افق و فراز تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کے جسمانی عوائق اور موانع اس ڈھنگ کے ہیں کہ انہیں حدود و بشریت سے آگے نکلنے نہیں دیتے۔ بخلاف انبیاء کے اللہ نے ان موانع و عوائق سے ان کو محفوظ رکھا ہے اور ان پر قابو پانے کی پوری پوری قوت و استطاعت عطا فرمائی ہے۔

نبوت کے اس تصور سے یہ عقدہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ انبیاء کو وحی کے وقت شدوت معانات کا سامنا کیوں کرنا پڑتا ہے اور کیوں ایسا ہوتا ہے کہ ان کا سلسلہ اس عالم سے تھوڑی دیر کے لئے منقطع ہو جاتا ہے۔

بات یہ ہے کہ وحی کی کیفیتوں کے شدائد یوں محسوس ہوتے ہیں کہ پیغمبر کو مدارک بشریہ کے لوازم سے دستگاری حاصل کر کے ہمہ تن مدارک ملکیہ کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے اور افق بشری سے پرواز کر کے افق ملکی تک رسائی حاصل کرنا پڑتی ہے تا کہ وہ اس زبان کو سمجھ سکیں جس میں ملأ اعلیٰ گفتگو کرتے ہیں۔ لیکن یہ دقت اور کوفت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی بلکہ آہستہ آہستہ وحی کی کثرت و مزاولت سے دور ہو جاتی ہے۔

اور ایک وقت ایسا بھی آ جاتا ہے جب بشریت سے منسلخ ہونے میں ان کو زیادہ مشقت و زحمت برداشت نہیں کرنا پڑتی۔

یہی وجہ ہے کہ مکہ میں جو سورتیں نازل ہوئیں، وہ طویل نہیں ہیں کیونکہ یہ آغاز نبوت کا دور تھا اور مدینہ میں خاصی طویل سورتوں کا نزول ہوا کیونکہ اب آپکی طبیعت بڑی حد تک نبوت کی کلفتوں سے مانوس ہو چکی تھی اور یہی کثرت و مزاولت تھی کہ اس سے شدائد بتدریج سہولت سے بدلتے گئے اور بالآخر اتنا اطمینان حاصل ہو گیا کہ غزوہ تبوک میں سورہ برأت کا اکثر حصہ اس عالم میں نازل ہوا کہ آپ ناقہ پر سوار بغیر کسی کرب و اضطراب کو محسوس کئے چلے جا رہے تھے۔

ماخوذ: "فی اصناف المدرکین من البشر بالفطرۃ الریاضۃ"

(6)

سادہ زندگی میں خیر کے پہلو

اہل بدو یا شہر سے دور افتادہ رہنے والوں کی اخلاقی حالت شہر والوں سے نسبتاً بہتر ہوتی ہے کیونکہ ان کی زندگی فطرت اولیٰ پر مبنی ہوتی ہے اور شر و فساد کے تمدنی اثرات سے ایک طرح سے پاک ہوتی ہے۔

نفس انسانی کی یہ خصوصیت ہے کہ خیر و شر میں سے جن دواعی کا اسے پہلے سامنا کرنا پڑے، یہ اس سے زیادہ متاثر ہوتا ہے اور جو تقاضے بعد میں ابھرتے ہیں ان سے اتنا متاثر نہیں ہوتا۔ اہل بدو یا دیہات کے لوگ چونکہ سادہ زندگی بسر کرتے ہیں اور لذات و شہوات کی اس بوقلمونی سے دوچار ہونے کا انہیں موقع نہیں ملتا، جو شہری زندگی کا لازمہ ہے، اس لئے یہ اس سے محفوظ رہتے ہیں، اور شہری زندگی میں چونکہ عموماً فحش و بدکاری کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے، اس لئے آپ اکثر دیکھیں گے، ایک شہری اس میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا کہ بھری محفل میں ایسی باتوں کا ذکر کرے جو وقار و حشمت کے منافی ہیں حتیٰ کہ اپنے گھروں میں بھی ان داستانوں کو دہرائے جن کا تعلق مذمومات فحش و تغزل سے ہے۔

بخلاف دیہاتی کے کہ وہ بھی اگرچہ اسی دنیا میں رہتا ہے اور اس کا بھی ایک دائرہ حیات ہے جس میں خواہشات اور امنگیں سب کچھ ہیں تاہم وہ تکلفات و لذائذ کی ان صورتوں پر عمل پیرا نہیں ہوتا جن میں حشمت و وقار کے داعیے مجروح ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کے اخلاق میں خیر کے پہلو بہرحال شر کی نسبت زیادہ قوی ہوتے ہیں۔

شہریت و تمدن کے بارے میں آئندہ ابواب میں آپ پڑھیں گے کہ یہ انسانی زندگی کی وہ منزل ہے جہاں سے خرابی و فساد کی ابتدا ہوتی ہے اور یہی آخر میں تمدن و حضارت کی موت و تباہی کا سبب ثابت ہوتی ہے۔ اس بناء پر یہ کہنا صحیح ہے کہ اہل بدو یا دیہات والوں میں جو برائیاں پیدا ہوتی ہیں ان کا علاج کرنا شہر والوں کی برائیوں سے زیادہ آسان اور سہل ہوتا ہے کیونکہ وہ بہرحال فطرت سے اتنا دور نہیں ہو پاتے کہ ان کو اس پر دوبارہ لانا مشکل ہو جائے۔

اس قاعدہ کا بظاہر حجاج کے اس قول سے تصادم ہوتا ہے جو صحیح بخاری میں یوں مذکور ہے کہ سلمہ بن اکوع کے بارے میں جب اس کو اطلاع ملی کہ اس نے مدینہ کو چھوڑ کر باہر دیہات کو اپنا مسکن ٹھہرا لیا ہے تو اس نے توبیخ کے طور پر کہا:

ارتددت علی عقبیک تعربت

اہل بادیہ کی زندگی اختیار کر کے کیا تم نے ارتداد کی ٹھان لی ہے؟

سلمہ نے جواب میں کہا: نہیں مجھے آنحضرتؐ نے بادیہ میں رہنے کی اجازت دے رکھی ہے۔

بات یہ ہے کہ ہجرت صرف اہل مکہ پر فرض ہوئی تھی، اہل بادیہ پر نہیں، اور انہی سے یہ مطالبہ کیا گیا تھا کہ آنحضرتؐ کے ساتھ ساتھ رہیں کیونکہ ان میں جو عصبیت تھی وہ دوسروں میں نہیں ہو سکتی تھی اور آنحضرتؐ کے ساتھ ان کو جو لگاؤ اور تعلق خاص تھا، وہ دوسروں میں نہیں

ہوسکتا تھا۔ اس بناء پر ضرورت تھی کہ یہ لوگ آنحضرتؐ کی معیت میں رہیں۔ یہی وجہ تھی کہ خود مہاجرین اس کو برا سمجھنے لگے تھے کہ ان میں کوئی جوار نبوت سے محروم ہو اور مدینہ کی بود و باش چھوڑ کر دیہات میں رہنے لگے۔

حجاج نے غالباً اسی حقیقت کے پیش نظر سلمہ پر اعتراض کیا ہے ورنہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دیہات میں رہنا ہی مذموم ہے۔ اس کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ مدینہ کو مرکز بنا کر رہنا شرعاً اسی وقت تک ضروری تھا جب تک مکہ فتح نہیں ہو جاتا اور آنحضرتؐ مہاجرین کی نصرت و اعانت سے بے نیاز نہیں ہو جاتے۔ چنانچہ خود آنحضرت کا ارشاد ہے۔

لا هجرة بعد الفتح

کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت کی ضرورت نہیں رہتی۔

یہی وجہ ہے کہ جب ہجرت کا منشاء پورا ہو گیا، یعنی مکہ فتح ہو گیا تو صحابہ نے مدینہ کی سکونت کو ترجیح نہیں دی اور، دوسرے شہروں میں جا کر بس گئے۔

ماخوذ: "في ان اهل البدوَ اقرب الى الخير"

(7)

انسان اپنے حالات کا نتیجہ ہے

بادیہ نشین، اہل حضر سے شجاعت و بسالت کے معاملہ میں کہیں آگے ہوتے ہیں کیونکہ دونوں کی زندگی کا انداز مختلف ہے۔ شہری یا اہل حضر راحت و آسائش کے بل بوتے پر جیتے ہیں۔ تکلفات و تعیشات کی آغوش میں سانس لیتے ہیں اور اس ڈھنگ سے رہتے ہیں کہ مدافعت و جنگ اور لڑائی جھگڑوں کی نوبت ہی نہیں آتی۔ نہ مال کی حفاظت و صیانت کے لئے انہیں براہ راست سینہ سپر ہونا پڑتا ہے اور نہ جان اس طریق سے خطرہ میں پڑتی ہے کہ اس کے بچاؤ کے لئے مخالف و حریف گروہوں سے انہیں دوچار ہونا پڑے۔ کیونکہ باقاعدہ پولیس اور فوج ان کی حفاظت کے لئے متعین ہوتی ہے۔ شہر پناہ ان میں اور ان کے دشمنوں میں آڑے آتی ہے اور دوسری حفاظتی تدبیریں انہیں آرام کی نیند سو جانے کا عادی بنا دیتی ہیں۔

پھر اس کیفیت امن و سکون پر جب ایک مدت گزر جاتی ہے اور کچھ عرصہ بیت جاتا ہے تو نہ کوئی خوف انہیں ستاتا ہے اور نہ کوئی ہنگامی مصیبت ان کے سروں پر منڈلاتی ہے۔

اس طرز زندگی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ سکون طلبی ان کی طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے اور ان کے مزاج میں راحت پسندی و امن کوشی اس طور پر داخل ہو جاتی ہے کہ گویا یہ بچے یا عورتیں ہیں کہ جن کی نگرانی یا دیکھ بھال کے فرائض ہمیشہ دوسروں کو ادا کرنے چاہئیں اور خود انہیں بے فکری سے بسر کرنا چاہیئے۔

بخلاف اہل بادیہ کے کہ تہذیب و تمدن کے مرکزوں سے چونکہ یہ ہمیشہ ہمیشہ دور دور رہتے ہیں، فوج اور پولیس ان کے مال و جان کی حفاظت کے لئے مقرر نہیں ہوتی، بڑی بڑی فصیلیں اونچے اونچے اور مضبوط محلوں کے پھاٹک ان کے حریفوں اور دشمنوں کو نہیں روکتے، اس لئے انہیں اپنی حفاظت کے لئے خود میدان میں نکلنا پڑتا ہے اور صرف اپنی ہی ذات پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے ان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر ہر وقت چوکس اور مسلح نہ رہیں تو دشمن شکست دینے اور انتقام لینے میں کامیاب ہو جائے۔ یہ راستوں میں چلتے بھی ہیں تو دائیں بائیں دیکھ کر خطرات کا اندازہ کرتے ہوئے، اور سوتے ہیں تو بس اتنا کہ وقت پر بیدار ہو سکیں۔ ہر آن متنبہ رہتے ہیں۔ یہی خوف و امن گیر رہتا ہے کہ خدا جانے کس وقت کیا واقعہ پیش آ جائے۔ یہی بے اطمینانی ہے جو انہیں شجاع اور بہادر بنا دیتی ہے۔ دونوں گروہوں میں اخلاق و عوائد کا یہ اختلاف کہ ایک لذات میں منہمک اور دنیا و مافیہا سے بے خبر، دوسرا چوکس و بہادر محض اس بنا پر ہے کہ انسان جو کچھ بھی ہے اپنے حالات و مالوفات کا نتیجہ ہے، مزاج اور طبیعت کا نہیں یعنی جس انداز حیات کا وہ عادی ہوگا وہی اس کی طبیعت اور جبلت بن جائے گا۔

ماخوذ: "فی ان اهل البدو اقرب الی الشجاعت"

(8)

قانون کی جبریہ پابندی

یہ تو ظاہر ہی ہے کہ کوئی شخص اپنے طور پر آزاد یا اپنا مالک نہیں ہے بلکہ زندگی بسر کرنے کے لئے لامحالہ اسے دوسروں کی پیروی کرنا ہی پڑے گی۔ اس پیروی کی پھر دو ہی صورتیں ہیں۔ اگر پیروی عادلانہ احکام و اوامر کی ہے تو اس میں چونکہ نفس انسانی کو کوئی کوفت نہیں جھیلنا پڑتی اور اپنی خودداری سے دستبردار نہیں ہونا پڑتا، اس لئے اس کی فطری خودداری و تیزی قائم رہتی ہے اور وہ شجاعت مجروح نہیں ہوتی جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اور اگر احکام کو منوانے کے لئے قہر و سطوت کو استعمال کیا جائے گا اور جبر اور دھمکی سے اطاعت پر مجبور کیا جائے گا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ انسان کا جوش اس کی تیزی اور قوت مدافعت کمزور پڑ جائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ طلبہ کا گروہ عموماً مدافعت اور طاقت کی صلاحیتوں سے محروم رہتا ہے کیونکہ اسے تحصیل علم کے لئے باوقار اور صاحب عظمت و ہیبت مشائخ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنا پڑتا ہے اور علوم و صنائع کو ایسی دبدبہ و طنطنہ کی فضا میں اساتذہ سے سیکھنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ جہاں ایک ایک حکم کو تسلیم کرنا اس کے لئے گویا ضروری ہے۔

ممکن ہے اس نظریہ پر اعتراض کیا جائے کہ صحابہ نے دین آنحضرتؐ سے لیا۔ احکام و اوامر کی مودبانہ پیروی بھی کی، لیکن ان کے باوجود ان کا نفس عزت و جوش کی نعمتوں سے محروم نہیں ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دوسری بات ہے۔ آنحضرتؐ کی تعلیم صناعی نہیں تھی۔ نہ آپ کی تادیب و اصلاح کا انداز ہی بناوٹ پر مبنی تھا۔ صحابہ اگر آپ کے احکام کی پیروی کرتے تھے تو اس بنا پر کہ خود ان کے نفس کے اندر ایمان کی وجہ سے ان احکام کے لئے پیروی کا جذبہ ابھرتا تھا اور نافرمانی کے لئے جو چیز بمنزلہ وازع اور مانع کے تھی، وہ ترغیب و ترہیب کے وہ اثرات تھے جو ان کے قلب پر احکام الٰہی کی تلاوت کی وجہ سے مرتسم ہو گئے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ان کا طبعی و فطری جوش قائم رہا اور ان کی خودداری احکام و تادیب کے انداز سے متاثر نہیں ہوئی۔

اور حضرت عمرؓ نے جو یہ فرمایا:

من لم یودبہ الشرع لا ادبہ اللہ

جس کو شریعت اسلامی با ادب نہیں بناتی، اسے خدا مؤدب نہ بنائے۔

تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ احکام کی پیروی و انکار پر آمادہ کرنے والی چیز یہی دین ہونا چاہیے، اور یہی عقیدہ ہونا چاہیے کہ شارع مصالح عباد کو زیادہ جاننے والا ہے۔

ایک دور میں جب شریعت کی حیثیت وازع و آمر کی نہ رہی اور لوگوں کو اصلاح و تادیب کے لئے دوسرے احکام کی ضرورت محسوس ہوئی، اور شریعت کی حیثیت بھی محض فن و علم کی سی ہو گئی، اور علم و فن ہی کی طرح اسے حاصل کیا جانے لگا تو ضروری تھا کہ طبیعتوں میں ضعف و جبن پیدا ہو، اور فطری جوش اور طاقت ماند پڑ جائے ورنہ درحقیقت شریعت عزت نفس کو ختم کرنے والی نہیں بلکہ چمکانے والی ہے۔

یہ معاملہ شہر والوں کا ہے، اہل بادیہ یا دیہات کا نہیں۔ وہ چونکہ احکام و اوامر کی پیروی سے الگ تھلگ رہتے ہیں اور تعلیم و آداب سے بھی دوچار نہیں ہوتے اس لئے ان میں عزت نفس کا جذبہ اور ولولہ برقرار رہتا ہے۔

ماخوذ: "فی ان معاناة اهل الحضر للاحکام مفسدة للباس"

(9)

دین اور سیاست

جب کسی سلطنت کے ساتھ دینی عصبیت مل جاتی ہے اور وہ کسی نہ کسی مذہبی خیال کو اپنا لیتی ہے تو اس سے اس کی قوت و شوکت میں قبائلی عصبیت سے کہیں زیادہ استواری آ جاتی ہے۔

کیونکہ مذہبی جوش اور مذہبی عقیدت، نقطۂ نظر کو تمام دوسرے پہلوؤں سے ہٹا کر ایک ہی پہلو پر مرتکز کر دیتی ہے اور خواہشات اور آرزوؤں کو حق کی جانب موڑ دیتی ہے۔ اس سے ان میں ایک طرح کی بصیرت پیدا ہوتی ہے جس کا مقابلہ کرنا کبھی آسان نہیں ہوتا۔

وہ حکومتیں جو دین کی نعمت سے محروم ہوتی ہیں اگرچہ تعداد میں ان سے کہیں زیادہ ہوں، ان کی برابری نہیں کر سکتیں۔ اور جب ان سے لڑیں گی لامحالہ شکست کھائیں گی اور ذلیل ہوں گی کیونکہ باطل کی پیروی کی وجہ سے ان کے سامنے کوئی متحدہ غرض ہی نہیں ہوتی جو ان کو قتال و جہاد پر آمادہ کرے۔ ان کی صفوں میں جوش و شجاعت کے جذبات پھیلائے اور مقابلہ میں قائم رکھے۔ یہ موت سے ڈرتی ہیں اور جنگ و پیکار سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اپنے کو تیار نہیں کر پاتیں۔

چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ صدر اسلام میں مسلمانوں کو جو بے پناہ فتوحات حاصل ہوئیں وہ اسی سب سے ہوئیں کہ مسلمان دین سے بہرہ مند تھے اور مخالفین میں دینی نقطۂ نظر مفقود تھا۔ قادسیہ اور یرموک کی معرکہ آرائیوں کو دیکھیے۔ مسلمانوں کی فوجیں تو تیس تیس ہزار سے کچھ ہی اوپر تھیں۔ مگر ان کے مقابلہ میں، واقدی کی روایت کے مطابق، اہل فارس کے عساکر کی تعداد ایک لاکھ سے بھی زیادہ تھی۔ اور رومی سپاہی تو چار چار لاکھ کی تعداد میں میدان جنگ میں اترتے تھے لیکن اس کثرت تعداد کے باوجود ان کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔

دینی قوت کس طرح سیاسی قوت کو بڑھا دیتی ہے۔ اور کس طرح زیردستوں کو بالادست کر دیتی ہے، اس کا مشاہدہ کرنا ہو تو مغرب میں موحدین کی حکومت پر نظر دوڑائیے کہ جب مہدی کی اطاعت سے ان میں ایک طرح کا دینی رنگ پیدا ہوا تو یہ وحشی قبائل پر چھا گئے۔ حالانکہ ان کی عصبیت، ان کا توحش اور بدوی زندگی اس کی متقاضی تھی کہ مغلوب نہ ہوں۔ اور پھر جب ان موحدین ہی میں دینی رنگ پھیکا پڑ گیا اور وہ پہلا سا مذہبی جوش نہ رہا تو انہی مغلوب قبائل نے ان کو چاروں طرف سے گھیر لیا اور ان پر ٹوٹ پڑے اور وہ سب کچھ چھین لیا جس سے کہ وہ پہلے دینی جوش کا مقابلہ نہ کر سکنے کی وجہ سے محروم کر دیئے گئے تھے۔

ماخوذ: "ان الدعوة الدینیة تزید الدولة فی اصلها قوة علیٰ قوة العصبیة"

(10)

خلافت وملوکیت

اس حقیقت کا اظہار ہو چکا کہ بادشاہت ایک طبعی فطری تقاضا ہے اور اس کا انعقاد اپنے اختیار اور پسند سے نہیں ہوتا بلکہ خود ضرورت وجود اس کی داعی ہوتی ہے اور معاشرہ کی ترتیب اس کو قائم کرتی ہے۔ ہم یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ چاہے شرائع و مذاہب ہوں، کوئی دوسرے احکام ہوں جن کا نفاذ منظور ہو، ان کی کامیابی کا انحصار اس پر ہے کہ مضبوط عصبیت ان کی پشت پناہ ہو۔

حدیث شریف میں آیا ہے:

ما بعث الله نبیا الافی منعة قومه

''اللہ تعالیٰ نے کسی نبی کو نہیں بھیجا مگر اس عالم میں کہ اس کو قوم کی مدد واعانت حاصل ہو''۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی درست ہے کہ شارع نے کئی جگہ اس کی مذمت بھی کی ہے اور اس کے ترک پر سب کو اکسایا بھی ہے۔

جیسا کہ حدیث میں ہے:

ان الله اذهب عنکم عصبیة الجاهلیةو فخر هابالآ با انتم بنو آدم و آدم من تراب

''اللہ تعالیٰ نے تم میں جاہلیت کے پندار کو ختم کر دیا ہے اور باپ دادا پر فخر کرنے کے جذبہ کو دور کر دیا ہے کیونکہ تم سب کے سب آدم ہی کی اولاد تو ہو اور آدم مٹی سے بنا ہے۔

قرآن کا ارشاد ہے:

ان اکرمکم عندالله اتقکم

''تم میں سے بہتر وہ ہے جو اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو''

بات یہ ہے کہ شارع کے نزدیک دنیا اور اس کے احوال کی حیثیت یہ ہے کہ یہ آخرت تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں اس لئے جس نے ذریعہ کھو دیا وہ اس منزل ہی سے محروم ہو گیا۔ جب دنیا کے بارے میں شارع کا یہ تصور ٹھہرا کہ یہ ذریعہ ہے تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایسے جذبات اور قوتوں کی مخالفت کی جائے جو دنیا میں استواری واستحکام کا سبب ہو سکتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ شارع جب عصبیت سے روکتے ہیں تو اس سے ان کا منشا یہ ہوتا ہے کہ عصبیت کے غلط استعمال کو روکا جائے اور محض حق کی نصرت و تائید کے لئے اسے برتا جائے نہ یہ کہ اسے ختم ہی کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غضب وغصہ کی اس نے اگرچہ مذمت کی ہے مگر یہ نہیں چاہا کہ اس جذبہ کا کلیۃً قلع قمع ہی ہو جائے کیونکہ اگر قوت غضبیہ ہی جاتی رہی تو حمایت حق کا جذبہ کیونکر ابھرے گا؟ جہاد کا ولولہ کیسے پیدا ہو گا، اور اعلائے کلمتہ اللہ کا فریضہ کیونکر پروان چڑھ سکے گا؟

مذمت اس غضب کی فرمائی ہے جو شیطانی اغراض کے تحت پیدا ہوا اور شیطانی اغراض ہی کے لئے استعمال ہو کیونکہ اگر یہی غضب اللہ

کی محبت کی بناء پر دل میں پیدا ہو، اور اللہ ہی کے لئے استعمال ہو تو اس سے بڑھ کر اچھی بات کیا ہو سکتی ہے۔

یہی حال شہوات جنسی کا ہے۔ اس کی مذمت بھی آئی ہے لیکن اس کی مذمت سے بھی مقصود اس کا بالکلیہ استیصال نہیں کیونکہ جس کی شہوت باطل ہوئی اس کی اپنی ہی جسمانی قوتوں کا نقصان ہوا۔ غرض یہاں بھی یہ ہے کہ صرف مباحات میں اس کا استعمال ہو کیونکہ قوت جنسی کے اسی استعمال میں بشری مصالح پنہاں ہیں۔

اس وضاحت کے بعد یہ سمجھ لیجئے کہ عصبیت کی مذمت بھی اسی قبیل سے ہے۔ یہ اس وقت مذموم قرار پائے گی جب باطل کی نصرت واعانت کے لئے استعمال ہو جیسے کہ جاہلیت میں تھی لیکن اگر اس کا استعمال حق کی اشاعت کے لئے ہو اور اس وجہ سے ہو کہ اللہ کے اوامر و نواہی کو قائم کیا جائے تو یہ عین مطلوب دین ہے اور اس کے ابطال سے تمام شرائع اور ادیان کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ یہی تو وہ چیز ہے، جس کے بل بوتے پر مذاہب وشرائع کا قصر جمیل استوار ہوتا ہے۔

اس اصول کو سمجھ لینے سے کہ مدح و مذمت میں اصل یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کا صحیح استعمال ہو رہا ہے یا نہیں۔ اس حقیقت کا پالینا کچھ بھی دشوار نہیں کہ پادشاہت بھی درحقیقت مذمت کے لائق نہیں اور شارع نے اگر اس کی مذمت کی ہے تو ان معنوں میں کہ پادشاہ عموماً باطل کے لائق نہیں اور شارع نے اگر اس کی مذمت کی ہے تو ان معنوں میں کہ پادشاہ عموماً باطل سے غلبہ حاصل کرتے ہیں اور لوگوں پر اپنی خواہشات واغراض کے تحت حکمرانی کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر یہ لوگ غلبہ وسطوت کے معاملہ میں مخلص ہوں اور یہ سمجھتے ہوں کہ یہ اللہ کی اطاعت پر اکسانے کے لئے ہے اور اس لئے ہے کہ مسلمانوں کو اس کی عبادت اور جہاد پر ابھارا جا سکے تو یہ قطعی مذموم نہیں رہتی، بلکہ ایسی چیز ہو جاتی ہے کہ سلیمانؑ ایسے پیغمبر اس کے لئے دعا کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

"پروردگار! مجھے ایسی پادشاہت عطا فرما جو میرے بعد دوسروں کو زیب نہ دے"۔ (سورۃ ص۔)

دعا کا یہ انداز اس بنا پر تھا کہ سلیمانؑ خوب جانتے تھے کہ وہ اپنی نبوت اور پادشاہت کا غلط استعمال نہیں کریں گے۔

حضرت عمرؓ جب شام گئے، دیکھا کہ یہاں معاویہؓ پادشاہت کی شان وشوکت اور نجی ٹھاٹھ اور ٹیم ٹام سے رہ رہے ہیں تو فرمایا:

اکسروية يا معاوية؟

"معاویہ! یہ تقلید عجم؟ یہ کسریٰ کی سی زندگی؟

معاویہ نے جواب میں کہا، امیر المومنین! ہم چونکہ سرحد پر رہتے ہیں اور دشمنوں سے ہر وقت دوچار ہونا پڑتا ہے اس لئے فخر ومباہات کے اس سامان کو بر بنائے احتیاج اختیار کیا ہے نفس کے تقاضوں سے نہیں، تا کہ ان کی نظروں میں ہماری سبکی نہ ہو۔ حضرت عمرؓ نے یہ جواب سنا تو خاموش ہو گئے کیونکہ کسرویت کی مذمت سے ان کی غرض ہرگز یہ نہ تھی کہ ان کے تمام لوازم کو ترک ہی کر دیا جائے، بلکہ وہ تو اس بات سے خائف تھے کہ مبادا مسلمان ظلم و جور کو اس طرح اختیار کرنے لگیں جس طرح ملوک عجم اور شاہان فارس نے کیا لیکن جب معاویہؓ کی طرف سے یہ اطمینان ہو گیا کہ ان کی شان وشوکت لوجہ اللہ ہے تو اس بارے میں مزید کچھ کہنے سننے سے احتراز فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کے سامنے خلافت کا یہی تصور تھا کہ ملوکیت کی تمام عادات اور لوازم سے حتی الامکان پرہیز کیا جائے تا کہ ایسا نہ ہو کہ کبھی اس کے ڈانڈے باطل سے جا ملیں۔

خلافت کیا ہے؟ اور یہ کیونکر قائم ہوئی؟ اس کا کھوج لگانے کے لئے عصر نبوت کی طرف رجوع کرنا ہو گا اور وہ بھی اس وقت جب

آپؐ مرض الموت میں مبتلا تھے۔ آپؐ نے نماز کے لئے ابوبکرؓ کو آگے بڑھایا اور مسلمانوں نے یہ دیکھ کر ملت کی پوری امامت ہی آپ کے سپرد کر دی۔ وجہ استدلال یہ تھی کہ نماز امور دین میں ایک اہم درجہ رکھتی ہے اور آنحضرتؐ نے اس کے لئے ابوبکرؓ کا انتخاب فرمایا ہے تو خلافت کا استحقاق ان کو کیوں نہ ہو جو انہی امور دین کے قیام سے تعبیر کیا ہے۔ ملوکیت کا ذکر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد اس لئے نہیں چھڑا اور نہ اس کے آداب و رسوم کے مطابق ابوبکر کا انتخاب ہوا کہ یہ مظنہ باطل تھا اور ایسا راستہ تھا جس پر ان دنوں کفار اور اعدائے دین ہی گامزن تھے۔

ابوبکر نے اس امانت کا صحیح استعمال کیا۔ جب تک زندہ رہے آنحضرتؐ کے سنن کی پیروی کی اور اہل ردہ سے اس طرح لڑے کہ پھر مسلمان کلمۂ اسلام پر مجتمع ہو گئے۔ ان کے بعد یہ منصب حضرت عمرؓ کے سپرد ہوا۔ انہوں نے ابوبکر کے نقش قدم پر چلنا اپنی زندگی کا مقصد قرار دیا۔ دنیا بھر کی قوموں سے جہاد کیا اور ان پر قابو پایا اور ان کے پاس مال ومنال میں سے کچھ بھی تھا، عربوں نے ان کی قیادت میں وہ سب چھین لیا پھر یہ دور خلافت و امامت عثمان تک پہنچا اور عثمان سے علی کی طرف منتقل ہوا۔

ان سب کا دامن بادشاہت کے لوازم سے پاک تھا۔ اس کا ایک سبب تو اسلامی تعلیمات تھیں۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ اسلام سے پہلے وہ ایسی بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے کہ جس میں تمدن کے ابتدائی تقاضے تک مفقود تھے، بالخصوص قبائل مضر کا تو یہ حال تھا، جو حجاز ایسی وادی غیر ذی زرع میں آباد تھے کہ بچھو اور گریلا کھاتے اور علہز استعمال کرتے اور اس پر فخر کرتے۔ علہز اونٹ کے بالوں کو کہتے ہیں جن کو کوٹ پیٹ کر خون کے ساتھ ملا کر یہ پکاتے تھے۔

یہی حالت قریش کی تھی، ان کے کھانے پینے اور رہنے سہنے کا انداز بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا۔ معیار کی پستی اس وجہ سے تھی کہ ان کی آبادیاں یمن کے سبزہ زاروں سے دور تھیں جہاں کہ پھل اور غلہ وغیرہ کثرت سے ہوتا ہے۔

یہ حالت تھی جب اسلام آیا اور آنحضرتؐ کی نبوت سے ان کو اللہ نے نوازا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو عصبیتیں جمع ہو گئیں۔ ایک عربیت کی اور ایک اسلام کی۔

پھر اسی عصبیت کے بل بوتے پر یہ عرب اس لائق ہوئے کہ روم و فارس پر پل پڑیں اور زمین کے جن جن حصوں کی فرمانروائی اللہ نے ان کے لئے مقدر کر رکھی تھی ان کا مطالبہ کریں، ان کے تعیشات پر قابض ہوں اور ان کے زخارف سے اپنا دامن بھر لیں۔

ان کی دولت کی بے پایانی کا اب یہ حال تھا کہ ایک ایک سوار کو بعض لڑائیوں میں تیس تیس ہزار دینار ملا۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہیں کہ اس کے باوجود صحابہ کے زہد و فقر پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ عمرؓ اب بھی اپنی چادر میں چمڑے کا پیوند لگاتے تھے اور علیؓ ہانکے پکارے دنیا کو مخاطب کر کے کہتے تھے۔

یا سفراء و یا بیضاء غری غیری

''اے پیلے سونے اور سفید چاندی، تمہیں فریب دہی کے لئے میرے سوا کسی دوسرے کو پسند کرنا پڑے گا''۔

غرض یہ تھی کہ میں تیرا شکار نہیں ہو سکتا، ابوموسیٰ اشعری مرغا نہیں کھاتے تھے کیونکہ وہ پہلے سے اس کے عادی نہیں تھے۔

مسعودی کا کہنا ہے کہ عہد عثمانی میں لوگوں نے مال جمع کرنا اور بڑی بڑی جاگیریں خریدنا شروع کر دی تھیں۔ چنانچہ خود عثمانؓ جس دن شہید ہوئے ہیں، ان کے خزانچی کے پاس ایک لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم تھے اور زمینیں جو وادی القریٰ اور حنین کے آس پاس تھیں ان

کی قیمت دو لاکھ دینار سے کیا کم ہو سکتی ہے؟ اس کے علاوہ گھوڑوں اور اونٹوں کی کثیر تعداد تھی جو بطور میراث کے چھوڑی۔

زبیرؓ کا ترکہ پچاس ہزار دینار پر مشتمل تھا۔ ایک ہزار گھوڑے اور ایک ہزار لونڈیوں کا اس پر اور اضافہ کیجئے۔

طلحہؓ کو جو آمدنی ہر روز عراق کی زمینوں سے ہوتی تھی، وہ ایک ہزار دینار کے لگ بھگ تھی اور سراۃ کی طرف سے اس سے بھی زیادہ تھی۔

عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے اصطبل میں ایک ہزار گھوڑا ہر وقت بندھا رہتا تھا اور ایک ہزار اونٹ موجود رہتا تھا۔ ان کی موت کے بعد ان کی ایک چوتھائی دولت کا اندازہ یہ ہے کہ چوراسی ہزار کے قریب ہوتی ہے۔

زید بن ثابتؓ کے پاس چاندی اور سونے کی اتنی بڑی بڑی اینٹیں تھیں کہ ان کو توڑنے کے لئے کلہاڑوں کو استعمال کرنا پڑا۔ انہوں نے جو کچھ بطور میراث کے چھوڑا وہ اموال اور زمینوں کو ملا کر ایک لاکھ دینار ہوتا ہے۔

اس دولت کی فراوانی کا یہ اثر ہوا کہ اچھی اچھی عمارتیں بھی بننے لگیں۔ طلحہؓ نے کوفہ و مدینہ میں پختہ مکانات بنوائے اور لاکھوں کی لکڑی کو کام میں لایا گیا۔

سعد بن ابی وقاصؓ نے عقیق میں جو مکان تعمیر کرایا، علاوہ اس کے کہ اس کی چھت بہت اونچی تھی، اس پر بالا خانے بھی تھے۔ نیز صحن بہت وسیع اور کشادہ تھا۔ اسی طرح مقداء کا مکان بھی اینٹ چونے سے بنا تھا۔

لیکن ہم کہتے ہیں، یہ اموال اور دولت کی فراوانی چونکہ جائز طریق سے آئی تھی اور صحابہ اس کے استعمال میں قصد و اعتدال کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے تھے، اس لئے قابل اعتراض نہ تھی۔

کہنا یہ ہے کہ جس طرح صحابہ نے مال و منال کی فراوانیوں کا غلط استعمال نہیں کیا، اسی طرح جب ان میں اختیار و اقتدار آیا اور ان کو دنیا بھر کی بادشاہت ملی تو اس کا بھی انہوں نے غلط استعمال نہیں کیا جو نا جائز ہو اور اللہ کی مرضی کے خلاف ہو حتیٰ کہ آپس کی لڑائیوں میں بھی انہوں نے حدود اللہ کو فراموش نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جو جنگیں ہوئیں ان میں بھی دونوں فریق اپنے نقطہ نظر سے برسرِ حق تھے۔ دونوں کے سامنے بہر آئینہ دنیا کا مفاد اور ادنیٰ خواہشات ہرگز نہ تھیں، جیسا کہ بعض ملاحدہ سمجھتے ہیں بلکہ اجتہادی لغزش تھی جس کا ارتکاب ہوا۔ دونوں حق ہی کے لئے لڑے۔ ہاں یہ کہنا البتہ صحیح ہے کہ استحقاق خلافت میں مصیب اور حق بجانب علیؓ ہی تھے۔

معاویہؓ اگر چاہتے کہ خلافت کوئی اور موڑ مڑنے نہ پائے تو وہ ایسا کر سکتے تھے لیکن بنو امیہ کے ارباب حل و عقد سے ڈرتے تھے اور اس بات سے خائف تھے کہ کہیں پھر اختلاف رونما نہ ہو جائے۔

جہاں تک ان کی ذات کا تعلق ہے بلاشبہ ان خواہشات کو جائز ٹھہرایا جا سکتا ہے کہ وہ اختیار و اقتدار کی تمام وسعتوں کو اپنے ہی لئے سمیٹ لینا چاہتے تھے۔ اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ بڑی مشکلوں سے جو استواری و استحکام خلافت کو حاصل ہوا ہے، وہ ضائع نہ ہو جائے۔

یہی مجبوری تھی جس کی بناء پر انہوں نے یزید کو خلیفہ نامزد کیا کیونکہ اگر وہ یزید کے سوا کسی اور کو اس منصب کا مستحق گردانتے اور بنو امیہ کو خلافت کے اس اعزاز سے محروم کر دیتے تو بہت بڑا فتنہ بپا ہوتا اور بنو امیہ کے اکابر اور سردار کبھی اس پر راضی نہ ہوتے۔ اگرچہ اس پر بھی ان کی رائے معاویہؓ کے بارے میں اچھی ہی رہتی۔

یہاں یہ بات خصوصیت سے جاننے کی ہے کہ یزید کے فسق و فجور سے متعلق جو روایات مشہور تھیں، معاویہ اس کو صحیح نہ سمجھتے تھے کیونکہ

یہ بات بدرجہ غایت مستبعد ہے کہ ان کی طرح کا انسان اس کے باوجود اپنے بیٹے کے لئے یوں اصرار کرے۔

ملوکیت کے باوجود سبل حق کی پیروی کا جذبہ اور یہ خیال کہ طاقت وقوت کا وہ استعمال نہ ہونے پائے جو اہل باطل کا شیوہ ہے، مروان اور ان کے بیٹے عبدالملک تک قائم رہا، یہ اگر چہ بادشاہ ہی تھے لیکن ان کی کوشش یہی رہی کہ اپنی صلاحیتوں کو حق کی تائید کے لئے صرف کریں۔ یہ دوسری بات ہے کہ افتراق کلمہ کے خوف سے متاثر ہو کر یہ کسی اقدام پر مجبور ہو گئے، کیونکہ زمانے کے جس نازک دور سے یہ گزر رہے تھے اس میں ملت کا اتحاد ان کے نزدیک ایک اپنا عزیز مقصد تھا جس کا ہر قیمت پر برقرار رہنا ضروری تھا۔ ان کی زندگی بہرحال دینی تھی اس کا ثبوت ان شہادتوں سے ملتا ہے، جو سلف نے اس سلسلے میں مہیا کیں۔

مروان کا طبقہ اولیٰ کے تابعین میں ہونا تو سب کو معلوم ہے۔ رہی یہ بات کہ عبدالملک کا دین میں کیا درجہ تھا تو اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ موطا میں امام مالک نے ان کے عمل سے باقاعدہ استدلال کیا ہے۔

ان کے بعد خلافت عبدالملک کی اولاد میں منتقل ہوئی اور عمر بن عبدالعزیز تک پہنچی۔ انہوں نے اس کو پھر سے صحابہ اور خلفاء اور بعد کے نہج پر چلانا چاہا اور اس سلسلہ میں پوری پوری جدوجہد بھی کی۔ لیکن جب معاملہ اس سے آگے ان کے اخلاف تک بڑھا تو وہی ملوکیت کا اقتضا پھر سے غالب آیا اور ان کی طاقت وقوت حق کے بجائے دنیوی اغراض و مقاصد کے لئے استعمال ہونے لگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ ان کے اعمال سے بیزار ہو گئے تا آنکہ ان کو عباسیوں کے لئے یہ مسند چھوڑنا پڑی۔

ماخوذ: "فی انقلاب الخلافة الی الملک"

(11)

عہد خلافت کے بڑے بڑے دینی عہدے

جب یہ واضح ہو چکا کہ حقیقت خلافت تعبیر ہے آنحضرتؐ کی نیابت سے، تو اب دو گونہ فرائض خلیفہ پر عائد ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو امور دین کی تبلیغ و اشاعت پر یہ مامور ہے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ لوگوں کو امورِ دین پر لگائے۔ دوسری طرف سیاست دنیا بھی اس کے احاطہ عمل میں آتی ہے کیونکہ مصالح عباد کی رعایت اور انسان کی عمرانی ضرورتیں اس کی متقاضی ہیں۔

یہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جہاں تک امور دنیا کا تعلق ہے ان کی دیکھ بھال اور نگرانی ملوکیت و پادشاہت سے بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کی کامل ترین شکل بہرآئینہ وہی رہے گی جس کے ساتھ احکام شرع کو بھی ملحوظ رکھا جائے کیونکہ شارع جس طرح حقوق عباد کو جانتا ہے دوسرے نہیں جان سکتے۔

بہرآئینہ ملوکیت کے دو درجے ہیں۔ کبھی یہ خلافت ہی کا جزو ہوتی ہے اور اسی کے تابع رہتی ہے اور کبھی یہ الگ اپنا سیاسی وجود رکھتی ہے لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کے مخاطب مسلمان نہ ہوں۔

منصب خلافت ایسا جامع منصب ہے کہ اس میں ملوکیت و پادشاہت کی سطوتوں کو بھی دخل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی اصلی حیثیت چونکہ دینی ہی ہے اس لئے ہم یہ بتائیں گے کہ وہ کیا کیا وظائف و فرائض ہیں جو براہ راست اس کی ماتحتی میں انجام پانے چاہئیں اور تاریخی حیثیت سے ان میں کس کس نوع کا تغیر و تبدل ہوا۔

یوں تو نماز، افتا، قضا اور جہاد وغیرہ کئی چیزیں ایسی ہیں جو امامت کے لئے ضروری ہیں اور امام کو ان سب باتوں کی ذمہ داری قبول کرنا چاہیئے لیکن نماز زیادہ ارفع اور اہم ہے اور اس کا خلافت سے اتنا قریبی تعلق ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی اہلیت پر تنہا اسی بنیاد پر استدلال کیا گیا اور کہا گیا کہ جب آنحضرتؐ نے ان کو ہماری دینی سربراہی کے لئے چنا ہے تو ہم دینی سربراہی کے لئے کیوں ان کا انتخاب نہ کریں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ نماز اتنا اہم فریضہ ہے اور اس کا خلافت و امامت سے اتنا قریب کا لگاؤ ہے تو اب یہ جاننا چاہیئے کہ یہ خلیفہ کا کام ہے کہ براہ راست یا کسی وزیر و مفوض کے ذریعہ وہ شہر کی بڑی بڑی مساجد میں ائمہ کا تقرر کرے جو نماز پنجگانہ، جمعہ، عیدین اور خوف و استسقاء کا اہتمام کریں۔ بڑی بڑی مسجدیں ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ چھوٹی مسجدیں اس سے خارج ہیں۔ ان کے انتظام و انصرام میں اہل محلہ کو خود دلچسپی لینا چاہیئے۔

لیکن کیا ایسا کرنا اولیٰ و مستحسن ہے یا از قبیل وجوب ہے؟ اس میں فقہا کا اختلاف ہے، اس تولیت کی کیا شرائط ہیں اور کن لوگوں کو اس کا اہل ٹھہرانا چاہیئے؟ اس کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہیں یا الماوردی کی کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' میں مندرج ہیں۔ ہم ان سے تعرض کرنا مناسب نہیں سمجھتے۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ نماز اور خلافت میں باہمی تعلق کی کیا نوعیت ہے؟

خلفائے اول نماز براہ راست پڑھاتے تھے اور اس میں نیابت کے عملاً قائل نہیں تھے۔ حتیٰ کہ ان میں سے بعض کو مسجد میں جام

شہادت بھی نوش کرنا پڑا۔ یہی حال بعض خلفائے بنو امیہ کا تھا۔ وہ نماز کا اس درجہ احترام کرتے تھے اور اس کے مرتبہ کو اتنا پہچانتے تھے کہ اس میں تاخیر و نیابت کو گوارا نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ عبدالملک نے جب دربان مقرر کیا تو اس کو خصوصیت سے کہا کہ دیکھو تم سب کام روک سکتے ہو یا موخر کر سکتے ہو لیکن ان تین چیزوں کو نہیں:

ایک کھانا، کیونکہ اگر یہ فوراً نہ ملے تو خراب ہو جاتا ہے۔

دوسرے اذان، کیونکہ موذن خدا کی طرف بلاتا ہے۔

تیسرے ڈاک اور خطوط کیونکہ اس میں دور افتادہ لوگوں کی حق تلفی ہونے کا احتمال ہے۔ پھر جب انہی خلفاء میں شان ملوکیت کا غلبہ ہوا اور اس کے عوارض ان میں نمایاں ہونا شروع ہوئے تو مساوات کا جذبہ دب گیا اور ترفع کے دواعی نے سر اٹھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین و دنیا کے تمام امور میں نیابت و قائم مقامی کا دستور چلا اور عام نمازوں میں بجائے خلیفہ کے اب اُن کے نائب شریک ہونے لگے۔

افتا و تدریس کے لئے بھی خلیفہ کو خود کوشاں ہونا چاہیئے اور یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس مسند کو کون کون لوگ سنبھالے ہوئے ہیں۔ نا اہلوں کو اور ان کو جو علمی و دینی اعتبار سے اس کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں، اس سے روکنے اور باز رکھنے کی پوری کوشش کرنا چاہیئے کیونکہ افتا و تدریس دونوں ہی ایسی چیزیں ہیں کہ ان کا تعلق مصالح اسلام سے ہے۔ اگر اس کا خیال نہیں رکھا جائے گا تو اندیشہ ہے کہ بجائے ہدایت کے گمراہی پھیلے گی جیسا کہ ایک اثر میں ہے۔

اجرأكم على الفتيا اجرأكم علىٰ جرائيم جهنم

''تم میں جو غلط فتویٰ دینے میں زیادہ جسور ہوگا، وہ گویا جہنم کے جرثوموں کے حصوں میں بھی زیادہ جسور قرار پائے گا''۔

قضا و عدل گستری ان فرائض میں سے ہے جو براہ راست خلافت کے مفہوم میں داخل ہے کیونکہ یہ ایسا منصب ہے جس سے کہ مقصود یہ ہے کہ لوگوں میں ابھرنے والے جھگڑوں کا فیصلہ کیا جائے اور پیدا ہونے والی خصومات مٹائی جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ صدر اسلام میں یہ فریضہ خلیفہ ہی کے ذمہ رہا۔ حضرت عمرؓ پہلے آدمی ہیں جنہوں نے اس کو دوسروں کے سپرد کیا۔ چنانچہ مدینہ میں اس خدمت پر ابودرداءؓ کو مامور کیا گیا۔ بصرہ میں قاضی شریح کا تقرر ہوا اور کوفہ میں ابوموسیٰ اشعریؓ اس منصب پر فائز ہوئے۔ ان کی طرف قضا و افتا کے بارے میں جو مشہور دستاویز لکھ کر بھیجی گئی وہ ایسی ہے کہ تمام مسائل کا اس میں استیعاب ہے اور ایسی جامع و مکمل ہے کہ فیصلہ و حکم کی قریباً تمام صورتیں گویا اسی محور کے گرد گھومتی ہیں۔ دستاویز یہ ہے:

(ترجمہ) قضا دو چیزوں سے تعبیر ہے۔ ایک محکم فرض سے اور ایک سنت سے جس کی ہمیشہ پیروی کی گئی ہو اور اس کی ذمہ داریوں کو خوب خوب سمجھ لے۔ کسی حق سے متعلق ایسے فیصلہ کا کچھ فائدہ نہیں جو نافذ نہ ہو سکے اور کسی کی ہمدردی یا مدد کرنا ہو تو اپنے سامنے بھری مجلس میں عدل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق کر، تاکہ شریف کو تیرے جور کی خواہش نہ ہو اور کمزور تیرے عدل سے مایوس نہ ہو جائے، شہادت مدعی کے ذمہ ہے اور (......) اس پر عائد ہوگی جو انکار کرے۔ مسلمانوں کے دو متخاصمہ فریقوں میں اگر مصالحت ہو جائے تو یہ جائز ہے سوائے ایسی مصالحت کے جو کسی حرام کو حلال ٹھہرائے یا حلال کو حرام قرار دے۔ اگر اپنے کسی فیصلے کے بارے میں جو تم نے کل کیا، آج غلطی کا احساس ہو اور تو صحیح نتیجے تک پہنچ جائے تو رجوع کر لینے میں کوئی امر مانع نہیں ہونا چاہیے کیونکہ سچائی ہمیشہ رہنے والی ہے اور سچائی کو

اپنا لینا گمراہی میں ٹہلنے سے کہیں بہتر ہے۔ جو بات کتاب و سنت میں نہ ہونے کی وجہ سے تمہارے دل میں کھٹکے اس کے معاملہ میں غور و فکر سے کام لو۔ امثال و نظائر کو پہچانو، اور امور کا فیصلہ ان کی روشنی میں کرو۔ اگر کوئی شخص اچھی چیز کا دعویدار ہے یا جو اس وقت پائی نہیں جاتی یا گواہ غیر حاضر ہے، تو اس کے لئے ایک مدت مقرر کر لو۔ اگر وہ اس عرصہ میں ان کو پیش کر دے تو فبہا، ورنہ فیصلہ اس کے خلاف کیا جائے گا۔ یہ طریق کار ہر طرح کے شک و شبہ کو دور کرنے والا ہے۔ مسلمان سب کے سب قابل اعتماد ہیں سوا ایسے شخص کے کہ جس پر حد کے سلسلہ میں کوڑے برسائے گئے ہوں یا جھوٹی شہادت کا مجرم ہو یا ایسا ہو کہ اس کے نسب میں شک ہو۔

حضرت عمرؓ اور ان کے بعد کے خلفاء نے عہدہ قضا کو اس لئے اپنے ساتھ مخصوص نہیں رکھا کہ ان کے دوسرے سیاسی فرائض آڑے آتے تھے۔ ان کو جہاد و قتال کی سرگرمیوں میں حصہ لینا پڑتا تھا۔ نیز فتوحات کے دائروں کو وسیع کرنا، سرحدات کی دیکھ بھال اور نگرانی کرنا اور تمام انتظامی و دفاعی کاموں کو انجام دینا تھا جو بحیثیت منصب کے ان کے لیے نہایت ضروری تھا۔

اس لئے یہ تو ممکن نہ تھا کہ ان گوناگوں مشغلوں کے ساتھ ساتھ قضا و عدا کی مسندوں کو بھی سنبھالے رہیں لہٰذا انہوں نے اتنی احتیاط برتی کہ یہ عہدہ انہی لوگوں کے سپرد کیا جن میں علاوہ قابلیت و اہمیت کے، نسب کی عصبیت بھی پائی جاتی ہو، تاکہ ان پر اس سلسلہ بھروسہ کیا جا سکے۔ بالکل اجانب کو یہ شرف نہیں بخشا گیا۔

اول اول قضا کا دائرہ اثر صرف خصمین کے درمیان رفع نزاع تک محدود تھا۔ پھر تدریجاً اس میں اور اور اختیارات کا بھی اضافہ ہونے لگا۔ پہلے اگر قاضی کے لئے صرف فیصلہ سنا دینا ہی کافی تھا تو اب نفاذ حقوق کی ذمہ داری بھی اس کے کندھوں پر ڈالی گئی۔ اب اس کے لئے ضروری ہو گیا کہ یہ دیکھے کہ کہیں ایسے اموال میں تصرف تو نہیں ہو رہا ہے جن میں تصرف کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ مثلاً ایسے لوگ کہ جن کو بیع و شری اور ہبہ وغیرہ سے روک دیا گیا ہے یا جو فاتر العقل اور سقیم ہونے کی وجہ سے اپنے اموال میں تصرف نہیں کر سکتے، وہ تصرف کو روا تو نہیں رکھ رہے ہیں۔ اسی طرح قضاۃ ہی کے فرائض میں یہ بات بھی داخل ہوئی کہ وہ دیکھیں کہ کہیں راستے بنانے میں مصالح عامہ کو نظر انداز تو نہیں کر دیا گیا ہے اور عمارات وغیرہ میں کسی کی حق تلفی تو نہیں ہو رہی ہے؟

اس سے بھی آگے بڑھ کر کبھی کبھی قاضیوں کو عساکر جہاد کی قیادت بھی نبھانا پڑتی ہے۔ جیسے یحییٰ بن اکثم کو مامون کے عہد میں ایک گروہ کو لے کر ارض روم کی طرف جانا پڑا، یا منذر بن سعید کو جو اندلس میں عبد اللہ الناصر کے قاضی تھے، سالار قافلہ کا عہدہ سنبھالنا پڑا۔

یعنی منصب قضا جو خالصتاً فصل خصومات کے لئے معرض وجود میں آیا تھا اب ایک ملا جلا منصب ہو گیا جس میں عدل گستری کے تقاضے بھی تھے اور سطوت و اختیار کی خوبیاں بھی۔

شرطہ بھی ایک دینی منصب تھا۔ اس کی غرض و غایت یہ تھی کہ ملزموں اور مجرموں سے مناسب سلوک روا رکھے۔ جرائم کے اثبات سے پہلے ان کو اگلوانے کے لئے تعزیری کارروائی کرے۔ حدودِ ثابتہ کو قائم کرے اور خون بہا و قصاص کو نافذ کرے۔

ماخوذ: "فی الخطط الدولۃ الخلافیۃ"

(12)

احتساب کے حدود اسلامی حکومتوں میں

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ایک عام حکم ہے جس سے ہر مسلمان واقف ہے۔ یہی فریضہ جب سرکاری سرپرستی حاصل کر لیتا ہے تو اسے حسبہ کہا جاتا ہے۔ یہ دراصل عہدہ قضا کی ایک شاخ ہے۔ اس کے لئے ایک خاص عملہ ہوتا ہے جس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ منکرات کی ٹٹول میں لگا رہے اور جن جن لوگوں کو ان کا مرتکب پائے، ان کو سزا دے۔

اس کے علاوہ عام مصالح کی نگرانی اور قیام بھی ان کے فرائض میں داخل ہے۔ انہیں یہ اہتمام کرنا ہوگا کہ لوگ چلنے پھرنے کے قواعد سے آگاہ ہوں تا کہ کہیں بھیڑ اور ہجوم کی وجہ سے بازاروں میں گزرنا دشوار نہ ہو جائے۔ انہیں اس چیز کا بھی خیال رکھنا ہوگا کہ حمال اپنی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ اٹھائیں۔ کشتیوں میں ضرورت سے زیادہ مال نہ لادیں اور اگر کہیں کوئی مکان کہنہ اور بوسیدہ گرنے کو ہے تو اسے گرا دینے کا حکم دیں تا کہ لوگ اس کی زد سے محفوظ ہو جائیں۔

ان کے فرائض میں عام معلمین اور اساتذہ کی نگرانی بھی داخل ہے کہ مبادا وہ شاگردوں کو حد سے زیادہ پیٹیں اور تدیب میں سختی سے کام لیں۔

ان کے اختیارات اتنے وسیع نہیں ہیں کہ تمام ڈھنگ کے دعاوی اور شکایات کو یہ سن سکیں اور ان کا مداوا کر سکیں، بلکہ ان کا دائرہ عمل صرف انہی کاموں تک محدود رہے گا جن میں کہ عام دھوکا اور فریب دہی سے لوگوں کو ضرر پہنچانا ممکن ہے۔ یہ اس بات کا جائزہ لیں گے کہ تولنے اور ناپنے کے پیمانے اور معیار تو کہیں غلط نہیں ہیں یا کوئی گروہ ایسا تو نہیں ہے جو حقوق و دعاوی میں ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے۔

ان کے منصب کی نوعیت چونکہ اصلاحی ہے، اس لئے یہ عدالتی قواعد و ضوابط کی پابندیوں سے بے نیاز ہیں۔ یہ نہ تو اس چکر میں پڑتے ہیں کہ گواہوں کی سماعت کریں اور نہ اس جھمیلے میں الجھتے ہیں کہ تنفیذ احکام کی کوشش کریں۔

ان کا بس اتنا ہی کام ہوتا ہے کہ جن باتوں کو قاضی آسان سمجھ کر یا اپنے مرتبہ سے فروتر سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے یہ ان کو پروان چڑھائیں۔

یہ عہدہ مصر، مغرب اور اندلس میں عہد اموی تک برابر قائم رہا، پھر جب نظام حکومت میں تبدیلی آئی اور خلافت کی جگہ سلطانی و پادشاہی کا دور دورہ ہوا تو یہ مستقل محکمہ یا منصب کی حیثیت سے ختم ہو گیا۔

سکہ

سکہ سے مراد ایسا عہدہ ہے جس کے فرائض میں نقود اور سکوں کی دیکھ بھال ہو۔ جو اس پر غور کرتا ہے کہیں کھوٹے سکے یا صحیح وزن سے کم سکے تو نہیں چل رہے ہیں۔ اس کی نگرانی میں یہ سکے ڈھلتے ہیں اور ان پر سلطانی مہر لگائی جاتی ہے جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ یہ سکے معیاری اور ہر اعتبار سے صحیح ہیں۔

یہ منصب بھی پہلے قاضی کی ماتحتی میں تھا۔ اس کے بعد اس زمانہ میں اس کو الگ اور منفرد محکمہ بنا دیا گیا۔

ماخوذ: "الحسبة السكة"

(13)

رزق کی حقیقت

انسان کی کیفیت یہ ہے کہ وہ بالطبع غذا و ضروریات زندگی کی احتیاجیں رکھتا ہے اور بچپن سے لے کر شباب تک اور شباب سے بڑھاپے تک کسی وقت بھی ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ بے نیازی صرف اللہ کا خاصہ ہے۔

واللہ غنی و انتم الفقراء

''خدا غنی ہے اور تم سارے کے سارے اللہ کے محتاج ہو'' (محمد:38)

ان میں جو منفعتیں پنہاں ہیں ان سے بہرہ مند ہو اور اس طرح اپنی گونا گوں احتیاجوں کو دور کرے۔

خلق لکم ما فی السمٰوٰتِ وَ ما فی الارض جمیعاً

''خدا نے تمہارے لئے ہی پیدا کیا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمینوں میں ہے'' (بقرہ:29)

رفع احتیاج اور ضروریات کو پورا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان کسب و سعی سے کام لے، محنت کرے اور رزق کے حصول کے لئے تگ و دو میں مصروف ہو۔

رزق و کسب میں ایک اصطلاحی فرق ہے۔ وہ مال یا حاصل جس سے کوئی شخص اپنی ضروریات کے سلسلہ میں فائدہ اٹھا لے وہ تو رزق کہلائے گا۔ لیکن جس سے خود فائدہ نہ اٹھا سکے بلکہ مرنے کے بعد دوسروں کے لئے چھوڑ جائے وہ رزق نہیں، کسب ہے۔ ہاں وارثوں کے نقطہ نظر سے اس کو بھی رزق کہنا صحیح ہے۔ حدیث میں ہے:

انما لک من مالک ما اکلت نافنیت اولیست قابلیت او تصدقت فامضیت

''تمہارے مال میں سے تمہارا حصہ بس اتنا ہی ہے جو تم نے کھا لیا اور ختم کر دیا یا پہن لیا بوسیدہ کر دیا یا خدا کی راہ میں دیا اور اسے رفت گزشت سمجھا''۔

معتزلہ نے رزق کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا حاصل ہے جس کے ملک کو شرعاً صحیح قرار دیا جا سکے۔ چنانچہ مغصوبہ دولت یا حرام ذرائع سے جمع شدہ مال ان کے نزدیک رزق نہیں ہے۔

یہ تعریف ان کے اپنے مدرسہ فکر کے عین مطابق ہے گو واقعہ یہی ہے کہ اللہ اپنی رحمت سے غاصب و ظالم اور مومن و کافر سب کو دیتا ہے۔

اس خصوص میں جاننے کی بات بہر حال یہ ہے کہ اس رزق کے حصول کے لئے سعی و محنت لازمی ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے:

فابتغوا عند اللہ من الرزق

''پس اللہ کے ہاں اپنی روزی تلاش کرو''۔ (عنکبوت:17)

کیونکہ منفعت اندوزی اور بہرہ مندی کی جتنی شکلیں بھی ہیں ان پر غور کیجئے گا تو معلوم ہوگا کہ عمل یا محنت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کے بغیر دامن طلب، دولت سے نہیں بھر پاتا اور اسی کی نسبت سے اجرتوں کی تعین ہوتی ہے۔

انسانی دولت، مفادات اور مکاسب انسانی عمل و محنت ہی کے مرہون منت ہیں

اگر یہ ہے تو دولت اور مال کا بھی وجود ہے اور یہ نہیں ہے تو دولت و مال کی فراوانیاں بھی مفقود ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ کہیں یہ محنت براہ راست اور نمایاں ہوتی ہے اور کہیں بالواسطہ اور پنہاں۔

اس سے معلوم ہوا کہ مکاسب اور مفادات، انسانی اعمال ہی کی قیمت ہیں اور اعمال ہی بجائے خود دولت و رزق کے مترادف ہیں۔

اس کا روشن ثبوت وہ چھوٹے چھوٹے قریے ہیں جہاں سعی و عمل کی گنجائش نہیں پائی جاتی اور اس کا منطقی نتیجہ پر ہے کہ دولت کی ریل پیل بھی یہاں کم ہے۔

اور تو اور عمل و محنت کے بغیر نہریں، چشمے اور قدرتی سوتے تک خشک ہو جاتے ہیں کیونکہ کھدائی کی ضرورت پڑتی ہے، زمین کو ہموار کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ پانی کے لئے نشیبی سطحیں مہیا کی جائیں۔

اسی طرح اگر تھنوں میں دودھ ہو مگر کوئی دودھ دوہنے والا نہ ہو تو یہ تھن سوکھ جائیں گے۔

في حقيقة الرزق والكسب و شرحهما و ان الكسب هو قيمتة الاعمال البشرية

(14)

علوم وفنون اور انسانی فطرت

انسان بھی چونکہ حیوان ہی ہے، اس لئے احساس، حرکت، غذا اور ٹھکانے وغیرہ کی احتیاجوں میں یہ تمام حیوانات کا برابر کا شریک ہے۔ اس کو جو امتیاز حاصل ہے وہ فکری قوتوں کی وجہ سے ہے۔ اس علم وفکر کی بدولت یہ امور معاش پر غور کرتا ہے، اپنے ابنائے جنس کے ساتھ معاملہ کی نوعیت متعین کرتا ہے اور عمرانی زندگی کی طرح ڈالتا ہے۔

یہ غور وفکر کی عادت لحہ بھر کے لئے بھی اس سے جدا نہیں ہوتی۔ اسی عادت سے علوم وفنون کے چشمے پھوٹتے ہیں اور صنائع کے سوتے ابھرتے ہیں۔

انسان کی یہی فکری صلاحیتیں ہیں جو اس کو اس بات پر اکساتی ہیں کہ یہ دیکھے کہ پہلوں نے کسی چیز کے بارے میں کیا کہا ہے اور اس پر کیا کیا اضافہ ہوا ہے۔ اس طرح ایک حقیقت اس کے سامنے آتی ہے اور یہ اس کے تعلقات پر غور کرتا چلا جاتا ہے اور ہر ہر موضوع سے متعلق اس کو خصوصی علم حاصل ہو جاتا ہے اور وہ چیزیں جن کا حصول مشق و تجربہ سے ہوتا ہے، یہ ان کو بھی مشق و تجربہ سے حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک گروہ مستقل طور پر جاننے والوں کا پیدا ہو جاتا ہے جو ان لوگوں کی اس سلسلہ میں مدد کرتا ہے جو ان علوم کو نہیں جانتے۔

یہی وہ مقام ہے جہاں سے تعلیم و تعلم کی ابتدا ہوتی ہے اور علم کا قافلہ آگے بڑھتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سیکھنے سکھانے کا یہ انداز بالکل قدرتی اور طبعی ہے۔

ماخوذ: "فی ان العلم و التعلیم طبیعی فی العمران البشری"

(15)

فقہ و قیاس کی شرعی بنیادیں

علوم دینیہ میں اصول فقہ کا درجہ بہت بلند ہے۔ اس میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ دلائل شرعیہ کے احکام کیونکر مستنبط ہوتے ہیں۔ عصر نبوت میں احکام براہ راست وحی سے مستفاد ہوتے تھے اور آنحضرتؐ ان احکام کی تشریح اپنے قول و فعل سے فرماتے تھے، اس لئے اس بات کی قطعی حاجت نہیں تھی کہ قیاس کی طرف التفات کیا جائے یا آنحضرتؐ کے اقوال و افعال کو محل بحث ٹھہرایا جائے۔ لیکن آنحضرت ﷺ کے بعد آنحضرت ﷺ کے ارشادات کا سلسلہ تو ختم ہو گیا اور قرآن نے سینوں میں محفوظ جگہ ڈھونڈ لی۔

اس بنا پر استدلال و عمل کا ایک مبنیٰ تو یہ قرآن قرار پایا کیونکہ اس کی قطعیت تواتر سے ثابت و مبرہن ہے۔

اور دوسری بنیاد سنت تسلیم کی گئی جو نقل صحیح کے ذریعہ امت تک پہنچی۔ اس طرح استدلال شرعی گویا کتاب و سنت میں منحصر ہوا۔ ایک تیسری دلیل اجماع کی اس طریق سے سامنے آئی کہ صحابہ کی یہ عادت تھی کہ فعلِ منکر پر ہمیشہ نکیر فرماتے اور برائی کی برملا مخالفت کرتے، اس لئے ایسے امور کی بھی حجیت ماننا پڑی، جن کے بارے میں صحابہ کی نکیر منقول نہ ہو۔ ایسے اجماع کو حجت ماننے کی وجہ دراصل یہ گمان ہے کہ صحابہ کسی ایسی بات پر متفق نہیں ہو سکتے جس کی تائید میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

صحابہ اور سلف مسائل کو کیونکر سلجھاتے تھے اور ان کے استدلال اور غور و فکر کا کیا طریقہ تھا؟ اس بات کی تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ دیکھتے تھے کہ ایسے مسائل کو نصوص میں مندرج نہیں ہیں، منصوصات سے کن معنوں میں مشابہ ہیں، اور پھر جب اشباہ و نظائر کا باہم تعلق اور رشتہ دریافت کر لیا جاتا تو اس غیر منصوص کو اس منصوص پر پھیلا دیا جاتا۔ اس طریق فکر کو قیاس کہا جاتا ہے۔ اس طرح چوتھی دلیل معرض وجود میں آئی۔

جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ عمل و استدلال کی یہی چار بنیادیں ہیں۔ کچھ لوگوں نے ان پر دوسرے دلائل کا بھی اضافہ کیا ہے مگر ہم ان کو نظرانداز کرتے ہیں کیونکہ جن دلائل کو ان کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے وہ کمزور ہیں اور ان کا حکم محض شاذ و نادر کا ہے۔ اس خصوص میں پہلی بحث یہ ابھرتی ہے کہ ان ادلہ اربعہ کی حجیت پر کیا دلائل ہیں؟

جہاں تک قرآن حکیم کا تعلق ہے وہ تو اس لئے حجت ہے کہ اس کا متن معجزہ ہے اور بالتواتر منقول ہے، اس لئے اس میں شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں۔

سنت اس بنا پر موجب حکم ہے کہ آنحضرتؐ کی زندگی میں آپؐ کے اقوال و افعال پر عمل کیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ بھی حقیقت ہے کہ آپؐ اپنے نائب اور سفراء اور معلمین اسلامی علاقوں میں بھیجتے تھے جو آپؐ کی ہدایات کو لوگوں تک پہنچاتے تھے جو امر و نہی دونوں قسم کے احکام پر مشتمل ہوتیں۔ نیز مراسلات بھیجتے اور ان کا نفاذ چاہتے اس سے سنت کی حجیت متعین ہوئی۔

اجماع اس بنا پر سنت ہے کہ صحابہ نکیر منکر سے چوکنے والے نہ تھے۔ نیز یہ کہ امت کے لئے عصمت ثابت ہے۔

قیاس سے متعلق ہم کہہ ہی چکے ہیں کہ یہ صحابہ کے طرزِ عمل سے ثابت ہے۔

حدیث کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ان کی نسبت شارع تک صحیح ہے یا نہیں۔ لہٰذا طرق نقل پر غور کیا جائے گا اور یہ دیکھا جائے گا کہ رواۃ و ناقلین عدالت سے متصف ہیں یا نہیں تا کہ جرح و تعدیل کی کسوٹی پر جو حدیث پوری اترے اس کے صدق سے متعلق گمان غالب حاصل ہو سکے کیونکہ وجوبِ عمل کے لئے صدق حدیث گویا بمنزلہ ضروری شرط کے ہے۔ یہ ایک مستقل فن ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ملحق ہے کہ اگر جو حدیثوں میں تعارض ہو تو رفع نزاع کے لئے ان میں ناسخ و منسوخ کی تعیین کی جائے۔

اس کے بعد دلالت الفاظ کی بحث نظر و فکر کے دامن سے الجھتی ہے اور یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ مفرد و مرکب کلام سے معانی کا استفادہ کیونکر کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ اس نوع کا استفادہ اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اصل وضع میں ان الفاظ و تراکیب کا کیا محل و تراکیب کا کیا محل و موقف ہے اور اس کو جاننے کے لئے صرف و نحو اور بیان کی نزاکتوں کو سمجھنے کی ضرورت پڑے گی جو بجائے خود مختلف فنون و قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں۔

الفاظ و معانی کے ان اطلاقات کے علاوہ کچھ اور استفادات بھی ہیں جن پر گویا الفاظ و تراکیب کی دلالت مبنی ہے۔ بڑے بڑے ائمہ فن نے ان کی وضاحت کی ہے اور بطور چھوٹے چھوٹے اصولوں کے ان کو رہنما ٹھہرایا ہے جن کی روشنی میں معانی کی ٹھیک ٹھیک تعیین ہوتی ہے۔ مثلاً یہ کہ:

1- لغت قیاس کے تابع نہیں۔
2- مشترک کا اطلاق بیک وقت دونوں افراد پر نہیں ہو پاتا۔
3- واؤ عاطفہ ترتیب کی مقتضی نہیں۔
4- عام کے بعض افراد کو نکال لیا جائے تو کیا باقی میں اس کی حجیت قائم رہے گی یا نہیں۔
5- امر وجوب کے لئے ہے یا ندب و استحباب کے لئے۔
6- اس کی تعمیل فی الفور ہونی چاہیئے یا اس میں تاخیر بھی ممکن ہے۔
7- نہی فساد امر کی مقتضی ہے۔
8- مطلق مقید پر محمول ہو گا یا نہیں۔
9- اگر کوئی علت منصوص ہو تو اس کو دوسری جزئیات کے لئے کافی جاننا چاہیئے، یا نہیں۔

ان تمام امور و نکات پر غور و فکر فقہ کے متعلقات سے ہے اور علیحدہ ایک فن ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک فن ہے کہ اصل و فرع میں فرق کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ محل حکم کیا چیز ہے؟

فقہ میں ان اصولوں کی رعایت رکھنا ایسا فن ہے جو مستحدث ہے۔ سلف کو اس کی یوں ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ ان کا ملکۂ عربیت راسخ تھا اور یہ خوب جانتے تھے کہ الفاظ و تراکیب سے کیا کیا معنی پیدا ہوتے ہیں۔ رہا اخبار و احادیث کی جانچ پرکھ کا معاملہ، تو اس میں بھی ان کو کاوش کی احتیاج نہ تھی کیونکہ زمانہ نبوت کو گزرے ابھی زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا اور یہ براہِ راست رواۃ کو جانتے اور پہچانتے تھے، لیکن جب یہ عہد اختتام کو پہنچا اور تمام علوم نے صناعت و فنون کی شکل اختیار کی تو فقہا و مجتہدین کو ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ ان علوم و قواعد کی باقاعدہ تحصیل کریں اور اس پر مستقل کتابیں رقم فرمائیں۔

چنانچہ سب سے پہلے اس موضوع پر جس نے قلم اٹھایا وہ امام شافعی ہیں۔ انہوں نے "الرسالہ" کی تدوین کی جس میں اوامر و نواہی، بیان و خبر، نسخ اور حکم علت وغیرہ مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔
اس کے بعد اس فن پر فقہائے حنفیہ نے داد تصنیف دی اور اس سے متعلق اصول و قواعد کی تحقیق کی۔ متکلمین نے بھی اس پر طبع آزمائی کی مگر ان کا انداز زیادہ تر عقلی رہا۔ جہاں تک فقہ کے واقعی مسائل کا تعلق ہے ان سے تعرض کرنے والے دراصل فقہا ہی تھے۔ خصوصیت سے فقہائے احناف نے اس میں بڑی مہارت پیدا کی۔
ابو زید دبوسی ان کے ائمہ میں وہ شخص ہیں جس نے سب سے بڑھ کر اس فن کے پھیلاؤ کو سمیٹا اور اس طرح کے تشنہ گوشوں کی تکمیل کی اور اس کی شروط کو نکھارا کہ اس فن کے تمام مباحث ایک نظم میں آ گئے اور اس کے اصول و قواعد کا ایک ڈھانچا بن گیا۔
اس سلسلہ میں متکلمین کے انداز کو بھی فروغ حاصل ہوا، اور اس طریق پر جو کتابیں لکھی گئیں، ان میں دو کتابیں بہت بہتر ہیں۔
ایک امام الحرمین کی کتاب "البرھان" اور دوسرے غزالی کی "المستصفیٰ" یہ دونوں اشعری مکتب خیال کے ترجمان ہیں۔
معتزلہ میں عبدالجبار کی کتاب "العہد" اور اس کی شرح المعتمد مشہور ہے جس کے مصنف ابوالحسین بصری ہیں۔
اصول فقہ پر متکلمانہ ڈھب کی یہی چار اہم کتابیں ہیں۔ ان کی تلخیص دو بڑے اماموں نے کی۔ ایک کا نام کتاب "المحصول" ہے جس کے مصنف فخر الدین آمدی نے رقم فرمایا ہے ان دونوں کا انداز بیان مختلف ہے۔
ابن الخطیب کا میلان اس طرف ہے کہ اولہ اور ان پر جو بحث و تحقیق ہے اس سے متعلق زیادہ سے زیادہ مواد فراہم کیا جائے اور آمدی تحقیق مسائل اور تفریعات سے شغف رکھتے ہیں۔
پھر ان کتابوں کے بھی اختصارات ہیں۔ چنانچہ المحصول کا اختصار فخر الدین الخطیب ہی کے ایک شاگرد سراج الدین الارموی نے التحصیل کے نام سے لکھا ہے اور دوسرا اختصار الحاصل کے نام سے تاج الدین الارموی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔
شہاب الدین قرانی نے ان دونوں کتابوں سے استفادہ کر کے ایک چھوٹی سی کتاب التنقیحات تحریر کی ہے۔ اسی طرح ایک کوشش وہ ہے جو بیضاوی نے المنہاج کے عنوان سے پیش کی۔
آمدی کی کتاب "الاحکام" زیادہ محققانہ تصنیف ہے۔ اس کی ایک تلخیص ابو عمر بن الحاجب نے "المختصر الکبیر" کے نام سے کی اور پھر اس کی وسعت کو اپنی ایک دوسری تصنیف میں ایجاز سے بدلا۔ یہ ہیں وہ مختصرات جو متکلمین کے انداز خیال کی حامل ہیں۔
وہ کتابیں جو احناف نے اپنے ڈھب پر لکھیں ان کی تعداد کثیر ہے لیکن دو کتابیں ان میں بھی چوٹی کی ہیں۔
متقدمین میں سے ابو زید دبوسی کی کتاب اور متاخرین میں بزدوی کی تصنیف، اس میں بلا کا استیعاب اور جامعیت ہے۔
آج کل ائمہ فن کو جس کتاب سے زیادہ اعتنا ہے اور جو قرأت و بحث کے اعتبار سے مرکز توجہ ہے اور جس پر علمائے عجم بھی فریفتہ ہیں وہ ابن الساعاتی کی کتاب "البدائع" ہے۔ اس میں دونوں طریقوں کو مصنف نے کامیابی سے جمع کر دیا ہے۔
یہ ہیں اس فن کے بارے میں تفصیلات اور اس فن کی حقیقت کا بیان۔ اللہ علم کو ہمارے حق میں مفید بنائے اور اپنے احسان و کرم سے ہمیں علم کے لائق ٹھہرائے۔ بلاشبہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

ماخوذ: "فی اصول الفقہ و ما یتعلق بہ"

(16)

علم الکلام

علم الکلام کا مقصد یہ ہے کہ عقائد ایمانیہ کو اولہ عقلیہ کے ذریعے ثابت کیا جائے اور ان اہل بدعت کی تردید کی جائے جنہوں نے عقائد کے بارے میں سلف اور اہل السنّت کے عقیدوں سے انحراف اختیار کیا ہے۔

ان عقائد میں سرفہرست توحید ہے۔ اس کے اثبات میں ہم ایک ایسے لطیفہ عقلی کا ذکر کرتے ہیں جو اس سلسلہ میں قریب ترین اور آسان ترین دلیل کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے۔

یہ معلوم ہے کہ اس عالم میں ہر وقوع پذیر ہونے والے حادثہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہے۔ چاہے وہ حادثہ ذوات سے متعلق ہو یا انسانی و حیوانی افعال سے لگاؤ رکھتا ہو اور اسباب کی یہ دنیا بجائے خود اسباب کی احتیاج رکھتی ہے۔ پھر یہ سلسلہ اسباب اپنے ارتقا، پھیلاؤ اور وسعت میں اتنا زیادہ ہے کہ کوئی انسان ان کو بالکلیہ جان بھی نہیں سکتا۔ ان کا احاطہ تو شئے دیگر ہے۔

زیادہ حیرت ان اسباب سے ہے جو انسانی یا حیوانی افعال سے متعلق ہیں کیونکہ اگر ان افعال کا کھوج لگائیں تو کچھ ارادے اور قصد ایسے نظر آئیں گے جن کو فعل و حرکت کا مبنی قرار دیا جا سکتا ہے لیکن خود ان ارادوں کا باعث کون چیز ہے؟ یہ کسی کو بھی معلوم نہیں، کیونکہ یہ امور سراسر نفس کے اسرار سے تعلق رکھتے ہیں۔

پھر ارادہ و قصد کے آگے تصورات کی اقلیم ہے۔ اس کی وسعتوں کی بھی کوئی حد نہیں کیونکہ اس کا تعلق بجائے نفس انسانی کے عقل انسانی سے ہے اور عقل انسانی کی کیفیتوں کا احاطہ کس نے کیا ہے؟۔

اسباب و علل کی بے پایانی ہے کہ شریعت اور شارع نے اس میں خوض کرنے اور اس کی مختلف و بوقلموں کڑیوں میں الجھ کے رہ جانے سے روکا ہے۔

اس وادی حیرت میں غور و خوض میں فکر و عمل کے لئے لغزش کا یہ امکان ہے کہ ہر ہر علت و سبب سے اوپر پھر ایک سطح علل و اسباب کی ہے اور آخر میں یہ سلسلہ عریض و طویل اللہ تعالیٰ پر جا کر منتہی ہوتا ہے۔

لیکن اتھلے پن سے غور کرنے والا شخص کسی ایک ہی سطح تک جا کر رک جاتا ہے اور مسبب الاسباب تک نہیں پہنچ پاتا۔ اس طرح اس کا غور و فکر ہلاکت دنیا ہی پر منتج ہوتا ہے۔

توحید کا تقاضا یہ ہے کہ اسباب سے بالکل قطع نظر کر کے مسبب الاسباب پر نظر جمائی جائے اور یہ سمجھا جائے کہ علل و معالیل کا یہ سلسلہ اسی کی ذات پر جا کر رکتا ہے ورنہ سوا خیب و خسران کے کچھ حاصل نہیں۔

ایک سوال یہ ہے کہ کیا انسانی مدرکات میں اتنی صلاحیت نہیں کہ اسباب و علل کی ان گتھیوں کو سلجھا سکے؟

جواب یہ ہے کہ وجود ان مدرکات میں منحصر ہی کب ہے۔ یہاں تو کچھ ایسی حقیقتیں بھی ہیں جن کو ان مدرکات سے جانا ہی نہیں جا

سکتا، بلکہ ان کے ادراک کے لئے دوسرے ڈھنگ کے مدرک کی حاجت ہے۔

ان مدرکات کی نفس وجود کے مقابلہ میں مثال ایک بہرے یا اندھے کی سی ہے۔ بہرہ مسموعات کی حقیقت سے نابلد ہے اور اندھا مرئیات کا براہ راست کوئی ادراک نہیں رکھتا۔ ان کے نزدیک گویا مدرکات چار ہی ہیں پانچ نہیں، اور انہی چار قسموں میں حقیقت وجود دائرو سائر ہے۔ باقی دو کو جو وہ مانتے ہیں تو اقتضائے طبیعت یا ذاتی ادراک سے نہیں، بلکہ محض تقلید کی مجبوریوں سے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر فرض کیجئے کہ ایک حیوان کو قوت گویائی عطا ہو جاتی ہے۔ اس کے نزدیک موجودات کی یہ تمام تفصیلات اور بھی مختصر ہو جائیں گی تو وہ ان تمام حقیقتوں کو ماننے سے انکار کر دے گا جو معقولات کے قبیل سے ہیں کیونکہ اس میں حاسہ عقل یا مدرک عقلی پایا ہی نہیں جاتا تو کیا فی الواقع بحر وجود اتنا ہی سمٹا ہوا ہے؟

جب اتنی سی بات معلوم ہوگئی کہ ہمارے حواس حقیقت اشیا کا پوری طرح احاطہ نہیں کر پاتے تو ثابت ہوا کہ مدرکات کی کوئی اور قسم بھی ہے، کیونکہ ہمارے ادراکات مہر آئینہ محدث اور مخلوق ہیں اور اللہ کی پیدا کردہ کائنات کے دائرے کہیں وسیع اور عریض ہیں جن کا استیعاب اور حصر ممکن ہی نہیں۔

اس بناء پر صحیح موقف یہی ہے کہ تم اعتقاد و عمل کے بارے میں شارع کی پیروی کرو کیونکہ شارع کو تمہاری سعادت کا زیادہ خیال ہے اور وہی خوب جانتا ہے کہ تمہارے لئے کیا مفید اور کیا مضر ہے؟

مزید برآں وہ جن حقائق کی پردہ کشائی کرتا ہے ان کا تعلق ایک ایسی کیفیت سے ہے جو تمہارے ادراک سے سراسر مختلف ہے اور بالا ہے، اور جس کا دائرہ تمہارے ادراک کے دائرہ سے بہت آگے ہے۔

اس کے یہ معنی نہ سمجھے جائیں کہ ہم عقل اور اس کے مدارک کا استخفاف کرنا چاہتے ہیں۔ یہ نہیں، عقل اور اس کے نتائج قطعاً یقینی اور برسرحق ہیں اور ان میں کوئی جھوٹ اور گھپلا نہیں لیکن اس کے یہ معنی کب ہیں کہ اس کے بل بوتے پر توحید، آخرت، صفات اور حقیقت نبوت ایسے مسائل کا جائزہ لیا جائے اور ان امور کا وزن دریافت کیا جائے جن کا تعلق ایک دوسری ہی کیفیت اور دوسرے ہی انداز سے ہے، عقل کے ترازو کا ہونا کافی نہیں۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اس پر تم کس چیز کا وزن کر رہے ہو اور کیا شے تول رہے ہو۔ فرض کرو ایک ترازو سونا تولنے کی ہے تو کیا اس پر پہاڑ تل سکیں گے؟ اور اگر نہ تل سکیں تو کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ ترازو ہی غلط ہے اور اس کے نتائج صحیح نہیں ہیں۔

عقل کا سفینہ مسائل کے اس ساحل تک آ کر رک جاتا ہے اور آگے نہیں بڑھ پاتا۔ کیونکہ اس کی حیثیت وجود کی وسعتوں اور بے پایانیوں کے مقابلہ میں محض ایک ذرۂ حقیر کی ہے۔ لہٰذا توحید کا تقاضا یہ ہوا کہ اسباب و علل کی وسعتیں جب ہماری حد ادراک سے متجاوز ہونے لگیں تو ان کو مسبب الاسباب کے سپرد کر دیا جائے اور اپنے عجز کا کھلے بندوں اعتراف کر لیا جائے کہ یہ بھی ادراک ہی کی ایک قسم ہے۔ انہی معنوں میں مرتبہ صدیقیت پر فائز ایک عارف نے یوں بیان کیا ہے۔

العجز عن الادراک ادراک

"ادراک کے مقابلہ میں اپنے عجز کو تسلیم کر لینا بھی ادراک ہی کے قبیل سے ہے"۔

توحید پر ایمان لانے کے دو معنی ہیں۔ ایک جو حدیث نفس کے مترادف ہے اور صرف تصدیق حکمی کا تقاضا ہے اور دوسرے توحید کے رنگ میں رنگ جانا اور اس کی کیفیت سے متصف ہونا ہے۔ مطلوب یہی دوسرے معنی ہیں کہ سالک میں اطاعت و انقیاد کا راسخ ملکہ پیدا ہو جائے اور وہ ماسوا کے شواغل سے نفس کو سراسر پاک کر لے۔ یہی وہ فرق ہے جس کو سمجھنے سے انسان ربانیت کے منصب پر فائز ہو جاتا ہے۔

علم مجرد اور حال میں جو امتیاز ہے اس کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ بہت سے لوگ اگرچہ یہ جانتے ہیں کہ یتامیٰ و مساکین کے ساتھ رحمت و محبت سے پیش آنا تقرب الی اللہ کا باعث ہے۔ یہی نہیں۔ اس کے مستحسن ہونے پر بھی ایمان رکھتے ہیں اور ان کے بارے میں جو احکام ہیں، اس کے ٹھیک ٹھیک ماخذ سے بھی واقف ہیں لیکن جب کوئی یتیم یا مسکین ان کے سامنے سے گزر جائے تو وہ نفرت و حقارت سے منہ پھیر لیتے ہیں، اور کوئی جذبہ رحمت و محبت کا ان کے دل میں نہیں ابھرتا۔

یہ مجرد علم کا تقاضا ہے۔ ان لوگوں کو چونکہ علم کا وہ مقام ہی حاصل نہیں ہوا، جو حال و اتصاف کا مقتضی ہے۔ اس لئے احکام و اوامر نے ان میں کوئی عملی شکل اختیار نہیں کی۔ بخلاف ایسے لوگوں کے کہ ان میں علم صرف علم نہیں رہا، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر حال اور کیفیت سے بدل گیا ہے۔ ان کے سامنے جب کوئی یتیم یا مسکین آئے گا تو ان کا جذبہ رحمت فوراً جوش میں آئے گا اور یہ ان کی اعانت کے لئے امکان بھر کوشش کریں گے اور ہر طرح سے عملی محبت کا ثبوت دیں گے۔

ہمارے اکثر متکلمین اسی ایمان سے تعرض کرتے ہیں جو مجرد علم سے متصف ہے حالانکہ فوائد کے اعتبار سے یہ بہت ہی کم درجہ کی چیز ہے۔ اصل شے حال، اتصاف اور عقیدے کی عملی کیفیتوں سے متصف ہونا ہے۔

ایمان کا یہ درجہ اور نیکی و اطاعت کا یہ ملکہ، عادت، تکرار اور بار بار اللہ کے حکموں پر عمل پیرا ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ عبادات میں بھی مرتبہ کمال پر فائز ہونے کی شرط یہی تحقق اور مواظبت ہے اور آنحضرتؐ نے جو یہ فرمایا ہے کہ:

جعلت قرة عيني في الصلوٰة

"نماز میں میری آنکھ کی ٹھنڈک ہے"۔

تو اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ یہاں نماز نے حال و کیفیت اور اتصاف و تحقق کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اسی لئے اس میں چشم و قلب کے لئے لذت و تسکین کا سامان جمع ہو گیا ہے۔ ایک نماز یہ ہے اور ایک وہ ہے جو عام لوگ ادا کرتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ نمازیں بھی ان کے لئے خیر و برکت کا موجب ہو سکتی ہیں۔

فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون

"ان نمازیوں پر ویل ہے جو اپنی نمازوں کی طرف سے غافل ہیں"۔ (ماعون:4)

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ توحید و ایمان کے دو درجے ہیں۔ ایک اعلیٰ، اور ایک ادنیٰ۔

اعلیٰ وہ تصدیق قلبی ہے کہ جو تمام اعمال و جوارح کا سرچشمہ ہو، اور قلب و فکر پر اس طرح مستولی و قابض ہو کہ مومن ایک لمحہ بھی اس کے تقاضوں سے غفلت نہ برت سکے۔ اسی حقیقت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہے:

لايزني الزاني و هو مؤمن

اور یہی وہ نکتہ ہے جو ہرقل کو سوکھا کہ ایمان کی بشاشت جب دلوں سے آشنا ہوتی ہے تو پھر ارتداد و انحراف کا کوئی موقع نہیں رہتا کیونکہ ایمان کی یہ کیفیت جبلت و فطرت کا روپ دھار لیتی ہے۔

پھر اس کے بھی مراتب ہیں اور امام بخاریؒ کے تراجم میں اور سلف کے اقوال میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ ایمان قول و عمل دونوں کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے تو اس کا تعلق اسی کیفیت اور اسی مرتبہ سے ہے۔

ادنیٰ مرتبہ وہ ہے جس سے کفر و ایمان میں امتیاز ہوتا ہے اور انسان اس کے اقراء سے کفر کی صفوں سے نکل کر اسلام کی صفوں میں شمولیت اختیار کر لیتا ہے۔

گویا ایمان سے بعض لوگوں نے تو اوائل معنی مراد لئے اور اس کو مجرد قول و تصدیق قرار دیا، اور بعض نے اواخر معنی مراد لئے اور اس کو ملکہ و عادت کے ہم مرتبہ ٹھہرایا۔

(ماخوذ: "في علم الكلام")

(17)

تصوف

یہ بھی منجملہ ان شرعی علوم ہے جو عصر نبوت کے بعد ظہور پذیر ہوئے۔ جہاں تک اس گروہ کا تعلق ہے جسے صوفیا کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، ذوق عبادت کے اظہار کے لئے سلف وصحابہ کے زمانہ میں بھی برابر موجود رہا۔ یعنی صحابہ وتابعین کی تاریخ میں اکثر یہ ملتا ہے کہ یہ لوگ حق و ہدایت کے اس طریق پر گامزن ہیں، عبادت کے لئے وقف ہیں، دنیا اور اس کے زخارف سے روگرداں ہیں اور خلوتوں میں اللہ کے ذکر سے رطب اللسان ہیں۔

لیکن دوسری صدی ہجری میں جب لوگ دنیا ہی پر ٹوٹ پڑے اور اس کی لذتوں پر والہ وشیدا ہوئے تو ایک جماعت خصوصیت سے صوفیاء کے نام سے موسوم ہوئی جنہوں نے عبادت اور بندگی کو اپنا شعار ٹھہرایا۔

قشیری کہتے ہیں کہ لفظ صوفی کا اشتقاق عربیت کے نقطۂ نظر سے صفایا صفہ سے درست نہیں۔ نہ قیاس لغوی ہی اس کی تائید کرتا ہے صوف (پشمینہ) سے بھی اس کی بناوٹ صحیح نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ ان لوگوں کا ہمیشہ صوف (پشمینہ) پہننا غیر اغلب ہے۔

ہمارے نزدیک یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ صوفی کا اشتقاق صوف ہی سے ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول اول جب دوسرے لوگوں نے لباس فاخرہ پہننا شروع کیا تو انہوں نے پشمینہ کو ترجیح دی تا کہ ان میں اور ان لوگوں میں امتیاز ہو سکے جن کی توجہات دینی کو دنیا کی لذتوں نے اپنی طرف کھینچ لیا۔ پھر جب زہد اور مخلوق سے علیحدگی وانفراد اور عبادت و ذوق ہی ان کا شیوہ قرار پایا تو ترقیات روحانی ان کے ساتھ مخصوص ہوئیں اور یہی اختصاص ان کی پہچان ہوئی۔

یہ ترقیات کیا ہیں؟ اس کی تفصیل انسان کے اس تصور سے معلوم ہوگی جو ان کے پیش نظر ہے۔ انسان کی تعریف یہ ہے کہ یہ حیوانات سے اپنے ادراکات کی وجہ سے ممتاز ہے لیکن سوال یہ ہے کہ خود یہ ادراکات کیا ہیں؟ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نوع ان ادراکات کی ہے جن کا تعلق علوم و معارف اور یقین وظن کی کیفیتوں سے ہے اور دوسری قسم ان ادراکات پر مشتمل ہے جو حزن وفرح اور نشاط وغم کے احوال سے متعلق ہے۔ علوم و معارف کی بنیاد دلائل پر ہے اور لذت ونشاط یا فرح وغم کا احساس اس بات پر موقوف ہے کہ جو چیز احاطہ احساس میں آ رہی ہے اس کا مزاج کیسا ہے، کیا وہ لذت آفریں ہے یا اس سے غم ابھرتا اور پیدا ہوتا ہے۔ پھر ادراکات انسانی انہی دو قسموں میں دائرہ سائر نہیں بلکہ ایک قسم اور ہے جو مجاہدہ اور ریاضت کی رہین منت ہے اور یہ ادراکات بھی اس طرح نشاط وفرحت کا باعث ہوتے ہیں جس طرح یہ سابق الذکر ادراکات یعنی ایک طالب و سالک جب ریاضت کرے گا اور عبادت و ذوق میں قدم بڑھائے گا تو لامحالہ اس پر مسرت وشادمانی کے دروازے کھلیں گے اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک روح کی پرواز ہوگی، یہاں تک کہ بڑھتے بڑھتے بالآخر سالک توحید و معرفت کی اس سرحد تک پہنچ جائے گا جو مطلوب اور غایت اصل ہے۔

فقہا اور صوفیا میں اعمال کے اعتبار سے ایک باریک فرق ہے۔ فقیہ اعمال کو اطاعت وامتثال کی ترازو پر تولتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ آیا

عبادات صحیح طریق سے ادا ہو پائیں یا نہیں۔

صوفیا عبادات کو اذواق و مواجید کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ روح کو ان سے لذت وارتقا نصیب ہوا یا نہیں۔ گویا ان کا طریق سراسر محاسبہ نفس کا طریق ہے۔

نفس و روح کا یہ ارتقا جاری رہتا ہے اور سالک کے سامنے ایک مقام کے بعد دوسرا مقام آتا رہتا ہے، جیسے یہ مجاہدہ و ریاضت سے یکے بعد دیگرے ان کو طے کرتا رہتا ہے۔

اہل تصوف کے کچھ اپنے مخصوص آداب ہیں اور متعین اصطلاحات ہیں جن کا ان میں زیادہ رواج ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کبھی نئے معانی کا ظہور ہوگا، ہم مجبور ہوں گے کہ ان کے لئے کوئی ایسی اصطلاح وضع کریں جو ان کو پوری طرح ادا کر سکے۔ صوفیا کو چونکہ مجاہدہ اور محاسبہ نفس کے سلسلے میں نئے نئے اذواق و مواجید کی طرف بڑھنے اور ترقی کرنے کا موقع ملا اور عجیب عجیب کیفیتوں کا سامنا کرنا پڑا، اس لئے ان کے ہاں الگ قسم کی اصطلاحات چل پڑیں۔

پھر جب علوم کی تدوین ہوئی اور فقہا نے فقہ، اصول، اور کلام و تفسیر پر باقاعدہ کتابیں لکھنا شروع کیں تو اس مسلک کے لوگوں نے بھی قلم اٹھایا اور تدوین و تالیف کی طرح ڈالی۔

قشیری نے تو کتاب ''الرسالہ'' اور سہروردی نے ''عوارف المعارف'' میں اس حقیقت کو بیان کیا ہے کہ زہد و ورع کیا چیز ہے؟ محاسبہ نفس کا کیا تقاضا ہے؟ اور اخذ و ترک یا امر و نہی میں کیونکر اقتدا کی جائے؟

لیکن غزالی نے ''احیاء العلوم'' میں ان مضامین پر اضافہ کیا۔ انہوں نے جہاں زہد و ورع کی حقیقتوں کو بیان کیا، وہاں ان کی اصطلاحات سے بھی بحث کی اور یہ بھی بتایا کہ اس گروہ کے سنن و آداب کیا ہیں؟ گویا وہ چیز جو محض طریق عبادت و زہد سے تعبیر تھی، اس نے اب علم و فن کی شکل اختیار کر لی۔

ریاضت و مجاہدہ کی ایک ہی لگی بندھی شکل نہیں۔ چونکہ تعلیم و تربیت کے انداز اس گروہ میں مختلف رہے ہیں۔ ریاضت کی بھی کوئی ایک ہی شکل نہیں جو متفق علیہ ہو۔ غرض ہر آئینہ یہ ہے کہ قوائے جسمیہ کے تقاضوں کو ختم کر دیا جائے اور روح کو اس کی صحیح صحیح غذا بہم پہنچائی جائے۔ پھر جب یہ ہو لیتا ہے کہ روح اپنی غذا کو پالے تو موجودات کا کوئی گوشہ بھی اس کی دسترس سے باہر نہیں رہتا اور از سمک تا بہ سماک ہر ہر چیز کی حقیقت اس پر کھل جاتی ہے۔

کشف کی یہ کیفیت اپنے نتائج کے اعتبار سے ہمیشہ صحیح اور کامل نہیں ہوتی جب تک کہ استقامت اور ذکر کی استواری سے یہ پیدا نہ ہو، کیونکہ کبھی کبھی فاقہ اور خلوت سے ایسے لوگوں کو بھی کشف عطا ہو جاتا ہے جو دینی اعتبار سے کسی مقام پر فائز نہیں ہوتے جیسے جادوگر وغیرہ۔

اس کی حقیقت کو آئینہ کی مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ جو چیز بھی اس کے سامنے آئے گی اس میں منعکس ہوگی اور اس کی ایک صورت اس میں مرتسم ہوگی۔ اب اگر یہ آئینہ مسطح نہیں ہے بلکہ محدب یا مقعر ہے تو اس کا اثر اس نقش اور عکس پر بھی پڑے گا، اس لئے اس کا ٹیڑھا اور ترچھا ہونا لازمی ہے۔ صحیح اور کامل انعکاس اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے کہ جب آئینہ مسطح اور ہموار ہو۔ نفس کو بس اسی حیثیت سے دیکھیے۔ اگر اس میں استقامت و استواری ہے تو ریاضت سے اس میں حقائق اشیاء کا انعکاس ٹھیک طریق سے ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔ متاخرین نے جب کشف کی اس نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کی جس سے روح، عرش، کرسی اور حقائق موجودات پر روشنی پڑتی ہے تو قصور مدارک کے سبب اس

میں ناکام رہے۔ اصحاب فتویٰ کے تو ان کے بارے میں دو گروہ ہو گئے۔ ایک نے ان کی تصدیق کی اور دوسرے نے جھٹلایا اور تکذیب کی۔
اس سلسلہ میں زیادہ انجھاؤ کی دراصل یہ بات ہے کہ دلیل و برہان کی فرمانروائی یہاں نہیں چلتی، کیونکہ یہ ایسے حقائق ہیں جو سراسر وجدانیات سے متعلق ہیں۔
وجود اور مراتب وجود میں جو نسبت ہے اس کی تعیین و وضاحت کرتے ہوئے الفرغانی شارح'' قصیدہ ابن الفارض'' نے جو روش اختیار کی ہے اس سے مسئلہ میں اور بھی غموض پیدا ہو گیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی تمام کائنات وحدانیت سے صادر ہوتی ہے جو احدیت کا مظہر ہے اور ان دونوں کے صدور کا سرچشمہ وہ ذات گرامی ہے جو عین وحدت ہے۔ اس صدور اور ظہور کو ان کی اصطلاح میں تجلی سے تعبیر کرتے ہیں۔
پہلی تجلی ان کے نزدیک خود ذات گرامی کا افاضۂ ایجاد و اظہار پر آمادہ ہونا ہے، اسی کو تجلی الذات علیٰ نفسہٖ بھی کہتے ہیں۔ اس سے اس کمال کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو اس حدیث سے مترشح ہوتا ہے۔
کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف بین الناس فخلقت الخلق لیعرفونی
''میں پہلے کنزِ مخفی تھا، پھر میں نے چاہا کہ لوگ مجھے پہچانیں، تب میں نے کائنات کو لباسِ وجود بخشا تا کہ لوگ میرے کمالاتِ ربوبیت کو پہچانیں''۔
تجلی اول کے جس میں ذات گرامی ایجاد و اظہار پر آمادہ ہوتی ہے، ان کے ہاں کئی نام ہیں۔ اسے عالم معانی بھی کہتے ہیں اور الحضرۃ الکمالیہ اور حقیقتِ محمدیہؐ کے لفظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اسی کی وسعتوں میں حقائق صفات، لوح و قلم، انبیاء اور ملت کے تمام باکمال بزرگوں کا سلسلہ پنہاں و مضمر تھا۔ پھر ایک خاص ترتیب سے جو ان کا ظہور و صدور ہوا تو یہ اسی اجمال حقیقتِ محمدیہؐ کی درحقیقت تفصیل تھی۔
ان حقائق سے کچھ دور سے حقائق ابھر کر حضرات ہبائیہ کے سامنے آئے۔ اس مقام کو اس گروہ کی اصطلاح میں مرتبہ مثال کہتے ہیں۔ مرتبہ مثال سے عرش صادر ہوا۔ اس کے بعد کرسی کا ظہور ہوا۔ پھر افلاک سنت پذیر وجود ہوئے، پھر عالم عناصر پیدا ہوا اور اس کے بعد جا کر کہیں عناصر میں ترکیب و تالیف کا دور دورہ ہوا۔
لیکن صرف عالم رتق میں اس کے بعد جب یہ حقائق اس وجود میں متجلی ہوئے تو یہ عالم فتق پیدا ہوا۔
الفرغانی کی اس تعبیر کو جس مدرسہ خیال سے موسوم کیا جاتا ہے اس کا معروف نام مذہب اہل التجلی والمظاہر ہے۔ ظاہر ہے کہ مراتب وجود کے بارے میں یہ تعبیر ایسی ہے جس کو اہل نظر نہیں سمجھ پاتے۔ ایک تو اس بنا پر کہ یہ کلام اور پیرایۂ بیان غامض ہے۔ دوسرے اس بنا پر کہ اہل مشاہدہ و وجدان کے طریق فہم میں اور ان لوگوں کے انداز فکر میں جو صرف دلائل پر بھروسہ رکھتے ہیں، بڑا فرق ہے۔ پھر یہ ترتیب ایسی ہے جس سے ظاہر شریعت کا بھی انکار لازم آتا ہے۔
ایک طائفہ اور ہے۔ اس نے توحید مطلقہ میں یہ عجیب و غریب رائے اختیار کی ہے کہ نفس وجود ایک ہے۔ اجمال و تفصیل میں فرق، قویٰ اور ان کے اظہار و نمود کا ہے۔ مثلاً وجود ہی میں ایسے قویٰ تھے جنہوں نے تفصیل اور پھیلاؤ میں تمام حقائق موجودات کا قالب اختیار کیا ہے۔ پھر یہ حقائق اپنے مضمرات میں ایسے قویٰ کو متضمن تھے کہ ان سے عناصر نے نشو و ارتقاء کی منزلیں طے کیں اور عناصر ایسے قویٰ اور

صلاحیتوں پر مشتمل تھے کہ ان سے معدنیات کا نظام پیدا ہوا۔ اسی طرح معدنیات نے حیوانات کو اور حیوانات نے انسان کو جنم دیا اور پہلے سے یہ کڑیاں اپنی ماسبق کڑیوں میں بصورت اجمال مندرج و پنہاں تھیں۔

آخر میں فلک کا مرتبہ ہے جو انسان اور انسان سے مافوق ذوات کا سرچشمہ ظہور ہے۔

لیکن وہ قوت جو ان تمام موجودات کو گھیرے ہوئے ہے، وہ بغیر تفصیل کے ذات الٰہی ہے، جو ہر ہر جہت سے کائنات کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ جہت ظہور سے بھی اور جہت خفا سے بھی۔ صورت کے پہلو سے بھی اور مادہ کے پہلو سے بھی۔ فرق واعتبار بساطت و تفصیل کا ہے۔ یعنی حقیقت واحدہ بسیط ہے اور یہ عالم رنگ و بو مفصل ہے۔

اس ذات الٰہی کو کائنات سے کیا نسبت ہے؟ اس کی تعیین میں کبھی تو یہ گروہ کہتا ہے کہ جو تعلق جنس کا نوع کے ساتھ ہے، بعینہ ذات الٰہی اور کائنات کے درمیان بھی یہی تعلق ہے۔ کبھی اس کو کل و جز کے رشتہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ غرض بہر آئینہ یہ ہے کہ ترکیب و کثرت کو کوئی اہمیت نہ دی جائے کیونکہ اس کو محض وہم وخیال کی خلاقیوں نے پیدا کیا ہے۔

ابن دہقان نے اسی مسلک کو ایک دوسرے انداز سے بیان کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جس طرح الوان کے بارے میں حکما کی یہ رائے ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں۔ بلکہ ان کا وجود سراسر ضوٗ اور روشنی کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر روشنی موجود ہے تو ان کی بھی چمک اور دمک ہے اور روشنی موجود نہیں تو الوان بھی معدوم ہیں۔ ٹھیک اسی طرح موجودات کا احساس بھی مدرکات بشری کے ساتھ مخصوص ہے۔ اگر ادراک و تعقل کی کارفرمائیاں پائی جاتی ہیں تو یہ زمین، آسمان، گرمی، سردی، صلابت اور نرمی، سب کچھ لباس وجود سے آراستہ ہے اور اگر مدرک انسانی ہی نہیں پایا جاتا تو یہ سب چیزیں بھی یکسر معدوم ہو جاتی ہیں۔ گویا اصل میں تو حقیقت بسیط اور واحد ہی ہے، تفصیل کی یہ رنگا رنگی اور کثرت مدرکات انسانی کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے۔

اس رائے کو ہم بدرجہ غایت ساقط سمجھتے ہیں کیونکہ یہ مشاہدات و تجربات کے منافی ہے۔ ہم ایک شہر سے دور ہوتے ہیں جو ہماری نظروں سے اوجھل ہو جانے کے باوجود بھی صفت وجود سے متصف رہتا ہے۔ آسمان ہم پر یقیناً سایہ افگن ہے۔ نجوم و کواکب ہم سے کہیں دور ہیں اور موجود ہیں۔

محققین صوفیا کا کہنا ہے کہ مقام جمع میں اس کی وحدت کا گمان ہوتا ہے لیکن سالک و مرید جلد اس مقام سے ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ جاتا ہے جسے مقام فرق و امتیاز کہنا چاہیئے۔ یہی ایک عارف و محقق کا مقام ہے۔

ان کے بعد متاخرین صوفیا جنہوں نے کہ ایسے کشوف پر بحث کرنا شروع کی اور ان مسائل میں غور وفکر کی طرح ڈالی، جن کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے۔ اس میں انہوں نے خاص غلو سے کام لیا۔ یہاں تک کہ حلول و وحدت تک کے قائل ہو گئے اور اس پر کتابوں پر کتابیں لکھ ڈالیں۔ چنانچہ ہروی نے "کتاب المقامات" میں اس کی تصریح کی ہے اور ان کی پیروی میں ابن العربی، ابن سبعین اور ان دونوں کے شاگرد ابن العفیف، ابن الفارض، اور نجم اسرائیلی نے یہی کچھ کہا۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ متاخرین صوفیا کو ان روافض کے ساتھ میل جول کا اکثر موقع ملا جو حلول اور ائمہ کی الوہیت کے قائل تھے، اس لئے یہ حضرات ایک دوسرے کے عقائد سے متاثر ہوئے۔

صوفیا کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ سلسلہ اقطاب کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ قطب ان کی اصطلاح میں ایسا شخص ہے جو تمام عرفا کا سرتاج ہو اور معرفت میں کوئی اس کا ہمسر نہ ہو۔ یہ جب مر جاتا ہے تو اپنی مسند عرفان کو دوسرے قطب کے لئے خالی چھوڑ دیتا ہے تا

آنکہ اس پر بھی موت وارد ہو اور یہ بھی یہ بار کسی دوسرے قطب کے کندھوں پر ڈال دے اور دنیا سے رخصت ہو۔

ابن سینا نے تصوف پر جو ابواب لکھے ہیں، ان میں انہوں نے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے اور یہ دلیل پیش کی ہے کہ جناب حق، لوگوں کو رشد و ہدایت کے تقاضوں سے محروم نہیں رکھتے اس لئے یکے بعد دیگرے اقطاب کا تقرر فرماتے رہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ دلیل خطابت کے قبیل سے ہے۔ اس میں نہ تو شرعی دلیل کا سا رنگ ہے اور نہ عقلی دلیل کی سی جھلک ہی۔ یہ بعینہ وہی بات ہے جو شیعہ کہتے ہیں:

قطب کے بعد ابدال کا ایک سلسلہ ہے اور یہ بھی وہی چیز ہے جس کو شیعہ نقبا کے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔

خرقہ پہننے کا جو رواج ان میں چل پڑا ہے اور جس کو یہ حضرت علیؓ کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس میں بھی شیعیت ہے، ورنہ حضرت علیؓ خرقہ وتخلیہ میں یا حال وکوائف میں کسی کے حامل اختصاص نہیں تھے۔

ایک قدم اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیئے کہ آنحضرتؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ، عبادت وزہد میں سب پر فوقیت رکھتے تھے اور اس پر بھی کوئی ایسی چیز ان سے ثابت نہیں جو دوسروں سے مختلف ہو بلکہ عام صحابہ ہی ایک طرح سے زہد اور مجاہدہ میں اسوہ اور نمونہ تھے۔

ان اقوام پر اکثر فقہا اور اہل فتویٰ نے اعتراض کیا ہے اور ان کے مسلک کے تمام متعلقات کا رد کیا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں گفتگو کرتے وقت اس چیز کا خیال رکھنا چاہیئے کہ یہاں چار چیزیں بالکل الگ الگ ہیں جو علی الترتیب تفصیل کی مقتضی ہیں مثلاً:

(1) مجاہدات اور ذوق و وجد جو اس سے حاصل ہوتا ہے اور روزمرہ کی عملی زندگی میں محاسبہ نفس جس سے کہ انسان ذوق سے بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

(2) کشوف اور حقیقت مدرکہ جس کا پورے عالم غیب سے لگاؤ ہے، یعنی صفات ربانی کی پردہ کشائی، عرش و کرسی کے اسرار، ملائکہ و وحی کی بحث، نبوت و روح کا معاملہ، ترکیب اور ترتیب وجود کا علم وغیرہ۔

(3) تصرفات جو کرامات کے قبیل سے ہیں۔

(4) شطحیات جن کو ظواہر پر محمول کرنے سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں اور اختلاف رائے ابھرتا ہے یہی وجہ ہے کہ کچھ لوگ انہیں ناپسند کرتے ہیں اور کچھ اس لئے ان کی تحسین کرتے ہیں کہ ان کی نظر میں ان کی ایک عمدہ تاویل ہو سکتی ہے۔

اب جہاں تک کہ مجاہدات اور محاسبہ نفس کا تعلق ہے اور ان اذواق و کیفیات کا تعلق ہے جو اس کا لازمی نتیجہ ہیں تو اس پر کوئی گرفت نہیں۔ ان کا حصول یقیناً بہت بڑی سعادت ہے۔

کشوف وغیرہ میں الجھاؤ یہ ہے کہ حقائق اشیا کو جس پیرایہ میں دیکھا جاتا ہے، وہ سراسر وجدانی ہے اور الفاظ کا جامہ چونکہ صرف محسوسات ہی کے لئے بنایا گیا ہے، اس لئے تعبیر میں ایک طرح کے تشابہ کا پیدا ہو جانا قدرتی ہے۔ لہٰذا اس بارے میں ان حقائق تک ٹھیک ٹھیک رسائی وہی شخص حاصل کر سکتا ہے جو اس وجدان سے مالامال ہو۔ فاقد الوجدان کو یہاں بہرآئینہ معذور ہی سمجھا جائے گا۔

کرامات کا انکار بھی مکابرہ میں داخل ہے کیونکہ اکابر صحابہ اور اکابر سلف سے ان کے صادر ہونے کا ثبوت برابر ملتا ہے۔

رہا شطحیات کا سوال جس پر کہ اہل شرع کا زیادہ مواخذہ ہے تو اس ضمن میں اس نکتہ کو یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو عالم حس سے کوسوں دور رہتے ہیں اور اس عالم غیب و سکر میں ایسے ایسے واردات سے دوچار ہوتے ہیں کہ جن کو بیان کرنے کے لئے الفاظ کا جامہ

تنگ ثابت ہوتا ہے، اس لئے ان کو اس باب میں مجبور اور معذور ہی خیال کرنا چاہیئے لیکن اگر کوئی شخص ان میں ایسا ہو کہ اس کے علم وفضل کا چرچا ہو اور یہ معلوم ہو کہ اطاعت و پیروی میں اس کا ایک مقام ہے تو اس کے الفاظ کے لئے عمدہ محمل ڈھونڈنا چاہیئے۔

اور اگر اس کے علم وفضل اور اطاعت سے متعلق کچھ بھی معلوم نہ ہو تو بھی اس کی تاویل کرنا چاہیئے بشرطیکہ کوئی چیز موجب تاویل ہو۔ اگر تاویل نہ ہو سکے، تب البتہ اس سے مواخذہ کرنا چاہیئے۔

اسی طرح وہ شخص بھی مواخذہ کا استحقاق رکھتا ہے جو مغلوب الحال نہیں بلکہ عالم ہوش میں ہے۔ چنانچہ منصور حلاج کے بارے میں فقہا نے جو قتل کا فتویٰ دیا تو اسی بنا پر کہ اس نے جو کلمات کہے، وہ عالم ہوش میں کہے۔

جہاں تک سلف کا تعلق ہے ان کو اس سے کچھ شغف نہ تھا۔ ان کا کام محض یہ تھا کہ شریعت کی پیروی میں لگے رہیں اور سوا اتباع و اقتدا کے اور کسی چیز سے رابطہ نہ رکھیں۔ ان کا خیال تھا کہ ادراک کی نوعیت ارتقاء وتقرب کی راہوں میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اس لئے نہ صرف یہ کہ یہ اپنے کشوف دوسروں پر ظاہر نہیں کرتے تھے بلکہ ان پر غور وخوض کرنے سے بھی منع کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ کس کس حقیقت کو جانیئے۔ اللہ کی مخلوق کا حال یہ ہے کہ حد و شمار سے باہر ہے۔ اس لئے اچھا یہی ہے کہ جس طرح عالم حس میں کشف سے پہلے اطاعت و پیروی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہیں، اسی طرح کشوف کے بعد بھی اس کو اپنا نصب العین ٹھہرائے رکھیں۔ اسی کی یہ تلقین کرتے تھے اور مرید و سالک کے لئے یہی زیبا بھی ہے۔

ماخوذ: "فی علم التصوف"

مقدمہ

تاریخ ابن خلدون

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ثنائے کہ باشد ثنائش سزا — نثارِ درِ اقدس کبریا

بملکِ فسیح ملائک ملیک — ہمیں ایں ملک را مالکِ لاشریک

جہاں مظہرِ نور اسمائے اوست — کہ اللہ ہو اللہ واللہ ہو است

کلامش ازیں بود پیش از کلیم — کہ ذاتش علیم است در علمش قدیم

ز زیرِ زمین تا بچرخِ بلند — ہمہ تابع امر و حکم دیند

ہم او آفرید است مارا ز خاک — ہم او در دمیند است ایں جانِ پاک

نگہداشت مارا بہ ارحام در — ہم ایں جائے ایمن نمود از نظر

ہمے بشنود ہرچہ گوید زباں — بداند ہمے ہرچہ در دل نہاں

زمیں را ازاں پس کہ بنیاد کرد — زما بندگان نیک آباد کرد

برآورد ارزاق ماہم ازو — ہمہ نیک بہتر ہمہ خوش نکو

پئے رزقِ ماہر چہ بائیست داد — بآرام، ہرچہ شائیست داد

زماں را ہم او راہ گردش نمود — کہ گہہ ہست و گہہ باشد و گاہ بود

بدورش چناں کرد مارا سپرد — کہ ہموارہ دارد ز ما دستبرد

وے خود بجائیست و باشد بجا — کہ تغیر واجب بنا شد زوا

بریں نغمہ از حمد و رزم سکوت — کہ سبحان[1] حیّ الذی لا یموت

درودِ گرامی بہ پیغمبرے — بفرقِ رسالت بہیں العرے

زہے اُمّی خاکِ پاکِ عرب — بتکوین و ایجاد دانش سبب

وجودش ازیں پیش موجود بود — کہ آید زباں ہم بہ بو در وجود

در انجیل و توریت تبشیرِ او — باذنِ شفاعت چہ توقیرِ او

بتصدیق اوہم بصدق کلام — گواہی دہد عنکبوت و حمام

محمدؐ کہ زو شد نبوت تمام — چہ نائیست نامی علیہ السلام

خدایا درودے برحمت قرین — بر اولاد و اصحابِ او اجمعین!

علمِ تاریخ کی اہمیت

علمِ تاریخ دنیا کی تمام قوموں میں رائج اور مستعمل ہے اور اس کے حصول کے لیے لوگ ذوق وشوق سے سیر وسفر کرتے رہتے ہیں۔ ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کو بھی اس فن کا ایسا ہی ذوق وشوق ہے جیسا کہ اکابر وسلاطین کو اور عالم وجاہل دونوں اس کو برابر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اگر سطحی نظر سے دیکھئے تو تاریخ آباؤ اجداد کے گونا گوں حالات اور گذشتہ زمانہ کے رنگا رنگ واقعات کا مجموعہ ہے جس میں ہر طرح کی باتیں اور ہر قسم کی امثال وحکایات بیان ہوتی ہیں۔ اور جب لوگ مجلس میں جمع ہو کر بیٹھتے ہیں تو اس فن کے ذکر واذکار کو شوق سے اور پسند کرتے ہیں۔ تاریخ سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی حالت وقتاً فوقتاً کیوں کر بدلتی رہی اور کس طرح سے اقوام میں مختلف حکومتوں کا آغاز ہوا اور ان کو کمال ہوا، کیونکر وہ آغاز میں زمین پر پھیلیں اور اس کو آباد کیا۔ یہاں تک کہ ان کے عروج کا وقت آخر ہوا۔ اور زوال نے ان کو صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا۔ اور اگر غور سے کام لیجئے تو یہی تاریخ حکمت کا سبق پڑھاتی، کائنات اور اس کے آغاز کے اسباب بتاتی، زمانے کے واقعات اور ان کے اسباب سے آگاہ کرتی ہے۔ اسی لیے فنونِ حکمت میں اس کا بڑا مرتبہ ہے اور اس قابل ہے کہ علومِ فلسفہ میں شمار ہو۔

نااہل مؤرخین کا ستم

انہیں باتوں پر اسلام کے ثقہ مؤرخین نے زمانہ کے حالات وواقعات کو تفصیلاً جمع کیا اور اپنی بڑی بڑی کتابوں میں ان کو لکھا۔ لیکن نااہلوں نے اس فن کو اپنی رخنہ انداز بیہودہ روایات سے خلط ملط کیا۔ اور بے بنیاد قصہ کہانیاں ادھر ادھر سے لے کر اور خود وضع کر کے بھر دیے اور آنے والی نسلوں نے ان کے بعد ان کے اقوال وافعال کی پیروی کی۔ اور جیسا سنا سلسلہ بہ سلسلہ ہم تک پہنچا دیا۔ نہ واقعات کے اسباب کی جانچ پڑتال کی اور نہ ان بیہودہ روایتوں کو ترک اور ان سے انکار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ کی موجودہ تاریخیں اکثر تحقیق سے خالی ہیں اور تفتیش کا کہیں پتہ نہیں لگتا۔ روایتیں اغلاط اور قیاسات سے بھری پڑی ہیں۔ اور تقلید عام طور سے پھیلی ہوئی ہے۔ اور اہل علوم وفنون تک اس کے مدعی بنے ہوئے ہیں اور جہالت کی تاریکی عالم پر مکمل طور پر چھائی ہوئی ہے لیکن حق ہمیشہ غالب ہے اور کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا اور باطل مردود نامقبول۔ بے بنیاد روایات نقل کرنے والے جو چاہیں لکھیں اور نقل کریں۔ دیکھنے والے دیکھتے ہی کھوٹا کھرا جانچ لیتے ہیں اور ان کا علم صدق وصواب کو الگ اور ممتاز کر دیتا ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ بہت سے لوگوں نے تاریخیں لکھیں اور عالم کی سلطنتوں اور قوموں کے حالات کو جمع کیا لیکن جن لوگوں کو مکمل شہرت اور قبولِ عام کی سند ملی، جو امامِ فن تسلیم کیے گئے، جنہوں نے پرانی کتابوں کو اپنی تصنیف کا نیا لباس پہنایا وہ اس قدر کم ہیں کہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تین چار سے زیادہ نہیں۔

آئمۂ تاریخ

ابن اسحٰق، طبری، ابن الکلبی، محمد ابن عمر الواقدی، سیف ابن عمر الاسدی، مسعودی وغیرہ مشہور لوگ ہیں کہ جمہور سے ان کا مرتبہ کم بالاتر ہے۔ گرچہ مسعودی اور واقدی کی تاریخیں اہل علم کے نزدیک غلطیوں اور وضع کردہ روایات سے کلیتہً خالی نہیں تاہم جمہور نے ان کی خبر وروایت کا اعتبار کیا ہے۔ اور ان کے مختار طریقہ کی پیروی اور ان کے آثار واخبار کے اتباع کو اپنا طریقہ ٹھہرایا ہے۔ اب نقادِ فن ان کی روایات کو میزانِ عقل میں تول کر خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کی کون سی نقل روایت انکار وترک کے قابل ہے اور کون سی تسلیم واعتبار کے لائق۔ کیوں کہ دنیا میں جو واقعات پیش آتے اور گزرتے رہتے ہیں ان کے لیے خاص خاص اسباب وحالات ہوتے ہیں جن کی طرف وہ رجوع کرتے ہیں اور انہیں پر وہ تمام روایتیں محمول ہوتی اور قیاس کی جاتی ہیں۔

مسعودی کا طرۂ امتیاز

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ ان مؤرخین کی اکثر تاریخیں ایک عام روش پر واقع ہوتی ہیں اس لیے کہ ہر ایک میں آغازِ اسلام کی دونوں سلطنتوں (بنی امیہ، بنی عباس) اور ان کے ولایت وممالک کا حال عموماً پایا جاتا ہے۔ اور ان کے طریق کی دور دور کی باتوں کا پتہ لگتا ہے مگر نہیں ان مصنفین میں بعض ایسے بھی ہوئے ہیں، جنہوں نے اسلام سے پہلے کا حال اور اس زمانے کی اقوام اور امورِ عامہ کو بھی مفصل بیان کیا ہے۔ چنانچہ مسعودی اور اس کے پیروکاروں کا یہی مسلک ہے۔ ان کے بعد وہ لوگ ہوئے جنہوں نے آزادی کے وسیع میدان کو چھوڑ کر تقلید کے تنگ وتاریک راستہ پر چلنا شروع کیا۔ اور پرانے واقعات کو جامعیت اور عمومیت کے ساتھ نہ بیان کر سکے۔ اپنے ہی زمانہ اور ملک کے حالاتِ پریشان کو قلم بند کیا۔ اور اپنے ہی شہر وسلطنت کے واقعات پر اکتفا کیا جیسے کہ ابو حیان (مؤرخ اندلس) نے اندلس اور وہاں کی دولتِ امویہ کی کیفیت اور ابن الرفیق (مؤرخ افریقہ) نے افریقہ اور قیروان کی تاریخ لکھی ہے۔

مقلد مؤرخین کا دور

ان کے بعد زمانہ ایسے لوگ بھی پیدا نہ کر سکا۔ اندھی تقلید کرنے والے ضعیف العقل لوگوں کی باری آئی جو آنکھیں بند کر کے انہی کے طریق پر چلنے اور انہی کی تصانیف واقوال کو سند ماننے لگے۔ ان کو خبر تک نہ ہوئی کہ حالات کہاں سے کہاں تک بدل گئے ہیں اور قوموں کے اخلاق واطوار میں کیا کیا تبدیلیاں ہوگئی ہیں۔ اسی وجہ سے سلطنتوں کے حالات اور گذشتہ زمانے کے واقعات کی تصویر کچھ ایسی بھدی اور بھونڈی کھینچی گئی ہے کہ ان کے بیان کردہ واقعات کے مواد واسباب اور لواحق ولوازم کا مطلق پتہ نہیں لگتا۔ اور ان کی جہالت وغفلت کی وجہ سے ان کی تمام نئی و پرانی روایتیں ناقابلِ تسلیم ہو جاتی ہیں کیونکہ ان واقعات کے اصول واسباب سے وہ لوگ خود لاعلم تھے اور ان کے انواع واجناس کی تحقیق وتمیز نہ کر سکے تھے۔ یہ لوگ اپنے پیش روؤں کے طریقہ پر محض اخبار وروایات کو اپنے موضوعات میں بار بار بیان کرتے ہیں اور قوموں میں جو تغیر وتبدل اس وقت تک ہو چکا تھا۔ اس کو بالکل چھوڑ جاتے ہیں۔ کیوں کہ اس حقیقت کو وقت طلب ہونے کی وجہ سے خود وہی نہ سمجھ سکے۔ اس لیے تاریخیں بھی اس قسم کے حالات بیان کرنے سے معذور ہیں۔ پھر جہاں کہیں یہ مؤرخ کسی حکومت وسلطنت کا حال لکھتے ہیں تو نہ اس کے آغاز وابتدا سے بحث کرتے ہیں نہ علت واسباب کا ذکر۔ محض ان کے حالات واخبار کو وہی یا یقینی طور پر محافظِ نقل بن کر لکھتے چلے جاتے ہیں۔ اسی لیے دیکھنے اور پڑھنے والے سلطنت کے آغاز اور اس کے مراتب کی تحقیق، قوت وعروج کے اسباب کی تفتیش اور ان کے زوال کے مکمل اسباب کی جستجو کرتے ہی رہ جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم مقدمۂ کتاب میں بیان کریں گے۔

اختصار کا طریقہ

ان لوگوں کے بعد مؤرخین کا گروہ اس سے بھی زیادہ اختصار کو اپنے ساتھ لایا، جنہوں نے سلاطین کے انساب وضروری حالات چھوڑ کر ان کے نام اور زمانۂ سلطنت کی مدت دھندلے حرفوں میں لکھ کر تاریخ کو ختم کر دیا جیسا کہ ابن الرشیق نے میزان العمل میں اور اس کے مقلدین نے اپنی اپنی کتابوں میں اختصار وایجاز کا یہ طریقہ برتا ہے۔ ان لوگوں کی باتیں نہ اعتبار کے قابل ہیں نہ نقلِ روایت کے لائق۔ کیونکہ ان کی تاریخیں تاریخ کے فوائد سے بالکل خالی ہیں اور ان سے مؤرخین کا مشہور ومعروف طریقہ چھٹ گیا ہے۔

تالیف کا سبب

جب میں نے یہ تاریخیں دیکھیں اور ان کی جانچ پڑتال کی تو دفعتہً خوابِ غفلت سے چونک پڑا اور خود ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا۔ حالاں کہ میں خود اپنی کم علمی اور کمزوری کی وجہ سے اس قسم کی تصنیف کے لائق اور اس کا اہل نہ تھا۔ بہر حال یہ کتاب لکھی اور قوموں کے حالات پر جو پردہ

مدتوں سے پڑا ہوا ہے۔ اس کے ذریعہ سے اٹھایا اور ہر قسم کے اخبار و اعتبار کے لیے جداگانہ مراتب قرار دیے اور اس میں تمدن و سلطنت کے آغاز و ہدایت کے اسباب و علل کی تشریح کی اور بالخصوص ان قوموں کے حالات کو اپنی اس کتاب کی بنیاد قرار دیا جو اس وقت مغرب میں آباد ہیں۔ اور وہاں (مغرب) کے تمام علاقے ان سے بھرے ہوئے ہیں اور ان کی بہت سی چھوٹی بڑی سلطنتیں وہاں قائم ہوئیں اور بہت سے اکابر و سلاطین گذرے یعنی عرب و بربر کہ ان دونوں قوموں کا وطن مغرب میں عام طور سے مشہور ہے اور صدیوں سے وہاں رہتے چلے آئے ہیں۔ یہاں تک کہ خیال بھی نہیں آتا کہ مغرب میں ان دونوں قوموں کے علاوہ اور بھی کوئی قوم آباد ہے بلکہ مغرب ان کے سوا اور کسی کو جانتا ہی نہیں۔ اس وجہ سے میں نے بھی اس کتاب کی تہذیب و ترتیب میں تا بامکان بھرپور کوشش کی اور اس کو علما اور خواص کی آگاہی کا ذریعہ بنایا اور اس کی ترتیب اور تقسیم ابواب میں ایک عجیب اور نیا طریقہ اختیار کیا اور اس میں عمارت و تمدن اور انسانی معاشرے کے عوارض ذاتیہ و طبعیہ کے تفصیلی حالات لکھے جس سے کائنات کے علل و اسباب کا صحیح طریقہ سے پتہ لگ سکے اور یہ بھی کہ مختلف سلطنتوں کا کیوں کر آغاز ہوا۔ تاکہ لوگ تقلید کو چھوڑیں اور پچھلی قوموں اور گذشتہ زمانے کا حال معلوم کر سکیں اور ترتیباً اس کتاب کو ایک مقدمہ اور تین کتابوں میں ختم کیا۔

مختلف حصّوں کا ذکر

مقدمہ میں تاریخ کی اہمیت اور اس کے طرق و مذاہب کی تحقیق اور مؤرخوں کو پیش آنے والی غلط فہمیوں کے لیے ایک تبصرہ ہے۔

پہلی کتاب میں انسانی آبادی اور اس کے عوارضِ ذاتیہ یعنی ملک و سلطنت، صنعت و حرفت، علوم و فنون وغیرہ اور ان کے اسباب کی تفصیل بیان کی ہے۔

دوسری کتاب میں عرب اور اس کے قبائل و سلطنت کا حال لکھا ہے جو دنیا کے آغاز سے اب تک گذر چکا ہے اور کہیں کہیں ان قوموں اور سلطنتوں کا بھی تذکرہ کر دیا ہے جو وقتاً فوقتاً ان کی ہم عصر ہیں۔ مثلاً ہندی، سریانی، پارسی، بنی اسرائیل، قبط، یونان، روم، ترک، فرنگ۔

تیسری کتاب میں پرلے بربر و زناتہ کی ابتدائی حالت اور ان کے قبائل کی اوّلیت کا ذکر ہے اور بیان کیا ہے کہ خاص مغرب میں ان کی کون کون سی حکومتیں ہوئیں۔ پھر ان کے اس مشرقی سفر اور اس کے بعد کی حالت بیان کی ہے۔ جو انہوں نے اس غرض سے کیا کہ مشرقی علوم سے فیض یاب ہوں اور حج و زیارت کے فرائض دست سے سبک دوشی اور اس سرزمین کے حالات و واقعات سے واقفیت و آگاہی حاصل کریں اور اسی کتاب کے ضمن میں عجمی حکمرانوں کے وہ حالات بھی لکھے ہیں جو اس ملک سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان سلاطین ترک کا بھی ذکر کیا ہے جو سرزمین مغرب میں کسی حصہ ملک کے مالک بن چکے ہیں۔ یہ باتیں میں نے یہاں کی مشہور روایتوں کے مطابق مغرب کی اقوام کے ان معاصرین کے حالات میں لکھی ہیں جو اس وقت مغرب کی اطراف و جوانب میں حکومتیں کرتے تھے اور ممکنہ حد تک سہولت و اختصار کو مدنظر رکھا ہے۔ اور ہر قسم کے بیان کے لیے عموماً اور حالات کے لیے خصوصاً ان کے اسباب و علل سے بحث کی ہے۔

کتاب کی وجہ تسمیہ

غرض کہ اس طرح یہ کتاب دنیا کے طبعی حالات سے مالا مال ہو کر مکمل ہوئی۔ ''اگرچہ ایک بڑا کٹھن کام تھا۔'' اور سلطنتوں کے واقعات کے بیان کرنے کی وجہ سے ذخیرہ حکمت اور دفتر تاریخ کہلائے جانے کی مستحق ہوئی۔ اور چونکہ یہ کتاب حضری و بدوی اعراب و بربر اور ان کی ہم عصر بڑی بڑی سلطنتوں کے حال پر مشتمل اور ان قوموں کے آغاز و انجام کی کیفیت پر مشتمل ہے۔ اور اس کی روایتیں نصیحت و عبرت سے بھری ہوئی ہیں اس لیے میں نے اس کا نام کتاب ''العبر فی دیوان المبتداء والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر'' رکھا اور جہاں تک ممکن ہو سکا ان قوموں (عرب و بربر) اور ان کی سلطنتوں کا ابتدائی حال اور ان کے قدیم معاصرین کا بیان شرح و بسط کے ساتھ لکھا۔ اور گذشتہ زمانہ میں دینی و دنیوی انقلابات جو ان پر ہوتے رہے اور جو باتیں ان کو باہمی تمدن و

معاشرت میں پیش آئیں یعنی مذہب وسلطنت، تہذیب وتمدن، عزت ودولت، کثرت وقلت، علم وصنعت، بدواور حضر۔کسب وہنراور ان کا عروج و زوال اور جو جو طاقتیں کہ ان میں وقتاً فوقتاً قوم کی مجموعی حیثیت سے بدلتی رہیں اور واقع ہوئیں یا ان کے وقوع کا امکان وانتظار ہے، ان سب کو تفصیلاً اور ان کے اسباب ودلائل کو وضاحت سے بیان کیا۔ پس یہ کتاب اس لیے ایک عجیب وغریب کتاب ہوگئی کہ ان علوم عجیبہ وفنونِ حکمیہ سے لبریز ہے جو بے کس ہونے کے باعث اس زمانہ میں بالکل محجوب ومہجور ہو گئے ہیں لیکن میں اس کے باوجود بھی اپنی کوتاہی کا معترف ہوں اور اقرار کرتا ہوں کہ فی الحقیقت میں اس قسم کی تحقیق وتصنیف کا اہل نہ تھا۔ آخر میں صاحبانِ علم وکرم سے امید کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو محض رضا وپسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھیں گے بلکہ تحقیق وتنقید سے کام لیں گے اور جہاں اس میں غلطیاں پائیں، ان کی اصلاح اور مجھ کو معاف فرمائیں۔ کیوں کہ میں اہل علم وفضل کے سامنے اپنی ایک متاعِ ناقص پیش کرتا ہوں۔ اور اُمید ہے کہ میرا یہ عجز اور قصور کا اعتراف مجھ کو طعنہ زنی سے نجات بخشے گا۔ اور لوگ مجھے بھلائی سے یاد کریں گے۔ واللّٰہ اسئل ان یجعل اعمالنا خالصاً لوجہ اللّٰہ وھو حسبی ونعم الوکیل۔

انتساب

اس کے بعد کہ میں یہ کتاب مکمل طور پر ختم کر چکا تو دل میں خیال آیا کہ اس کو کس کے نام منسوب کروں اور کس کے سامنے پیش کروں کہ نظرِ بصیرت سے دیکھے اور اس کے معارف وحقائق معمولی درجہ کی کتابوں سے ممتاز کر سکے، بہت کچھ غور وفکر کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ میں اس کتاب کا ایک نسخہ سلطان ابن السلطان امام المجاہدین امیر المومنین ابو فارس عبدالعزیز (ابن السلطان امیر المومنین ابی الحسن ابن السادہ مرینی) کی تقدس مآب خدمت میں دارالسلطنت فاس کے عام کتب خانہ کے لیے نذر وتحفہ کے طور پر بھیجتا اور پیش کرتا ہوں کیونکہ میرے نزدیک یہاں کے سوا اور کسی جگہ علم وفنِ تالیف وتصنیف کی واقعی قدر ومنزلت نہیں ہوتی۔

آخر میں دُعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہم کو اس خلافت وسلطنت کی نعمت وبخشش کا شکریہ ادا کرنے کی توفیق عنایت فرمائے۔

وھو حسبنا ونعم الوکیل

مقدمہ

تاریخ کی فضیلت اور اس کے مذاہب کی تحقیق۔ مؤرخین کو پیش آنے والے اوہام واغلاط کے لیے ایک تبصرہ اور مختصر طور پر ان کے اسباب کا ذکر۔

علم تاریخ سے فائدہ حاصل کرنے کی شرائط

علم ہونا چاہیے کہ تاریخ بڑے مرتبہ کا علم ہے۔ اس کے فائدے بہت ہیں اور مقصد بہترین۔ وہ بزرگوں کے حالات، اگلی امتوں کے اخلاق، انبیا کی سیرتیں، سلاطین کی سیاست وسلطنت کے طریقے ہمارے سامنے پیش کرتا ہے تاکہ اگر کوئی دینی ودنیوی معاملات میں ان میں سے کسی فریق کی اتباع کرنا چاہے تو مکمل طور پر کر سکے۔ لیکن اس صورت میں بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ معلوماتِ عامہ اور ان کی بنیادوں سے باخبر اور فکرِ صحیح واستقبالِ طبیعت بھی رکھتا ہو۔ جو اس کو صحیح بات تک پہنچائیں اور لغزش واغلاط سے بچائیں کیونکہ اگر نقل وروایت پر ہی اعتبار کر لیا جائے اور اصولِ عادت، قواعدِ سیاست، تمدن کی طبیعت، انسان کی اجتماعی حالت کو ثالث نہ بنایا جائے اور غائب کو حاضر اور حال کو ماضی پر قیاس نہ کیا جائے تو لغزش وغلطی اور حقیقت شناسی سے دور ہو جانے کا قوی امکان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مؤرخین ومفسرین اور نقل وروایت کے اماموں سے بھی حکایات و واقعات میں سخت غلطیاں ہوئیں جو روایت معتبر ونامعتبر سامنے آئی، مان لی۔ نہ اصول پر پیش کیا۔ نہ تشبیہات پر قیاس نہ کائنات کی طبیعت اور حکومت کی کسوٹی پر کسا، نہ تفکر وتدبر اور بصیرت سے کام لیا۔ اس لیے حقیقت سے دور جا پڑے اور اوہام واغلاط کے جنگل میں پڑے بھٹکنے لگے۔ خصوصاً جب کہیں حکایتوں میں اموال وافواج کے شمار کی نوبت آئی سخت دھوکے کھائے۔ اس لیے کہ حکایتیں اکثر خود ساختہ ہوتی ہیں اور ضرورت ہے کہ ان کو خبر کے اصول وقواعد پر پرکھا جائے۔

بنی اسرائیل کی تعداد

چنانچہ مسعودی اور اکثر مؤرخین بنی اسرائیل کے لشکر اور ان کی تعداد کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ جب موسیٰ علیہ السلام مصر سے بنی اسرائیل کو ساتھ لے کر نکلے اور سفر طے کرتے ہوئے اس سنسان میدان میں پہنچ کر ان کو شمار کیا جو آج تک تیہ بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہے تو جو لوگ کہ ہتھیار باندھ سکتے اور بیس برس سے زیادہ عمر کے تھے وہ بیس لاکھ یا اس سے بھی کچھ زیادہ تھے۔ مؤرخینؔ نے اس امر کو تسلیم اور نقل کرتے وقت مصر و شام کی سلطنت کا اندازہ کرنے سے سخت غفلت اور لاپروائی کی اور یہ نہ سوچا کہ ان ممالک میں اس قدر فوج ولشکر کی گنجائش اور قدرت بھی تھی یا نہیں۔ کیونکہ ہر ملک میں اتنی ہی فوج رہ سکتی ہے کہ اس میں اس کے اخراجات کی قوت وقدرت ہو اور زیادتی سے ہمیشہ تنگ آ جانا ہے۔ جیسا کہ روزمرہ کے حالات ومشاہدات اور مشہور واقعات سے معلوم ہوتا ہے۔ اس سے قطع نظر بڑی فوج کا میدانِ جنگ کی تنگی کی وجہ سے ایک دوسرے پر حملہ کرنا اور لڑائی لڑنا بعید از قیاس ہے اور بالفرض اگر ایسا وسیع میدان مل بھی جائے۔ پھر بھی جب کوسوں تک فوج کی صفیں ایک دوسری سے ملی کھڑی ہوں تو سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ دونوں مقابل کیونکر لڑیں گے اور کس طرح ایک فوج کو دوسری پر غلبہ حاصل ہوگا۔ حالانکہ ایک طرف کا حال دوسری طرف

والوں کو دوری کی وجہ سے مطلق نہیں معلوم ہوتا ہے چنانچہ مشاہداتِ حال اس پر گواہی دیتے ہیں۔ پس ضرور جو کچھ کہ ہو چکا ہے، وہ بھی اسی کے موافق تھا یا ہونا چاہیے۔

ایرانی فوج کی تعداد

ایران کی سلطنت اور اس کی دولت بنی اسرائیل کے ملک سے کہیں زیادہ تھی جیسا کہ بخت نصر کے غلبہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ان کے ملک کو تباہ و برباد کیا اور ان پر ہر طرح سے غلبہ پایا۔ بیت المقدس کو جوان کے مذہب و سلطنت کا مرکز تھا بالکل تباہ کر دیا۔ حالانکہ وہ ایرانی حکومت کا ایک عامل (گورنر) تھا۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ مغرب کی سرحدی زمین کا ایک سردار تھا۔ اور اہلِ فارس کی حکومت عراقین، خراسان اور ماوراء النہر و ابواب در بند تک پھیلی ہوئی تھی اور بنی اسرائیل کے ملک سے کہیں زیادہ۔ مگر اس وسیع حکومت کے باوجود بھی کبھی فارس کی فوج کی تعداد اتنی زیادہ یا اس کے قریب تک نہ پہنچی۔ ان کا سب سے بڑا اجتماع جو قادسیہ میں ہوا۔ اس میں زیادہ سے زیادہ ایک لاکھ بیس ہزار فوج جمع کی تھی جیسا کہ سیف ابن عمر اسدی نے نقل کیا ہے۔ یہی مؤرخ لکھتا ہے کہ ایران کی باقاعدہ فوج اس وقت دو لاکھ سے کچھ زیادہ تھی۔ اور عائشہؓ و زہری سے منقول ہے کہ ایرانی سپہ سالار رستم کی ساتھی فوج جس سے سعد قادسیہ میں معرکہ آرا ہوئے، ساٹھ ہزار تھی۔ اس کے علاوہ اگر بنی اسرائیل اس کثرت و تعداد کو پہنچ گئے ہوتے تو ان کی سلطنت بھی ضرور دور تک پھیلتی اور وسیع ہو جاتی۔ کیونکہ ملک و سلطنت کی وسعت اہلِ ملک اور حامیوں اور فوج کی قلت و کثرت سے زیادہ یا کم ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم کتابِ اوّل کے فصلِ اوّل میں بیان کریں گے بنی اسرائیل کا ملک شام میں فلسطین و اردن سے اور حجاز میں یثرب و خیبر سے کبھی آگے نہیں بڑھا۔ جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے۔

عقلی حیثیت سے تجزیہ

اس کو بھی نظر انداز کرو تو موسیٰ علیہ السلام تک محض چار پشتیں ہوتی ہیں جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے کہ موسیٰ عمران (ابن یصہر ابن قاہث ابن لاوی ابن یعقوب) کے بیٹے تھے۔ یہی یعقوب علیہ السلام اسرائیل کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ نسب نامہ توریت میں لکھا ہوا ہے اور موسیٰ و یعقوب علیہما السلام کے درمیان کا زمانہ اُس وقت سے لے کر جبکہ حضرت یعقوب علیہ السلام اپنے بیٹوں اور پوتوں سمیت ستر آدمی لے کر یوسف علیہ السلام کے پاس مصر میں تشریف لائے۔ حتیٰ کہ سب موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ تیہ بنی اسرائیل میں پہنچے۔ کل دوسو برس بیان کیا ہے اور اس دوران یہ لوگ اور ان کی نسلیں مصائب کا شکار ہی رہیں اور یہ بھی کہ اس زمانہ میں مصر کے فرعونی حکمران اپنے اپنے دور میں ان پر ظلم کرتے رہے اور ان کو موقع نہ دیا کہ وہاں سے نکل ہی جائیں۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ چار ہی پشت میں بنی اسرائیل کا شمار اس درجہ تک پہنچ جائے۔ اگر مؤرخین کا یہ گمان کہ لشکر بنی اسرائیل کی یہ تعداد حضرت سلیمان کے زمانہ حکومت یا اس کے کچھ بعد ہوئی تو یہ بھی مشکل ہے کیونکہ سلیمان و اسرائیل کے درمیان کل گیارہ پشتیں ہیں۔ یعنی سلیمان ابن داوٗد ابن ایشا ابن عوفیذ یا (عوفذ) ابن باغر۔ یا (بوغذ) ابن سلمون۔ ابن نحسون۔ ابن عمینا ذاب۔ ابن رم۔ ابن حصرون یا (حسرون) ابن یارس۔ ابن یعقوب اور گیارہ پشتوں میں نسل و اولاد کی تعداد اس حد تک نہیں پہنچ سکتی جو مؤرخین نے اپنے زعم و گمان میں سمجھ رکھا ہے۔ زیادہ سے زیادہ سینکڑوں اور ہزاروں تک پہنچ سکتا ہے اور پہنچتا بھی ہے۔ لیکن یہ کہ ہزاروں سے گزر کر لاکھوں تک نوبت آئے ہرگز ذہن میں نہیں آ سکتا۔ اگر مشاہدہ کا خیال کریں اور آس پاس کی باتوں کا اعتبار تو صاف طور سے ان کا زعم باطل اور جھوٹی روایت معلوم ہوتی ہے۔

معاصرین پر تنقید

بنی اسرائیل کی کتابوں سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا لشکر صرف بارہ ہزار تھا۔ اور ایک ہزار کنیزیں۔ اور چار سو گھوڑے ہر وقت آپ کے دروازے کے سامنے بندھے رہتے تھے۔ یہ روایت البتہ ان کے صحیح صحیح حالات کا پتہ دیتی ہے۔ رہے قصے کہانیاں،

تو وہ توجہ والتفات کے قابل نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں بنی اسرائیل کی حکومت اور وسعتِ مملکت اپنے مکمل عروج پر تھی۔ خیر یہ تو دور کے زمانہ کی باتیں ہیں۔ ہم اپنے معاصرین سے اکثر کو دیکھتے ہیں کہ جب انہوں نے اپنے زمانہ کی یا اس سے قریب کی کسی سلطنت کی فوج وسپاہ کا ذکر کیا ہے یا سلطنت کے محصول اور دولت مندوں کے اسراف اور اغنیا کی ثروت کی کیفیت بیان کی ہے تو بہت مبالغہ کر گئے ہیں اور عادت و معمول کی حد تک سے نکل کر عجیب وسوسوں کے پھندوں میں گرفتار ہو گئے ہیں۔ اگر ہم فوج کا واقعی حال دیوان ودفاتر سے دریافت کریں اور امرا کی دولت وثروت کا اندازہ قرائن سے لگائیں اور دولت مندوں کی حقیقتِ حال کی مکمل تحقیق کریں۔ تو جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے اس کا دسواں حصہ بھی نہ پائیں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کی طبیعت عجائبات اور مافوق العادت باتوں کی شوقین ہے اور زبان سے کچھ کہہ دینا آسان ہے۔ اس لیے لوگ اس قسم کی باتیں کہہ گزرتے ہیں۔ یہ غلطی تحقیق وتنقید کرنے والوں کی ہے کہ نہ بالا رادہ غلطی اور اتفاقی غلطی میں فرق کرتے ہیں نہ روایات میں واسطہ کی پروا۔ نہ تعدیل وتنقیح سے کام لیتے ہیں نہ بحث وجستجو سے۔ خود بھی بے مہار بن جاتے ہیں اور زبان کو جھوٹ سے آلود کرتے ہیں۔ اور آیات اللہ کو کھیل سمجھتے اور بیہودہ روایتوں کو اختیار کر لیتے ہیں کہ گمراہ ہو جائیں۔ مؤرخین کے قصے کہانیوں میں سے اسی قسم کی وہ روایت ہے کہ عرب ویمن کے تبابعی حکمرانوں کے حالات میں لکھتے ہیں کہ وہ اپنے ملک سے نکل کر افریقہ، امریکہ و بربر تک غزوات و حملے کیا کرتے تھے اور آفریقیش ابن قیس ابن صیفی ان کے قدیم بہادر بادشاہوں میں سے موسیٰ علیہ السلام کے مبارک عہد میں یا اس سے کچھ پہلے ہوا ہے۔ جس نے افریقہ پر حملہ اور بربر کو مسخر کیا۔ اور اسی کے برمحل الفاظ سے ان لوگوں کا یہ نام پڑ گیا۔ کیوں کہ جب ان سے ایک دن ان کی بھدی اور وحشیانہ گفتگو سنی تو کہنے لگا۔ ماھذاہ البرابرۃ (یہ کیا بربراتی ہیں)۔ لوگوں نے اس کے اس فقرہ سے بربر کا لفظ لیا۔ اور ان کو اس نام سے پکارنے لگے اور جب یہ بادشاہ مغرب سے لوٹا تو حمیر کے بعض قبیلے بیماری کی وجہ سے وہیں رہ گئے۔ اور زمانہ گزرنے پر اہلِ مغرب میں مل جل گئے۔ صنہاجہ وکتامہ جو اس وقت مغرب میں آباد ہیں۔ اسی قبیلہ کی یادگار ہیں۔ طبری۔ جرجانی۔ بیلی۔ مسعودی ابن الکلی بھی ان دونوں قبیلوں کو حمیر ہی کی شاخ شمار کرتے ہیں۔ لیکن بربر کے نساب اس سے انکاری ہیں اور ان کا انکار صحیح ہے۔ مسعودی یہ بھی کہتا ہے کہ ذوالاذعار تبع نے افریقیش سے بھی پہلے حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں مغرب پر حملہ کیا اور اس کو فتح کیا تھا۔ اور اس کے بعد اس کے بیٹے یاسر نے بھی افریقہ پر چڑھائی کی اور مغرب میں وادی الرمل تک پہنچا۔ لیکن جب ریت اور دلدل کی زیادتی سے راستہ آگے بڑھنے کو نہ ملا تو مجبوراً لوٹ آیا۔

سعد ابوکرب کے حالات

اسی قسم کے حالات سعد ابوکرب تبع کی نسبت بھی جو گشتاسپ کیانی کا ہم عصر تھا، بیان کئے ہیں کہ اس نے موصل وآذربائیجان کو فتح کیا اور ترکوں سے لڑا اور ان کو شکست دے کر ان پر مکمل فتح حاصل کی اور اس کے بعد بھی متعدد جنگیں لڑیں اور اس کے مرجانے پر اس کے تینوں بیٹوں نے روم وفارس پر اور ماوراء النہر تک ترکستانی علاقوں پر چڑھائی کی۔ ایک بلادِ سمرقند پر قبضہ کرنے کے بعد لق ودق بیابانوں کو طے کرتا ہوا چین جا نکلا۔ اور وہاں اپنے اس بھائی سے ملا جس نے اس سے پہلے سمرقند پر حملہ کیا تھا۔ پھر دونوں نے مل کر چین کو فتح کیا اور بے حد وحساب مالِ غنیمت لے کر واپس آئے۔ اور چین میں حمیر کے کچھ قبیلے چھوڑ آئے جو اب تک وہاں آباد ہیں۔ تیسرے بھائی نے قسطنطنیہ کا رخ کیا اور اس کو مفتوح ومغلوب کر کے واپس لوٹا۔

خود ساختہ ہونے کے دلائل

یہ تمام روایتیں سراسر غلط اور تصوراتی اور موضوع قصے معلوم ہوتے ہیں۔ کیوں کہ تبابع عرب میں رہتے تھے۔ اور ان کا دارالسلطنت یمن تھا اور عرب کو تین طرف سے سمندر گھیرے ہوئے ہے۔ جنوب کی طرف بحر ہند ہے اور مشرق کی طرف بحر فارس بصرہ تک پھیلا ہوا ہے۔ اور مغرب کی جانب بحر سویز سویز تک چلا گیا ہے جیسا کہ جغرافیہ کے نقشوں سے معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے یمن سے مغرب کی طرف جانے کے لئے سوائے سویز

اور کوئی راستہ نہیں ہے اور بحرِ سویز و بحرِ شام کا درمیانی فاصلہ کل دو منزل ہے اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ ایک زبردست بادشاہ بھاری فوج لے کر راستہ سے نکل جائے اور یہ سرزمین اس کی حکومت میں شامل و داخل نہ ہو۔ اور اس بات کا کہیں پتہ نہیں لگتا کہ تبابعہ اس ملک سے لڑے اور انہوں نے اس زمین کے کسی حصہ پر بھی قبضہ پایا۔ اگر سمندر کے راستہ کو دیکھتے ہیں تو مغرب تک بہت دوری اور فاصلہ ہوتا ہے اور لشکر کے لیے بہت سا سامانِ سفر اور خوراک درکار ہے۔ اس لیے اگر وہ اس راستہ سے گئے۔ تو جب غیر ملک میں پہنچے ہوں گے تو ضرور اس ملک کی زراعت اور جانوروں کو لوٹتے گزرے ہوں گے۔ اور یہ بھی عادتاً سامانِ سفر اور خوراک کے لیے کافی نہیں ہوسکتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ ضروری اشیا اپنے ہی ملک سے کافی تعداد میں لے گئے ہوں گے تو اس کے لادنے کے لیے اتنے جانور کہاں سے پائے اس لیے اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اپنا تمام سفر اسی زمین میں ہو کر طے کریں۔ جس کو وہ فتح کرتے اور مالک ہوتے جائیں تاکہ ضروریات اور سامانِ رسد وہاں سے حاصل ہوتا جائے۔ اور اگر یہ فرض کریں کہ فوج اس ملک و زمین کے رہنے والوں سے چھیڑ چھاڑ کیے بغیر صلح و امن کے ساتھ اپنا ضروری سامان حاصل کرتی ہوئی نکل گئی تو یہ بات اور بھی زیادہ ناممکن اور خلافِ عقل ہے۔ پس ان باتوں سے معلوم ہوا کہ یہ روایتیں بالکل لغو اور خود ساختہ ہیں۔

حکایت وادی الرص کی حقیقت

اور وادی الرص کا جو یہ لوگ اکثر ذکر کرتے ہیں۔ آج تک مغرب میں نہیں سنا گیا۔ حالانکہ بکثرت لوگ آتے جاتے ہیں اور ہر طرف اور ہر زمانہ میں اونٹوں پر سوار ہو کر اور پانی کے ذخیروں پر ٹھہرتے ہوئے سفر طے کرتے رہے ہیں۔ حقیقت میں چونکہ یہ حکایت عجیب و غریب ہے، جوشِ طبیعت نے لوگوں کو اس کے نقل کرنے پر مجبور کیا۔ رہا بلادِ ترک اور مشرقی علاقوں پر ان کا حملہ کرنا۔ سو اگرچہ یہ راستہ سویز کے راستہ سے فراخ و وسیع ہے لیکن فاصلہ اور سفر بہت ہے اور فارس و روم کی سلطنتیں اور قومیں ممالک ترک کے درمیان حائل تھیں اور تاریخ میں کہیں اس بات کا ذکر نہیں کہ تبابعہ نے فارس و روم پر کبھی قبضہ کیا ہو۔ وہ اگر فارس سے لڑے بھی تو حدودِ عراق و بحرین و حیرہ (جزیرہ) کے آس پاس دجلہ و فرات کے دوآبہ اور ان کے درمیان والی سرزمین میں لڑے اور یہ لڑائیاں ذوالاذغار (تبع اکبر) و کیکاؤس میں۔ اور ابو کرب (تبع اصغر) و گشتاسپ میں یا کیانیوں اور ساسانیوں کے بعد ملوک طوائف اور دیگر تبابعہ میں ممالک فارس کی حدودِ عرب سے ملی ہوئی ہونے کی وجہ سے ہوئیں اور ترک و تبت پر حملہ کرنا بالکل محال اور بعید از قیاس ہے۔ کیوں کہ روم و فارس کی قومیں سامنے پڑتی تھیں۔ اور بہت سے سامانِ سفر اور خوراک کی ضرورت فاصلے کے علاوہ تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایتیں بالکل لغو اور موضوع ہیں۔ اگر ان کی نقل و روایت صحیح بھی ہوتی تو مذکورہ بالا باتیں ان کی تردید کرنے کے لیے کافی تھیں۔ اب تو وہ صحیح النقل بھی نہیں ہیں۔ ابن اسحٰق جو یثرب و اوس و خزرج کے بیان میں لکھتا ہے کہ تبع نے مشرق کی طرف فوج کشی کی۔ اس بیان میں اس نے مشرق سے مراد عراق و فارس لیا ہے نہ کہ ترک و تبت پر حملہ کرنے کا دعوٰی کیا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا وجوہ سے ترک و تبت پر ان کا حملہ کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ اس لیے جب کبھی خبر و روایت سامنے آئے تو فوراً اس کا یقین نہ کرنا چاہیے بلکہ ان میں غور و تامل اور ان کو قوانینِ صحیحہ پر پیش کرنا اور جانچنا چاہیے۔ تاکہ حقیقتِ حال مکمل طور پر ظاہر ہو جائے۔ واللّٰہ یھدی الی الصواب۔

فصل: ۱

جنتِ شدّاد کا قصّہ

جو کچھ ہم اُوپر بیان کر چکے ہیں اس سے بھی زیادہ مکمل طور پر واہم و غلط وہ حکایت ہے جو مفسرین نے سورۃ والفجر کی آیۃ اَلَمْ تَرَ كَیْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ اِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ کی تفسیر میں بیان کی ہے کہ ارم ایک شہر کا نام اور ذات العماد (ستونوں والا) اس کی صفت ہے جو شداد نے بنایا تھا۔ شداد و شدید عاد کے دو بیٹے تھے۔ عاد کے بعد شدید بھی مر گیا۔ اور شداد تمام ملک و سلطنت کا حکمران بنا۔ اور تمام بادشاہوں نے اس

کے سامنے سر اطاعت خم کیا۔ شداد نے جب جنت کی تعریف سنی تو کہا کہ میں بھی ایک ایسی ہی جنت بناؤں گا۔ اس ارادے کے بعد اس نے عدن نے جنت میں تین سو برس تک کام جاری رکھ کر شہر ارم بنایا۔ کہتے ہیں کہ نو سو برس تک زندہ رہا اور ارم بہت بڑا شہر تھا۔ اس میں تمام قصر و محل سونے کے اور ستون زبرجد کے تھے اور یاقوت کے بے شمار شجر لگے ہوئے تھے اور ہر طرف نہریں پڑی بہتی تھیں۔ جب یہ جنت مثال شہر مکمل طور پر تیار ہو چکا تو شداد ملک کے معززین کو لے کر اس طرف روانہ ہوا۔ ابھی ایک دن کا راستہ درمیان تھا کہ اللہ تعالیٰ کا عذاب ایک ہولناک آواز بن کر ان پر آ پہنچا اور سب کو ہلاک کر دیا۔ مفسرین میں سے طبری۔ ثعالبی۔ زمخشری وغیرہ نے اس حکایت کا تذکرہ کیا ہے اور عبداللہ بن قلابہ صحابی سے نقل کرتے ہیں کہ ایک دفعہ ان کا اونٹ گم ہو گیا۔ وہ اس کو تلاش کرتے کرتے اس سرزمین میں جا پہنچے اور جس قدر ہو سکا وہاں سے زر و جواہر اٹھا لائے۔ جب یہ خبر امیر معاویہ کو پہنچی تو اپنے پاس بلوایا۔ عبداللہ نے حاضر ہو کر سارا واقعہ بیان کیا۔ امیر نے کعب ابن احبار سے اس کے متعلق گفتگو کی تو اس نے کہا کہ وہ شہر ارم ذات العماد ہے اور تمہارے زمانہ میں ایک مسلمان سرخ رنگ پستہ قد وہاں پہنچے گا اور اس کے ابرو و گردن پر ایک ایک نشان ہو گا اور وہ اپنے گم شدہ اونٹ کی تلاش میں نکلے گا۔ کعب اسی قدر بیان کرنے پایا تھا کہ دفعتہً منہ پھرا اور نظر ابن قلابہ پر جا پڑی۔ کہا واللہ وہ شخص یہی تو ہے۔

حکایت کا تجزیہ

لیکن اس شہر کا حال دنیا بھر میں آج تک کہیں نہیں سنا گیا۔ حالانکہ صحرائے عدن جہاں وہ شہر بتایا جاتا ہے یمن کے وسط میں ہے اور وہاں کی چپہ چپہ زمین ایک خلقت طے کر چکی ہے اور راستہ جانے والے اس کی ہر سمت کا حال بیان کرتے ہیں لیکن اس شہر کی خبر اب تک کسی نے نہیں دی۔ اگر مفسرین یہ بھی کہہ دیتے کہ زمانۂ قدیم کے دیگر آثار کی طرح اب وہ عمارت اور اس کی بنیاد بھی ملیامیٹ ہو گئی تو خیر کسی قدر بات مانی جا سکتی تھی۔ مگر ان کے کلام سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شہر اب تک موجود ہے۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ ارم کا نام اس زمانہ میں دمشق ہو گیا ہے۔ غالباً یہ گمان اس وجہ سے ہو گا کہ قوم عاد نے ایک زمانہ میں اس کو فتح کر کے اس پر اپنا قبضہ جما لیا تھا۔ اور بعض لوگوں کی جہالت تو اس درجہ تک پہنچ گئی ہے کہ کہتے ہیں کہ ارم غائب ہے۔ اور صاحب کشف اور ساحر اس تک پہنچ سکتے ہیں۔ حقیقت میں یہ تمام تصورات و خیالات بالکل لغو ہیں۔ مفسرین کو یہ مبالغہ ذات العماد کے اعراب سے پیدا ہوا ہے کہ اس کو ارم کی صفت سمجھے اور عماد کے معنی لیے ستون۔ اب مجبوراً ارم کو شہر ماننا پڑا۔ ان کا یہ گمان ابن الزبیر کی قرأت سے کچھ اور مضبوط ہو گیا اور ان کی قرأت میں عادِ ارم بدون تنوین اضافت کے ساتھ ہے۔ ادھر مفسرین کو یہ خیال ہوا کہ ادھر وہ سراپا بے بنیاد اور مضحکہ خیز وضعی حکایتیں ان تک پہنچ گئیں۔ اب کیا تھا۔ فوراً قصہ گھڑ لیا گیا ورنہ عماد کے معنی یہاں خیمہ کی لکڑیاں ہیں اور اگر عماد سے ستون مکان ہی مراد لیے جائیں۔ تب بھی ان لوگوں کو ستون والے محل کا مالک کہنا کوئی عجیب و غریب بات نہیں ہے کیونکہ اس کی مشہور شوکت و قوت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بڑے بڑے قصر و محل ہوں گے۔ نہ یہ کہ ارم۔ ایک شہر خاص اور معین مقام میں تھا۔ اور اگر عاد ارم میں قرأت ابن الزبیر کو ہی تسلیم کیا جائے تو اس حالت میں عادِ ارم کی اضافت کو اضافتِ فصلیہ (توضیحی) کہنا چاہیے۔ جیسے قریش، کنانہ، الیاس، مضر، ربیعہ، نزار اور سچ پوچھیے تو ان محال بعید کی ضرورت ہی کیا ہے کہ بے بنیاد حکایات کے لیے خواہ مخواہ ایسی تاویلیں کی جائیں جن سے کتاب اللہ پاک اور صاف ہے۔ کیونکہ یہ حکایتیں صحت سے بالکل خالی ہیں۔

عباسہ اور جعفر برمکی کی داستان

مؤرخین کی اسی قسم کی وضع کی گئی نامعتبر حکایتوں میں سے عباسہ ہارون کی بہن و جعفر ابن یحییٰ برمکی کا وہ قصہ ہے جو برامکہ پر ہارون رشید کی زیادتی اور جعفر کو قتل کرانے کا سبب بیان کرنے کے لیے اپنے پاس سے تراش کر لکھتے ہیں کہ ہارون کی دلی آرزو تھی کہ جعفر و عباسہ دونوں اس کی مجلسِ شراب میں موجود و جمع ہو سکیں ایک دفعہ جوشِ طبیعت سے مجبور ہو کر اس نے اس کو نکاح کی اجازت دے دی اور تنہائی میں ملنے جلنے سے منع کر دیا۔ مگر جب عباسہ جعفر کی محبت میں بیتاب ہوئی اور ضبط نہ کر سکی تو تنہائی کے لیے کوئی بہانہ نکال لیا اور خلوت کی بدمستی میں دونوں ہم بستر ہو گئے اور عباسہ

حاملہ۔ جب یہ خبر ہارون رشید کو پہنچی تو غضب وطیش میں آ گیا اور برامکہ پر قہر وغضب کا آسمان ٹوٹ پڑا۔

داستان کا تحقیقی جائزہ

لیکن یہ سب باتیں عباسہ کے مرتبہ سے بہت دور ہیں۔ وہ خود دیندار، ایسے باپ کی بیٹی عزت وجلال والی اور یہ باتیں! کبھی یقین نہیں آ سکتا۔ وہ عبداللہ ابن عباس کی پوتی تھی اور اس جلیل القدر برادرِ رسولؐ سے عباسہ تک فقط چار پشتیں گذری تھیں اور اس کے وہ چاروں باپ دادا دین کے سردار اور امت کے رکنِ رکین تھے۔ یعنی عباسہ مہدی ابن ابی جعفر (منصور) ابن محمد السجاد ابن علی (ابوالخلفاء) ابن عبداللہ (ترجمان القرآن) ابن عباس (عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیٹی تھی۔ وہ ایک خلیفہ کی بیٹی تھی، ایک کی بہن ہے، سلطنت کی عزت، نبی کی خلافت، رسول کی صحبت اور اس کی قرابت، مذہب کی امامت، وحی کا نور۔ ملائکہ کا نزول یہ سب باتیں چاروں طرف سے اس کو گھیرے ہوئے ہیں۔ وہ دین کی سادگی اور مضبوطی۔ اور عرب کی بدولت سے قریب العہد اور عادت ناز ونعمت اور ایسے منکرات وفواحش سے پاک ہے۔ جب عفت وعظمت اسی میں نہ ہو تو پھر کس میں ہوگی۔ اور جب ایسے گھر سے طہارت وپاکی ختم ہو جائے تو پھر اور کہاں مل سکتی ہے اور کیوں کر ہو سکتا ہے کہ اس کا نسب جعفر ابن یحییٰ سے قرابت کا تقاضا کرے اور کس طرح اس کی عربی شرافت ایک ایسے عجمی غلام کے جوڑ سے آلودہ وناپاک ہو سکتی ہے جس کا دادا ایک پارسی غلام تھا۔ اور اس کو عباسہ کے دادا کے ساتھ اس لیے ایک آزاد غلام کی سی نسبت تھی کہ وہ عم رسول ہونے کا فخر اور قریشیت کا اعزاز رکھتا تھا۔ یہ کیا کچھ کم ہے کہ دولتِ عباسیہ نے اس کی اور اس کے باپ کی مدد کی اور بندگی وغلامی سے نکال کر اشراف کے مراتب پر پہنچا دیا۔ اس کے علاوہ رشید اپنی علوی ہمت اور اپنے آباؤ اجداد کی عظمت وبزرگی پر خاک ڈال کر ایک عجمی غلام کے ساتھ اپنی عزیز بہن کا نکاح کرنے پر کیوں کر آمادہ ہو سکتا تھا۔ اگر اس معاملے کو ذرا انصاف وغور سے دیکھا جائے اور عباسہ کو محض ایک جلیل القدر شہزادی ہی تصور کر لیا جائے تب بھی اس سے انکار ہی کرنا پڑے گا کہ اس قدر ومنزلت کی حالت میں وہ اپنے کسی غلام کے ساتھ ایسا کر گزرے اور مکمل طور پر اس امرِ شرمناک کی نفی اور تکذیب کی جائے گی۔ پھر عباسہ ورشید کا مرتبہ تو ایسے بادشاہ اور شاہزادی سے کہیں بالاتر ہے۔

برامکہ کی تباہی کے اسباب

برامکہ کو خود ان کی خودسرانہ حکومت اور خزانہ وسلطنت پر ناجائز تصرف نے یہ بُرے دن دکھلائے۔ ان کی خودسری اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ اگر ہارون بھی ان سے تھوڑا بہت روپیہ مانگتا تھا تو اس کو نہیں ملتا تھا۔ یہ لوگ اس کی حکومت پر غالب اور سلطنت میں شریک ہو گئے تھے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ حکومت کے معاملات اور نظامِ مہام میں خلیفہ کو ان کے کیے دھرے میں دخل دینے تک کی مجال نہ تھی۔ ان کی عظمت حد سے زیادہ بڑھ گئی تھی اور دور دوران کا شہرہ پہنچ گیا تھا۔ حکومت کے تمام صوبے، عمال، محکمے ان سے اور ان کے آدمیوں سے بھرے نظر آتے تھے۔ وزیر، کاتب، سپہ سالار، حاجب، سیف وقلم کے مالک بلاشرکتِ غیرے وہی لوگ بنے ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ بیان کیا جاتا ہے کہ خاص یحییٰ کی اولاد میں سے پچیس رئیس جو صاحب سیف وقلم تھے ہر وقت ہارون کے گھر میں موجود رہتے تھے اور اہلِ دولت اور خلیفہ کے رشتہ داروں کے ساتھ شانہ بشانہ بیٹھتے اور ان کو آہستہ آہستہ کاروبارِ سلطنت سے الگ کرتے جاتے تھے کیوں کہ ان کا باپ یحییٰ ولی عہدی سے ہارون کی خلافت تک بلکہ سلطنت کے زمانہ میں بھی اس کا اتالیق رہا۔ ہارون نے اس کی گود میں پرورش پائی اور تربیتِ کمال حاصل کرنے کے بعد اس کی گرفت سے نکلا اور اس پر غالب آیا۔ کہتے ہیں کہ ہارون یحییٰ کو ہمیشہ یا ابت (اے باپ) کہہ کر پکارتا تھا۔ غرضیکہ جب خلیفہ کی طرف سے برامکہ کے حال پر عنایت وتوجہ ہوئی اور ان کی عظمت وشان میں اضافہ ہوا تو لوگوں کی نگاہیں ان پر پڑنے لگیں اور بڑے بڑے سرداروں کی گردنیں ان کے سامنے جھکنے لگیں۔ عوام وخواص کی ضروریات انہی کے ہاتھوں سے پورا ہونے کی نوبت آ گئی اور دور دور سے امرا کی نذریں اور بادشاہوں کے تحفے اور ہدیے ان کے پاس آنے لگے۔ اور طرح طرح کے حربے اختیار کر کے خزانۂ سلطنت سے انہوں نے اپنا گھر بھرنا شروع کیا اور اپنے گروہ کے آدمیوں اور قرابت والوں کو بیدریغ

دیئے اور عوام الناس کو خزانۂ شاہی لٹا کر اپنا احسان مند بنانے لگے۔ اور اشراف کے عہدے اور ان کی جاگیریں عام لوگوں کو دیئے اور قیدیوں کو خلیفہ کے حکم کے بغیر چھوڑنے کی جرأت کی اور شعراء نے ان کی مدح وستائش میں خلیفہ کی شان سے بھی بڑھ کر قصائد لکھے اور پڑھے اور انہوں (برامکہ) نے اپنے سائلین کو قیمتی انعام صلے اور انعام دیئے۔ اور تمام سلطنت کے سیاہ وسفید کے مالک بن گئے۔ یہاں تک کہ مقرب اور خواص بھی ہاتھ ملنے لگے اور اہل ولایت کی آنکھوں میں ان کا یہ عروج کھٹکنے لگا تو ہر طرف سے دشمنی اور حسد کے آثار ظاہر ہوئے اور بات بات پر ان کے خلاف سرگوشیاں اور چغلیاں شروع ہوئیں۔ غیروں کا تو کیا ذکر خود ہی محطبہ جعفر کے خلاف سب سے بڑے چغل خور تھے۔ رشک وحسد نے ان کے دل سے شفقت اور صلۂ رحم کو نکال کر پھینک دیا تھا اور قرابت ورشتہ داری ان کو ان حرکات سے نہیں روک سکتی تھی۔ ان سب باتوں کے علاوہ خود برامکہ کی خود پسندی اور خودستائی نے مخدوم کی غیرت اور اس نفرت کو ابھار کر اور تقویت وترقی دے دی جو وقتاً فوقتاً ان کی چھوٹی چھوٹی باتوں سے پیدا ہوئی اور انہیں باتوں پر ان کے مسلسل اصرار واقدام کرتے رہنے سے سخت مخالفت اور کینہ تک نوبت پہنچ گئی تھی۔ جیسا کہ مشہور ہے کہ فضل ابن یحییٰ نے یحییٰ ابن عبداللہ بن حسن بن حسینؓ بن علیؓ ابن ابی طالب یعنی محمد المہدی المشہور بہ نفس زکیہ (جس نے منصور پر خروج کیا تھا) کے بھائی کو رشید کی طرف سے امان نامہ لکھ کر دیلم سے بلایا اور اپنے یہاں اتارا اور اس کی مہمان داری میں طبری کے قول کے مطابق ایک لاکھ درہم صرف کئے اور رشید نے اسے جعفر کے حوالہ کیا اور اسی کے گھر میں قید ونظر بند رکھا اگرچہ جعفر نے ایک مدت تک اس کو قید میں رکھا لیکن پھر اس کی رہائی کے درپے ہوا اور ذاتی ذمہ داری پر اس کو چھوڑ دیا اور خلیفہ کے حکم کی پرواتک نہ کی۔ اس لیے کہ وہ اپنے خیال میں اہلِ بیت کا خون کرنا گناہ اور نافرمانی سمجھتا تھا۔ جب رشید کو اس معاملے کی خبر لگی اور حال پوچھا تو جعفر سمجھ گیا کہ معلوم ہو گیا ہے یہی کہتے بن پڑی کہ ہاں میں نے اُسے چھوڑ دیا۔ ہارون رشید نے بھی لاپروائی سے کہہ تو دیا کہ اچھا کیا۔ مگر اس بات کو اپنے دل میں رکھ لیا۔

خاندان برامکہ نشان عبرت

غرض اسی طرح کی باتوں سے جعفر نے ہارون رشید کو اپنا اور اپنی قوم کا دشمن بنالیا یہاں تک کہ ذلیل وخوار ہوئے اور آسمان ان پر ٹوٹ پڑا اور زمین ان کو اور ان کے گھروں کو نگل گئی۔ وہ مٹ گئے اور آنے والے زمانہ کے لیے عبرت کا نشان بن گئے۔ جن لوگوں نے ان کے حالات و واقعات کو بصیرت کی نگاہ سے دیکھا اور سلطنت وخلافت کے ساتھ ان کے برتاؤ پر صحیح انداز سے غور کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہوا اس کے قوی اور پرزور اسباب کیا تھے۔ دیکھو ابن عبدالرب نے رشید کے ان خطوط سے جو اس نے اپنے چچیرے دادا داؤد بن علی کو برامکہ کی تباہی وبربادی کے بارہ میں لکھے ہیں۔ کیا نقل کیا ہے اور جو رشید وفضل سے اصمعی کی باتیں ہوئی تھیں ان کے متعلق ان لوگوں کے قصے کہانیاں بیان کرتے ہوئے کتاب العقد کے باب الشعر میں لکھا ہے تم کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ لوگ خلیفہ کی غیرت کی تلوار سے مارے گئے اور خود ان کو ان کی حرکات اور ہارون رشید کو زیر کرنے کی آرزو نے تباہ وبرباد کیا۔ پس جب کہ خلیفہ کے ساتھ ان کا طریقۂ عمل ایسا تھا تو پھر اور لوگوں کے ساتھ کیا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ ان کی ان حرکات کے علاوہ ان کے دشمنوں نے طرح طرح کی کوششیں کیں۔ مغنیوں کو ایسے اشعار گانے پر آمادہ کیا جن کو سن کر خلیفہ کی حمیت وغیرت خواہ مخواہ جوش میں آ جائے۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک گلوکار نے سکھانے پڑھانے سے رشید کے سامنے یہ اشعار گائے:

لیت هندا انجزتنا ما تعد ۔۔۔ وشفت انفسنا مما نجد

واستبدت مرة واحدة ۔۔۔ انما العاجز من لا یستبد

”کاش ہند اپنا وعدہ پورا کرتی اور ہمیں رنج وغم سے نجات دیتی۔ ضد اور خودداری ایک دفعہ ہو چکی۔ اب اسے عاجز کون کہہ سکتا ہے۔ عاجز تو وہ ہے جو خودداری کر ہی نہ سکے“۔

جب رشید نے یہ اشعار سنے مطلب سمجھ گیا اور کہا ہاں میں بے شک عاجز ہوں اور یہ واقعہ ایک ہی دفعہ نہیں ہوا بلکہ بارہا۔ ایسی ہی غیرت میں لانے والی باتیں اس کے کان تک پہنچائیں اور آخر کار اس کو انتقام اور بدلہ لینے پر آمادہ کر ہی دیا۔

ہارون رشید کا کردار

اسی حکایت میں رشید کا شراب پینا اور نشہ میں مدہوش ہونا بھی بیان کیا گیا ہے۔ لیکن حاشا وکلا ہمیں رشید میں کوئی ایسی بات معلوم نہیں ہوتی ان باتوں کو ہارون رشید سے کیا نسبت۔ وہ دین داری اور عدل وانصاف میں جو کچھ ایک خلیفہ کو کرنا چاہیے پورے طور پر کرتا اور علماء وصلحا سے صحبت رکھتا تھا۔ فضیل ابن عیاض ابن سماک عموی سے اس کی گفتگو رہتی تھی اور سفیان ثوری سے خط وکتابت۔ وہ ان لوگوں کے وعظ سن کر متاثر ہو کر روتا اور کعبہ کا طواف کرتا ہوا نہایت خضوع وخشوع سے دعائیں مانگتا تھا اور پابندی سے نماز پڑھتا اور فجر اوّل وقت پر ادا کرتا تھا۔ طبری وغیرہ لکھتے ہیں کہ وہ فرض نمازوں کے ساتھ روزانہ سو رکعت نوافل پڑھتا اور ایک سال حج اور ایک سال عمرہ کیا کرتا تھا۔ غرض کہ دین ومذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا۔ رشید نے قرأت سورہ میں پڑھا: وما لی لا اعبد الذی فطرنی۔ (مجھے کیا ہو گیا ہے کہ میں اپنے خالق کی عبادت نہ کروں۔) ابن ابی مریم سن کر بے ساختہ بول اٹھا: واللّٰہ ما ادری بما۔ (میں نہیں جانتا کہ کیوں اس کی عبادت نہیں کرتا) رشید سے ہنسی ضبط نہ ہو سکی ہنس تو پڑا مگر غصے میں آ کر بولا: ''ابن ابی مریم! نماز میں بھی ہنسی دل لگی۔ دیکھو قرآن ودین کے معاملہ میں ہرگز ایسی جرأت نہ کرو۔ ہاں ان دونوں کے علاوہ تم کو اجازت ہے''۔ اس کے علاوہ چونکہ رشید کا زمانہ علمائے دین اور سادگی پسند بزرگوں سے قریب تھا اس لیے خود بھی عالم اور سادگی پسند پکا دین دار تھا۔ اس کے زمانہ تک ابوجعفر منصور کی وفات کو کچھ زیادہ مدت نہیں ہوئی تھی۔ بلکہ مرتے وقت اس کو بچہ چھوڑا تھا اور ابوجعفر کا خلافت سے پہلے اور اس کے بعد دین وعلم میں جو بلند مرتبہ تھا، اس سے یہ بخوبی ظاہر ہے کہ جب اس نے امام مالک کو موطا کی تالیف پر آمادہ کیا تو ان الفاظ میں خطاب کیا کہ اے عبداللہ تم جانتے ہو کہ اب اسلام میں کوئی تم سے اور مجھ سے زیادہ دین وشریعت کا جاننے والا باقی نہیں رہا ہے۔ میں تو اس خلافت کے جھگڑوں میں گرفتار ہوں تم لوگوں کے لیے کوئی ایسی کتاب لکھو جس سے وہ فائدہ اٹھائیں اور اس کتاب میں ابن عباس کے جواز اور ابن عمر کے تشدد واحتیاط کو نہ بھرو۔ اور لوگوں کے لیے تصنیف وتالیف کا ایک راستہ کھول دو۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ بخدا ابوجعفر نے مجھ سے یہ باتیں کیا کہیں تصنیف ہی سکھا دی۔

مہدی اور منصور کی گفتگو

اسی ہارون رشید کے باپ مہدی نے ابوجعفر منصور کو اس حالت میں دیکھا کہ وہ اپنے بچوں اور اہل خانہ کے کپڑے تک بیت المال کے روپیہ سے نہیں بناتا تھا۔ ایک دن کا ذکر ہے کہ مہدی اس کے پاس آیا دیکھا تو درزیوں کے ساتھ بیٹھا ہوا گھر کے کپڑوں میں پیوند لگا رہا ہے۔ مہدی کو یہ کچھ ناگوار گزرا کہنے لگا: ''امیر المومنین اس سال سے میں اپنے وظیفہ میں سے آپ کے گھر والوں کو کپڑے بنوا دیا کروں گا''۔ منصور نے جواب دیا کہ اپنا وظیفہ تم اپنے ہی خرچ میں لاؤ۔ وہ حق تمہارا ہی ہے اور پھر سینے لگا۔ خیال کرنا چاہیے کہ مہدی کی یہ بات بھی اس کو اس ذلیل کام سے نہ روک سکی اور اس نے گوارا نہ کیا کہ مسلمانوں کے مال میں سے کچھ خرچ کرے۔ جب رشید ایسے خلیفہ کے عہد سے قریب اور ایسے خلیفہ کا بیٹا ہو اور اسی کے گھر میں تربیت پائی ہو، وہی سیرت وعادت سیکھے تو پھر وہ کیوں کر علانیہ شراب پی سکتا ہے۔ جب کہ یہاں تک معلوم ہے کہ شرفائے عرب جاہلیت میں بھی شراب سے گریز کرتے تھے۔ اور انگور ان کے ملک کا درخت بھی نہ تھا۔ اور اکثر شراب نوشی کو قابل نفرت سمجھتے تھے۔ رشید اور ان کے آباؤ اجداد تو دین ودنیا دونوں کی برائیوں سے پرہیز کرتے اور بہترین اخلاق اور عمدہ صفات والے تھے۔ اور عرب کے خاص طور طریقوں کی پابندی ان کا شیوہ تھا۔

ابن بختیشوع کا واقعہ

دیکھو طبری اور مسعودی جبرائیل ابن بختیشوع رشید کی طبیعت خاص کے حالات میں لکھتے ہیں کہ ایک دن رشید کے لیے کھانے میں مچھلی پک کر آئی۔ رشید نے کھانے کا ارادہ کیا۔ جبرائیل نے کھانے سے منع کیا اور خوراک کے نگران سے کہا کہ اسے گھر لے جائیے۔ رشید سمجھ گیا اور دل میں

اس کی طرف سے شک آ گیا اس لیے اپنے ایک خادم کو اس کی ٹوہ لگانے پر مقرر کیا۔ اور اس نے اسے کھاتا ہوا دیکھ لیا ابن بختیشوع نے بھی اس سے معذرت کے لیے مچھلی کے تین قتلے تین پیالوں میں رکھے۔ ایک صاف ستھرا گوشت اور کچھ چیزیں ملائیں۔ دوسرے پر برف کا پانی ڈالا اور تیسرے میں خالص شراب بھر دی اور تینوں پیالے خوراک کے نگران کو دیے اور کہا کہ پہلے دونوں پیالوں میں امیر المومنین کا کھانا ہے مچھلی میں کچھ ملایا گیا ہو یا نہ ملایا گیا ہو اور تیسرے پیالے میں ابن بختیشوع کا کھانا ہے۔ رشید جب جاگا اور یہ خبر ہوئی تو اس کو سرزنش کے لیے سامنے بلوایا۔ ابن بختیشوع نے وہ تینوں پیالے حاضر کیے۔ شراب والے پیالے کو دیکھا تو مچھلی کا گوشت پانی پانی ہو کر شراب میں مل گیا تھا اور باقی دونوں پیالوں کا گوشت باسی ہو کر بُو دے رہا تھا گویا ابن بختیشوع نے اپنی معذرت کا اس طریقہ پر اظہار کیا کہ جس طرح امیر المومنین مچھلی کھاتے ہیں۔ اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے اور میرا طریقہ استعمال اس خرابی سے محفوظ ہے۔ اس حکایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہارون رشید کا خوراک کا نگران اور اس کے خدمت گار جانتے تھے کہ وہ شراب سے پرہیز و اجتناب کرتا ہے اور رشید کی نسبت یہ بھی معلوم ہے کہ جب اُسے ابونواس کے شراب پینے کے بارے میں معلوم ہوا تو اس نے اس کے قید کرنے کا عہد کیا۔ مگر ابونواس تائب ہو گیا۔ اور عادتِ بد چھوڑ دی۔ ہاں اس میں شک نہیں ہے کہ رشید اہلِ عراق کے معمول کے مطابق نبیذ (تاڑی) پیتا تھا۔ جس کی حلت پر علمائے عراق کے فتوے مشہور و معروف ہیں۔ نہ وہ شراب خالص کا استعمال کرتا تھا نہ اس کو اس منکرِ عظیم سے متہم کیا جا سکتا ہے اور نہ ان غلط روایات کی تقلید و پیروی ممکن ہے۔ اور بھلا کیوں کر ممکن ہے کہ اہلِ بیت ایسے کبیرہ کا مرتکب ہو۔ اور کسی کو اپنا محرم و راز دار بنائے۔ یہ لوگ تو زیب و زینت، وضع قطع اور اپنے طور طریقوں میں بھی فضول خرچی اور نمود و نمائش سے کوسوں دور تھے۔ کیوں کہ ان کی طبیعتوں میں ابھی تک بدویانہ تہذیب اور دین کی سادگی بدستور باقی تھی۔ پھر وہ کیوں کر جائز کو چھوڑ کر ناجائز اور حلال سے حرام میں پڑنے لگے تھے۔ طبری و مسعودی وغیرہ مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ خلفائے امویہ و عباسیہ کے کمر بند (پٹکا)، تلوار، لگام زین میں سواری کے وقت چاندی کا ہلکا سا کام ہوتا تھا۔ سب سے پہلے سنہرا زیور سواری کے لیے معتز نے اختیار کیا جو رشید کے بعد آٹھواں خلیفہ ہوا ہے۔ یہی حال ان خلفا کے لباس کا تھا۔ پھر اس صورت میں ان کی نسبت شراب نوشی کا گمان کیوں کر ہو سکتا ہے۔ ہمارا یہ بیان اس وقت اور بھی زیادہ توثیق کے قابل ہو جاتا ہے جب کہ کسی ایسی سلطنت کی ابتدائی طبیعت اور حالت پر غور کیا جائے جس کو بدویت سے خارج ہوئے زمانہ نہیں گذرا ہے جیسا کہ ہم کتاب اوّل کے مسائل میں اس کی وضاحت کریں گے۔

مامون اور یحییٰ بن اکثم تیرا اتہام

اسی کے قریب قریب لغو و بے بنیاد وہ روایت ہے جو مؤرخین مامون اور یحییٰ ابن اکثم، اس کے قاضی کی نسبت لکھتے ہیں کہ وہ دونوں ایک مجلس میں شراب پیا کرتے تھے۔ اور ایک دن قاضی نے اس قدر پی لی کہ مدہوش ہو گیا۔ ماموں نے اس کو ریحان میں دبوا دیا۔ جب نشہ اور بیہوشی سے کچھ افاقہ ہوا تو اس میں سے نکالا گیا۔ اور یہ اشعار بھی اس کی طرف سے نقل کرتے ہیں:

یا سیدی و امیر الناس کلهم	قد جار فی حکمه من کان یسقینی
افی غفلت عن الساقی فصیرنی	کما ترا فی سلیب العقل والدین

"اے میرے اور سب کے آقا، ساقی نے غضب کیا۔ میں اس سے غافل کیا ہوا کہ اس نے مجھے بالکل مسلوب العقل اور بے دین بنا دیا۔"

مامون اور ابن اکثم کی شراب نوشی کا قصہ بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ ہارون کا۔ وہ تاڑی پیتے تھے اور ان کے نزدیک اس کے پینے میں کوئی شرعی پابندی نہ تھی لیکن اس سے نشہ و بدمستی کی حالت تک پہنچنا قطعاً بے بنیاد ہے۔ قاضی کی صحبت جو مامون سے رہتی تھی۔ اس کی وجہ اسلامی اخوت اور دینی محبت تھی نہ اور کچھ۔ اور یہ محبت یہاں تک بڑھ گئی تھی کہ قاضی صاحب رات کو بھی مامون کے پاس ہی سوتے تھے۔ قاضی صاحب مامون کے فضائل اور حسن معاشرت کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ ایک رات کو مامون کو پیاس لگی۔ آہستہ سے اُٹھ کر پانی کا کوزہ ٹٹولنے لگا کہ کہیں ابن اکثم کی آنکھ نہ کھل جائے اور نیند خراب ہو۔ مؤرخین یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ مامون اور قاضی دونوں ساتھ ساتھ نماز صبح پڑھا کرتے تھے۔ پھر کہاں یہ باتیں

اور کہاں شراب خوری ورندی ہیں تفاوتِ رہ از کجا تا بکجا۔

ابن اکثم کا مرتبہ

ابن اکثم حدیث کے بہت بڑے عالم تھے۔احمد بن حنبل اور قاضی اسمٰعیل نے ان کی تعریف کی ہے اور ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں ان سے حدیث روایت کی ہے۔اور علامہ مزنی نے ذکر کیا ہے کہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی جامع کے علاوہ اپنی دوسری کتابوں میں ان سے حدیث روایت کی ہے۔پس ایسے شخص کی توہین کرنا گویا ان سب علمائے دین کی توہین ہے۔اسی طرح ابن اکثم کے بارے میں جو کہا جاتا ہے نوجوان لڑکوں کی طرف اس کی طبیعت کا رجحان تھا محض الزام اور بہتان تراشی ہے۔اور جن قصوں سے یہ شرمناک مواد لے کر بیان کرتے ہیں عجب نہیں کہ وہ اس کے دشمنوں کے وضع کردہ قصے ہوں۔کیوں کہ وہ اپنے فضل و کمال اور خلیفہ کی صحبت و محبت کی وجہ سے ہم نشینوں کے حسد و بغض کا شکار تھا۔اور اس کا مرتبۂ علم و دین ان شرمناک معاملات سے منزہ تھا۔

علماء کی گواہی

یہ قصہ جب امام ابن حنبل کے سامنے بیان کیا گیا تو آپ نے فرمایا معاذ اللہ یہ کون کہتا ہے اور اس بات سے سخت انکار ظاہر کیا۔قاضی اسمٰعیل سے بھی جب وہ ابن اکثم کی تعریف کر رہا تھا لوگوں نے یہ کیفیت بیان کی۔کہنے لگا "لاحول ولا قوۃ" ایسے شخص کی عدالت کسی حاسد و دشمن کے جھوٹ بکنے سے زائل اور نا قابلِ اعتبار ہو سکتی ہے۔اور یہ بھی کہا کہ یحییٰ ابن اکثم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان باتوں سے بالکل بری ہے جو لوگ اس کی نسبت بیان کرتے اور الزام لگاتے ہیں کہ اس کو نوجوان لڑکوں کی طرف کچھ رغبت تھی۔میں اس کی اندرونی حالت کو بھی خوب جانتا ہوں۔میں دیکھتا تھا کہ اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا خوف ہے۔مگر اس کی طبیعت میں مزاح اور حسنِ خلق حد سے بڑھا ہوا تھا۔اسی لیے لوگوں کو ایسی باتیں کہنے کی جرأت ہوئی۔ابن حبان نے بھی قاضی یحییٰ کو ثقہ لوگوں میں شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ لوگ اس کی نسبت جو بعض بیہودہ باتیں بیان کرتے ہیں وہ قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ اکثر باتیں ان میں سے اس کے حق میں صحیح نہیں ہیں۔

مامون کے نکاح کی حکایت

ایسی ہی نا قابلِ اعتبار و بیہودہ حکایت وہ بھی ہے جو کہ ابن الرب صاحب العقد نے بوران بنت حسن ابن سہل کے ساتھ مامون کے نکاح کا سبب قرار دی۔اور واقعہ زنبیل کے نام سے مشہور ہے کہ مامون ایک رات بغداد کی گلیوں میں گھوم رہا تھا کہ ایک جگہ ایک جھولا ریشم کی مضبوط ڈوریوں پر ایک دریچہ سے لٹکتا ہوا دیکھا۔مامون نے اس کو پکڑ لیا اور ڈوریوں کے ذریعے مکان پر چڑھ گیا۔ایک محفل میں پہنچا کہ وہاں زیب و زینت اور مکان کا فرش و فروش، ساز و سامان اور اس جگہ کا نظارہ نگاہوں کو روشن کرتا تھا۔اور دل پر قابو نہ رہتا تھا۔پردہ کے اندر سے ایک حسین و جمیل خاتون بھی نکل آئی۔جس نے سلام و مزاج پرسی کے بعد شراب کے لئے کہا۔اور مامون صبح تک اس مجلس میں بیٹھا رندانہ شرب پیتا رہا۔اور اس کے ساتھی انتظار کرنے کے بعد سب اپنی اپنی جگہ پر آ گئے۔چوں کہ بوران کی محبت نے اس کو بالکل بے خود کر دیا۔اس لیے وہ اس کے باپ حسن ابن سہل سے نکاح کی درخواست کرنے پر مجبور ہوا۔

مامون کی سیرت و کردار

لیکن یہ باتیں مامون کے حق میں کیوں کر قابلِ تسلیم ہو سکتی ہیں جب کہ وہ دین داری میں اپنے آبا و اجداد، خلفائے ملت کے عادات و اطوار کا پابند تھا۔اور ان خلفائے اربعہ کی سیرت کا مشہور پیرو جو ملت و مذہب کے رکنِ رکین ہیں اور علماء سے مناظرہ اور نماز و احکام شرعی میں حدود اللہ کی حفاظت کرتا تھا۔ایسا شخص ان فاسقوں کے افعال و اعمال کا کیوں کر مرتکب ہو سکتا ہے جو بے غیرت اور بے حیا ہو کر رات کو ادھر ادھر چکر لگاتے ہیں

اور غیر گھروں میں جاتے اور لااُبالی عاشقوں کی طرح افسانوں میں کھو جاتے ہیں۔ اسی طرح ان باتوں کو حسن ابن سہل کی بیٹی اور اس کی خاندانی شرافت اور باپ کے گھر میں عصمت وعفت کے ساتھ رہنے سے کیا تعلق۔

موضوع حکایات کا سبب

ایسی ہی اور بھی اکثر حکایتیں مؤرخین کی کتابوں میں بھری پڑی ہیں۔ جن کے وضع اور بیان کا سبب غالباً یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ ناجائز حرکات کے مرتکب ہوئے اور پردہ دری کو آسان بات سمجھے اور اپنی نفس پرستی میں جو کچھ کر گذرے اس کو ان لوگوں کی پیروی کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں نے یہ کیا اور فلاں نے یہ۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ اس قسم کے حالات وواقعات کے شوقین نظر آتے ہیں اور کتابوں سے کھود کھود کر یہی باتیں نکالتے ہیں۔ کاش کہ یہ ان باتوں کو چھوڑ کر ان کے اخلاق اور اعمال کی پیروی کرتے اور قابلِ تعریف امور کا اتباع کرتے تو کچھ اچھا ہوتا۔

ایک دن کا ذکر ہے کہ میں نے ایک امیر زادہ کو اس بات پر ملامت کی کہ اس کو گانے بجانے کا بے حد شوق تھا اور اس کے دوران میں نے اس سے یہ بھی کہا کہ یہ کام تمہاری شایانِ شان نہیں۔ کہنے لگا کہ کیا تمہیں ابراہیم بن مہدی کا حال معلوم نہیں وہ تو اس کام کا امام اور گویوں کا استاد گذرا ہے۔ میں نے کہا سبحان اللہ! تم نے ان کے باپ اور بھائی کی پیروی نہ کی۔ اور کیا تمہیں معلوم نہیں کہ انہی باتوں نے ابراہیم کو باپ اور بھائیوں کے منصب سے محروم رکھا۔ یہ سن کر وہ چپ ہو گیا۔ اور وہ شوق چھوڑ دیا۔ وَاللّٰهُ يَهْدِي مَن يَّشَآءُ (اور اللہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے)۔

خلفائے جیدین کا تذکرہ

انہی بے بنیاد واقعات میں سے یہ بھی ہے کہ اکثر مؤرخین قیروان وقاہرہ کے شیعی خلفائے جیدین کو خارج از اہل بیت (صلوٰۃ اللہ علیہم) سمجھتے اور طعن کرتے ہیں کہ اسمٰعیل ابن امام جعفر صادق سے ان کا انتساب صحیح نہیں ہے۔ یہ غلطی اس لیے واقعہ ہوئی ہے کہ مؤرخین نے ان روایات کو معتبر سمجھ لیا ہے جو یقیناً کمزور خلفائے عباسیہ کی خاطر ان کے دشمنوں پر ہنسنے اور ان کی دل آزاری کے لئے وضع کی گئیں۔ چنانچہ ہم ان کے حالات میں بعض ایسی روایتیں بیان کریں گے اور ان واقعات ودلائل پر غور نہیں کیا جو انہی کے خلاف ان کے دعوے کی تکذیب وتردید کرتے ہیں۔ کیوں کہ وہ خود دولتِ شیعہ کے آغاز کا حال بیان کرتے ہوئے اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ جب کتامہ میں ابوعبداللہ محتسب شیعی نے امام رضی کی اولاد ہونے کا دعویٰ کیا اور یہ خبر پھیلی اور اس کے استقلال اور زور پکڑنے کی خبر عبداللہ (المہدی) اور اس کے بیٹے ابوالقاسم کو لگی اور معلوم ہوا کہ وہ ان دونوں کا دشمن ہے تو ان کو اپنی جان کا خطرہ ہوا اور مشرق سے جو ان کا دارالحکومت تھا بھاگے اور مصر میں پہنچے اور پھر اسکندریہ سے تاجر بن کر نکلے۔ جب یہ خبر مصر واسکندریہ کے عامل عیسٰی وشیری کو ہوئی تو جاسوس ان کی تلاش میں دوڑے اور وہ ان تک پہنچ بھی گئے۔ مگر چونکہ انہوں نے شکل وصورت بدل رکھی تھی ان کا حال معلوم نہ ہو سکا اور وہ مغرب کو چل دیے۔ معتضد نے اغالبہ امرائے قیروان اور بنی مدوار۔ امرائے سلجماسہ کو لکھا کہ عبیداللہ اور اس کا بیٹا ابوالقاسم جہاں کہیں ملیں گرفتار کر لیے جائیں اور ان کی تفتیش وجستجو میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا جائے۔ ان لوگوں نے تلاش شروع کی اور آخر کار الیسع والیٔ سلجماسہ نے اپنے شہر میں چھپنے کی خبر پائی۔ اور خلیفہ کی خوشنودی کے لیے ان دونوں کو گرفتار کر لیا۔ یہ واقعہ اس زمانہ کا ہے کہ ابھی دعوت شیعہ اغالبہ قیروان کو نہیں پہنچی تھی۔ ورنہ پھر تو مغرب وافریقہ، یمن واسکندریہ، مصر وشام اور حجاز میں ان کی دعوت کے اظہار کے بعد جو کچھ ہوا ظاہر ہے کہ بنی العباس سے ممالک اسلام آدھے توڑ لئے اور قریب تھا کہ یہ شیعی ان کے گھر اور وطن میں گھس آئیں اور ان کی حکومت کو تباہ وبرباد کر دیں۔ ان خلفائے شیعہ کی دعوت کو بغداد وعراق میں دیلم (جو خلفائے بنی العباس پر غالب آچکے تھے) کے ایک غلام امیر بسا میری نے امرائے عجم سے جھگڑا ہو جانے پر ظاہر کیا اور ایک سال تک برادران کے نام کا خطبہ پڑھتا رہا۔ ادھر تو بنی العباس شیعی سلطنت اور اس کے مرتبہ کو دیکھ دیکھ کر غم سے گھٹتے تھے۔ ادھر دوسری طرف سلاطین بنی امیہ سمندر پار ان کے ہاتھوں سے تنگ آرہے تھے۔ کوئی بتائے کہ یہ تمام باتیں جھوٹے مدعی

نسب کو کیوں کر حاصل ہو سکتی ہیں۔ دیکھو کہ قرمطی کا دعویٰ جھوٹا تھا۔ تو اس کی دعوت کس طرح منتشر ہو کر رہ گئی اور اس کے مددگار اور پیروکار تتر بتر اور کس قدر جلد اس کا مکر و فریب اور انجام خراب ہوا۔ اور اپنے کیے کی سزا کو پہنچا۔ اگر عبیدئین کا بھی یہی حال ہوا تو اگر جلدی نہیں تو دیر سے راز کھل جاتا:

ومهما تكن عند امرئ من خليقة　　وان خالها تخفى على الناس تعلم

''آدمی میں کوئی بات ہوتی ہے اور وہ اس کو اپنے خیال میں لوگوں سے چھپاتا ہے تو وہ چھپی نہیں رہتی، کبھی نہ کبھی معلوم ہو ہی جاتی ہے''۔

عبیدیوں پر شیعوں کا اعتماد

ان کی سلطنت تو کم و بیش دو سو برس تک قائم رہی اور مکہ معظمہ و مدینہ منورہ وغیرہ تمام حجاز پر قابض ہوئے اس کے بعد ان کی حکومت و سلطنت کا خاتمہ ہوا ہے۔ اور آخر اس وقت تک ان کی شیعہ و طرف داران کی پوری اطاعت اور بخلوصِ دل ان سے محبت کرتے رہے۔ اور ان کو مکمل اعتماد رہا کہ یہ خلفاء بے شک امام اسمٰعیل ابن امام جعفر صادق کی اولاد ہیں بلکہ سلطنت کے زوال اور اس کے آثار مٹ جانے کے بعد بھی وہ لوگ ایک بار پھر ان کے ظہور کے مدعی ہوئے اور ان کے چھوٹے چھوٹے بچوں کے نام پکارتے ہوئے اٹھے۔ اور مدتوں خرچ کرتے اور ان کے پس ماندگان کو خلافت کا مستحق سمجھتے اور کہتے رہے کہ آئمۂ سلف کی طرف سے ان کی اولاد وصیتاً ان کی جانشین ہے۔ اگر ان کے نسب میں ذرا بھی شک ہوتا تو ان کی نصرت و حمایت کے لیے اپنی جانوں کو مہالک و خطرات میں ڈالتے۔ اور یہ امر بھی یقینی ہے کہ نئی بات پیش کرنے والا دھوکا نہیں کرتا اور نہ اس کو اپنی نئی پیش کی جانے والی اسکیم میں کچھ شبہ ہوتا ہے۔ اور نہ وہ خود اپنے مختار طریقہ کو باطل سمجھتا ہے۔ قاضی ابوبکر قلّانی شیخ المناظرین سے سخت تعجب ہے کہ اس نے بھی اس مرجوع روایت اور قول ضعیف کو اختیار کیا۔ اگر اس کا سبب یہی ہے کہ عبیدی ملحد اور شیعہ غالی تھے۔ تو یہ تشیع و الحاد ان کے دعوائے نسب کو مانع نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ذریتِ رسول ثابت ہو جانے سے حالتِ کفر میں ان کو اس سے کچھ نفع حاصل ہو سکتا ہے خدائے تعالیٰ نوح علیہ السلام سے ان کی نسبت قرآن مجید میں فرماتا ہے۔ انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم ۔یعنی ''اے نوح! وہ تیرا اہل نہیں ہے کیونکہ اس نے برے کام کیے ہیں۔ پس تو ایسی بات کا سوال نہ کر جس کا تجھے علم نہیں ہے'' اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے بطور وعظ فرمایا۔ يا فاطمة اعملى فلن عنك من الله شيئاً ۔یعنی ''اے فاطمہ نیک کام کرو۔ اور سمجھ رکھو کہ میں اللہ تعالیٰ کے سامنے تم کو کسی بات سے بری نہیں کروں گا'' اور جب آدمی کو ایک بات معلوم اور اس کی حقیقت کا یقین ہو تو اس پر اس بات کا اظہار واجب ہے۔ بے شک بنی فاطمہ کے لئے یہ بڑا خطرناک زمانہ تھا۔ سلطنت بنی العباس ان کی طرف سے بدگمان تھے، باغی الگ تاک میں لگے ہوئے تھے، بنی عباس کے حمایتی اور مددگار بڑھ گئے تھے اور ان کے داعی دور دور تک پھیلے ہوئے تھے۔ اسی لیے بنی فاطمہ کو چھپنے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ وہ چھپے اور ایسے چھپے کہ ان کا پہچاننا اور ڈھونڈنا مشکل ہو گیا:

فلو تسئل الايام ما اسمى ماورت　　واين مكانى ما عرفنا مكانيا

''اگر تو زمانہ سے بھی میرا نام دریافت کرے تو وہ نہ بتا سکے گا اور اگر میرے رہنے کا پتا نہ پوچھے تو وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ میں کہاں رہتا ہوں''۔

نسب میں اتہام کی وجہ

یہاں تک کہ اس عبیداللہ مہدی کے دادا محمد ابن اسمٰعیل کا نام اس کے شیعوں اور طرف داروں نے مکتوم رکھا اور وہ اسی نام سے مشہور رہا۔ کیوں کہ دشمنوں کے خوف سے اس وقت اس کا چھپنا اور چھپایا جانا ہی مناسب تھا۔ یہی وجہ ہوئی کہ بنی عباس کے حمایتیوں نے عبیدیوں کے ظہور کے وقت اس بات کو جان کر ان کے نسب پر اعتراض شروع کیا اور اس بے وقعت و بے بنیاد سہارے پر ضعیف السلطنت بنی العباس کے یہاں تقرب و منزلت کے خواہش مند ہوئے۔ اس خبر کے سننے سے بنو العباس اور ان کے وہ امرا خوشی سے پھولے نہ سماتے تھے جو عبیدیوں کے طرف داران کتامی بربریوں سے اپنی جان کی حفاظت اور خلافت کی حمایت میں لڑے کہ وہ شام و مصر و حجاز میں ان پر غالب اور یہ امرا ان کی مدافعت و مقاومت سے

عاجز آ چکے تھے۔ قادر باللہ کے عہد خلافت ۴۱۰ھ میں عبیدیوں کے خارج از اہل بیت ہونے پر بغداد کے قاضیوں نے جمعہ کے دن علی الا علان فتویٰ لکھا اور علما کی اکثریت نے ان کے روبرو اس امر کی شہادت ادا کی۔ سید شریف رضا، مرتضیٰ (سید شریف) کا بھائی، ابن بطحاوی علامہ ابو حامد اسفرائینی۔ قدوری۔ ضمیری۔ ابن الاکفانی۔ ابیوردی۔ ابو عبداللہ ابن النعمان (فقیہ شیعی) وغیرہ جیسے علمائے امت سب گواہ تھے۔ لیکن ان کی یہ شہادت سماعی تھی کیوں کہ بغداد میں یہ خبر عام طور سے پھیلی گئی تھی اور خلافتِ عباسیہ کے خیر خواہوں نے اس کو اور بھی گرم کر دیا تھا۔ مؤرخین نے بھی جیسا سنا اور یاد رہا، نقل کر دیا۔ لیکن حقیقت الامر اس کے خلاف ہے جو خطوط معتضد نے عبیداللہ کے بارے میں ابن اغلب کو قیروان میں اور ابن مدرار کو مجلماسہ میں بھیجے۔ ان سے عبیداللہ کا صحیح النسب ہونا واضح دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ معتضد نے ہر شخص کو بجائے خود قیادت کا دعویٰ کرنے سے روک دیا تھا۔ اور سلطنت ہی عالم کا نام ہے۔ علم وفن کا اثاثہ سب اسی بازار میں ادھر ادھر سے پہنچتا ہے اور گم شدہ علم و حکمت کی جستجو اسی بازار میں کی جاتی ہے۔ اور روایات واخبار ہر طرف سے یہیں آتے ہیں۔ جس کی قدر و منزلت اس بازار میں ہوئی وہی پسندیدہ علم اور مقبولِ انعام ہوتی ہے۔ پس اگر سلطنت ظلم و بے جا تعصب سے پاک، بے وقوفی اور نادانی سے بری ہے اور ضلالت و گمراہی سے بچ کر نیک نام شاہراہ پر چل رہی ہے تو اس بازار میں کھرے کا چلن ہوتا ہے اور اگر حکومت فساد کی طرف مائل اور ظلم و ناحق کی جانب راغب ہوتی ہے تو پھر یہاں بھی کم قیمت سرمائے اور قلب و نقل کا رواج ہوتا ہے۔

ادریس بن ادریس کے نسب پر اعتراض

اس روایت سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ مؤرخین ادریس ابن ادریس (ابن عبداللہ ابن حسن ابن حسین ابن علیؓ ابن ابی طالب رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے نسب میں بھی جو مغرب اقصیٰ میں اپنے والد بزرگوار درویش اکبر کے بعد امام اور اس کا جانشین ہوا ایسے طعن کرتے ہیں جس پر حد جاری کرنا واجب ہے۔ یعنی جو حمل کہ ادریس اکبر نے چھوڑا اس کو راشد غلام ادریس کا بتاتے ہیں۔ معاذ اللہ یہ لوگ کیسے جاہل ہیں۔ کیا ان کو معلوم نہیں کہ ادریس اکبر کی خویشی قرابت بربریوں میں تھی۔ اور جب سے کہ وہ مغرب میں آیا وفات تک بدویت میں رہا۔ اور بدوؤں کا بالخصوص، ایسے معاملات میں پوشیدہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی باتیں ایسی نہیں جن میں شک و شبہ کو جگہ ہو سکے۔ اور ادریس اکبر کے حرم کا حال پورے طور پر اس کے ہمسائے دیکھتے اور سنتے تھے۔ کیونکہ ان کے گھروں کی دیواریں ملی ہوئی تھیں اور درمیان میں کچھ فاصلہ اور رکاوٹ نہ تھا۔ راشد اور ادریس اکبر کے بعد اس کے دوست راز داولیاء کی نگرانی میں حرم کی خدمت کیا کرتا تھا۔ اس کے علاوہ مغرب اقصیٰ کے تمام بربر نے ادریس اصغر کے ہاتھ پر اس کے باپ کے بعد بیعت اور اس کی اطاعت وفرماں برداری پوری رضامندی اور نہایت دلی جوش کے ساتھ اختیار کی۔ اور اس کے لیے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈالا۔ اور اس کی حمایت اور مدد میں مرنے مارنے کی قسم کھالی اور اس کی جگھوں اور مہمات میں سربکف ہو کر لڑے۔ اگر ان کو اس کے نسب میں ذرا بھی شک اور تامل ہوتا یا کسی دشمن و منافق سے ہی ان کے کان میں اس بات کی بھنک پڑ گئی ہوتی تو ضروری تھا کہ اگر سب نہیں تو تھوڑے بہت اس کی بیعت کو توڑ ڈالتے، مدد اور حمایت سے علیحدہ ہو جاتے۔ بخدا یہ باتیں ان کے دشمن بنی العباس اور بنی العباس کے عمال افریقہ بنی الاغلب اور ان کے والیوں کی بنائی ہوئی ہیں۔ اس لیے کہ جب ادریس اکبر معرکہ فخ سے مغرب کی طرف بھاگا تو ہارون نے اغالبہ کو ابھارا کہ اس کو گرفتار کریں۔ اور جاسوسوں سے اس کا پتہ لگائیں۔ لیکن ادریس ہاتھ نہ آیا۔ اور مغرب میں پہنچ گیا۔ اور وہاں اس کی حکومت قائم اور دعوت ظاہر ہوئی۔ اس کے بعد رشید کو معلوم ہوا کہ واضح اس کا غلام جو اس وقت اسکندریہ کا عامل تھا۔ علویوں کا خفیہ طور پر طرف دار ہے اور اسی نے ادریس کو سلامتی کے ساتھ مغرب تک پہنچایا ہے تو اس کو قتل کروا دیا۔ اور اپنے باپ مہدی کے غلام شاخ کو آمادہ کیا کہ کسی حیلہ سے ادریس کو قتل کرے۔ چنانچہ وہ ادریس کے پاس پہنچا اور بنی العباس سے اپنی لاتعلقی ظاہر کی۔ ادریس نے یہ سن کر اس کو اپنے ساتھیوں میں شامل کر لیا۔ اور اس سے بے تکلف ملنے جلنے لگا۔ شاخ نے اس موقعہ کو غنیمت سمجھا اور کسی تنہائی میں زہر دے کر ہلاک کر دیا۔ ان کے مرنے کی خبر بنی العباس کے لیے خوشی کا پیغام بن گئی کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ اب مغرب میں علویہ دعوت کا خاتمہ ہو گیا۔ اور اس کی جڑ ہمیشہ کے لئے کٹ گئی۔ لیکن جب انہیں خبر پہنچی کہ ادریس نے حمل چھوڑا ہے۔

تو وہ برابر اس سے انکار ہی کرتے رہے۔ یہاں تک کہ دعوت علویہ دوبارہ ابھری۔ اور اس کے داعی و مددگار مغرب میں بکثرت ظاہر ہو گئے۔ اور ان کی حکومت ادریس ابن ادریس کی امامت میں نئے سرے سے قائم ہوئی اور پھر بنی العباس کے دل میں یہ کانٹا کھٹکنے لگا۔ اور چوں کہ بنی العباس کی حکومت غربیہ میں یہ طاقت نہ تھی کہ مغرب اقصیٰ پر حملہ کرے۔ اس لیے رشید کی طاقت سے باہر تھا کہ مغرب اقصیٰ میں پہنچ کر بربریوں کی حمایت میں ادریس کا کچھ بگاڑ سکے یہی ایک تدبیر تھی کہ کسی طریقے سے اس کو زہر دلوائے پس جب علوی حکومت مغرب میں دوبارہ قائم ہوئی۔ تو مجبوراً بنی العباس نے اپنے افریقہ کے عمال بنی اغلب کو آمادہ کیا کہ اطراف ممالک میں جو یہ فتنہ پیدا ہوا ہے اس کے ختم کرنے کی فکر کریں۔ اور اس خلافت تک پہنچنے والی بیماری کی وہیں روک تھام کر لیں۔ پہنچنے سے پہلے ہی اس مرض کے خاتمے پر متوجہ ہوں۔ مامون اور اس کے بعد کے خلفا ان سے یہی کہتے اور تاکید کرتے رہے۔ لیکن بنو اغلب مغرب اقصیٰ کے بربریوں کے سامنے بے بس تھے۔ اور ان کو خود اپنے حکمرانوں کی نسبت ان کی زیادہ ضرورت تھی۔ کیونکہ خلافتِ عجم کی شورش اور ان کے لیے بے جا غلبے اور کنٹرول کی شکار ہو چکی تھی۔ اور اب ان کی نگاہیں امرائے دولت وخزانۂ سلطنت اور وُلاۃ وعمال اور سلطنت کے تمام انتظامات کی طرف اٹھنے لگی تھیں۔ جیسا کہ خود بنی العباس کا ایک شاعر کہتا ہے:

خلیفة فی قفس بین وصیف ولنا   یقول ما قال له کما تقول الببغاء

''خلیفہ وصیف اور ہمارے عجمیوں کے درمیان گویا پنجرے میں ایک طوطا ہے۔ جو کچھ وہ دونوں کہتے ہیں وہ بھی وہی کہتا ہے''۔

بنی اغلب کی کیفیت

یہ حالت دیکھ کر امرائے اغالبہ کو اپنی نسبت چغلی کا خوف ہوا اور لگے معذرت کرنے۔ کبھی مغرب و اہل مغرب کو حقیر کہتے، کبھی ادریس اور جانشینوں کی شان وشوکت بیان کر کے ڈراتے کہ اس کا لشکر حدود فیوم (مصر کے قریب ایک شہر ہے) سے گذر آیا ہے۔ اور کبھی تحف وہدایا۔ خراج میں ادریس اور اس کے جانشینوں کو سکے بھیجتے جو گویا ان کے زور پکڑنے اور طاقت زیادہ ہونے کا اشارہ ہوتا تھا اور مطالبہ وخراج ادا کر دینے سے خود بنی العباس کی تعظیم بھی ہو جاتی تھی۔ کبھی وہ دھمکی دینے لگتے کہ ہم ادریس اور اس کے جانشینوں سے جا ملیں گے اور کبھی ان کے نسب میں کسر شان کے لیے جھوٹی الزام تراشی کرتے اور درمیان میں زیادہ فاصلہ ہونے کی وجہ سے سچ اور جھوٹ کی کچھ پروا نہ کرتے۔ خلفائے بنی عباس اور ان کے عجمی غلاموں کی عقلیں کچھ ایسی ماری گئی تھیں کہ ہر ایک سے کان لگا کر ان باتوں کو سنتے اور ان کو تسلیم کر لیتے تھے۔ اغالبہ کا ایک مدت تک یہی طریقہ رہا۔ یہاں تک کہ ان کا خاتمہ ہو گیا۔ پھر یہی مکروہ باتیں عام لوگوں کے کانوں تک پہنچیں اور دشمنوں نے ان کو کان دھر کر سنا اور انہی باتوں کو اغالبہ کے بعد جب کہ ایک دوسرے پر سبقت کا خواہاں تھا، اصل مقصد کا ذریعہ بنایا۔ اللہ ان لوگوں کا برا کرے ان کو مقاصدِ شریعت سے بھی خبر تک نہیں کہ ایسی باتیں جو واضح طور پر شریعت کے خلاف ہیں، کہتے اور مانتے ہیں۔ پس ہر گز امر حق کے مقابلہ میں ان کی ان مشکوک روایات کا اعتبار نہ کرنا چاہیے۔ ادریس بے شک اپنے باپ (ادریس اکبر) کی صلب سے پیدا ہوا۔ اس کے علاوہ ایسے امور شرمناک سے اہل بیت کی پاکیزگی ہر اہل ایمان کا عقیدہ ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو نجاست سے بری اور پاک کہا ہے۔ غرضیکہ ادریس کا حرم طاہر نجاست سے بحکم خدا پاک ہے۔ جس نے اس کے خلاف اعتقاد کیا وہ گنہگار ہے اور کفر تک پہنچ چکا ہے۔

اہل بیت کا دفاع

میں نے اس بحث کو اس لیے طول دیا ہے کہ اس بارے میں شک وشبہ کا مکمل طور پر خاتمہ ہو جائے اور اس کاذب کے بیان کی تکذیب جس سے میں نے خود اپنے کانوں سے سنا کہ ان کے (ادارسیہ نسب) میں افترا پردازی کرتا ہے۔ اور بزعم خود ان مؤرخین مغرب سے وہ روایت کو نقل کرتا ہے جنہوں نے اہلِ بیت سے منحرف ہو کر اسلاف کے ایمان میں شک کیا۔ ورنہ وہ لوگ اس پاک اور بے عیب اور جہاں عیب کا وجود ہی محال ہو، وہاں بدلائلِ نفی عیب کرنا اگرچہ خود عیب ہے۔ لیکن میں دنیا میں ان کی طرف سے لڑا ہوں۔ اور امید ہے کہ قیامت کے دن وہ میری طرف سے لڑیں گے۔

معترضین کی حقیقت

جاننا چاہیے کہ بنی ادریس کے نسب میں قدح اور نکتہ چینی کرنے والے اکثر ذریتِ ادریس کے وہ حاسد ہیں جو خود اہلِ بیت میں شمار ہوتے یا سیادت کے مدعی ہیں۔ چونکہ اس نسب شریف کا دعویٰ تمام اقوام وقبائل پر شرافت کا دعویٰ ہے۔ اس لیے مجھے اس تہمت کا بھی سامنا ہوتا ہے مگر بنو ادریس کا نسب ان کے وطن (فاس) اور تمام دیارِ مغرب میں شہرت و وضاحت کے اس درجہ کو پہنچ گیا ہے کہ اس مرتبہ کو پہنچنا تو کہاں کوئی اس کی امید بھی نہیں کرسکتا کیوں کہ ان کے نسب کی صحت اخلاف گروہ در گروہ اسلاف سے نقل کرتے چلے آتے ہیں اور ان کا دادا ادریس فاس میں رہتا تھا۔ اور اس کا گھر ان کے گھروں میں اور اس کی مسجد ان کے محلّہ میں تھی۔ اور شہر کے بلند منارہ پر اس کی تلوار برہنہ رہتی تھی۔ غرضیکہ ان کی اس قسم کی صداقت حدِ تواتر سے بھی گذر کر عینی گواہ کے برابر ہوگئی ہے۔ جب ان مدعیوں نے بنو ادریس کی یہ عظمت اور شرافتِ نبویؐ کے ساتھ ان کے اس ملکی جاہ وجلال کو دیکھا جو ان کے بزرگوں کو مغرب میں حاصل تھا۔ اور اپنے لیے یہ عزت وتوقیر نہ پائی تو پیچ وتاب کھانے لگے اور حقیقت میں وہ عزت تو کہاں، یہ اس کا معمولی حصہ بھی نہیں پاسکتے۔ ان لوگوں کے حق میں جن کے پاس بنو ادریس کے سے شواہد ودلائل نہیں ہیں۔ یہ کیا کچھ کم بات ہے کہ ان کا نسب صحیح مان لیا جائے۔ لیکن پھر بھی علم وظن اور یقین وتسلیم میں بہت بڑا فرق ہے۔

پس جب ان مدعیانِ نسب کو یہ بات معلوم ہوئی کہ ہم کو ان کا مرتبہ نہیں مل سکتا تو دل میں گھٹنے اور حسد ورشک سے یہ آرزوئیں کرنے لگے کہ بنو ادریس کو بھی ان کی شرافت وعظمت سے گرا کر عامیوں اور بازاری لوگوں کے مرتبہ پر پہنچا دیں اور دشمنی پر اتر کر اس قسم کے طعن آمیز جھوٹے اقوال کے ذریعے اپنے آپ کو ان کے برابر بنانے کی کوشش کی۔ لیکن یہ بات ان کو ہرگز نصیب نہیں ہوسکتی کیوں کہ تمام مغرب میں جہاں تک ہم جانتے ہیں، کوئی سادات کا گھر ایسا نہیں ہے جو شہرتِ نسب میں بنو ادریس کے مرتبہ کو پہنچ سکے۔ اس زمانہ میں اس خاندان کے شرفا بنو عمران فاس میں موجود ہیں جو یحییٰ جوطی ابن محمد ابن یحییٰ ابن العوام ابن قاسم ابن ادریس کی اولاد اور وہاں اہلِ بیت کے نقیب ہیں۔ اور اپنے دادا ادریس کے گھر میں رہتے ہیں اور ان کو تمام اہلِ مغرب پر قیادت اور رہنمائی کی عزت حاصل ہے۔ جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بنو ادریس کے حالات میں مفصل لکھیں گے۔

امام مہدی پر طنز

انہی بے سروپا اقوال سے ملتا جلتا وہ قصہ ہے کہ مغرب کے بعض ضعیف الرائے فقہاء امام مہدی (صاحب دولت الموحدین) کی شان میں طنز کرتے ہیں اور جو کچھ اس نے حق بلند کرنے اور اہلِ بغاوت کو نیست ونابود کرنے میں جدوجہد کی، اس کو مکر وفریب پر محمول کرتے اور اس کے دعووں کو مکمل طور پر جھوٹ کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ موحدین کے اس عقیدے کو بھی غلط ٹھہراتے ہیں کہ وہ فاطمی تھا۔ ان فقہا کا انکار مہدی کے حق میں اس رشک وحسد کی بنا پر ہے جو ان کے دل میں اس بات سے پیدا ہوا تھا کہ مہدی نے دین وشریعت کا علم ان سے حاصل کیا۔ اور پھر ان سے سبقت لے گیا۔ اور ہر طرف سے اسی کی پیروی ہونے اور اسی کی بات مانی جانے لگی۔ ناچار انہوں نے یہ باتیں بنائیں اور اس کے طریق ومذہب کی قدح شروع کی اور اس کی تمام باتوں کو جھٹلانے لگے۔ اس کے علاوہ یہ فقہاء وعلما ملوکِ لمتونہ سے جو مہدی کے دشمن تھے ملتے جلتے اور تعلقات رکھتے تھے اور ان کے یہاں ان لوگوں کی وہ قدر ومنزلت ہوتی تھی جو کسی اور جگہ ممکن نہ تھی۔ کیونکہ لمتونہ سیدھے سادھے مسلمان تھے اس لیے ان کے زمانۂ سلطنت میں علما کو اپنے شہروں اور قوموں میں ان کے رتبے کے مطابق مشورہ وصلاح کا اعزاز ومنصب حاصل تھا۔ اور چونکہ مہدی لمتونہ کے خلاف اور جانی دشمن تھا۔ یہ لوگ لمتونہ اور ان کی سلطنت کے حامی وطرفدار بنے اور مہدی کے دشمن ہوکر اس سے انتقام لینے پر کمربستہ ہوگئے۔ لیکن مہدی کا مرتبہ ان کے مراتب سے کہیں بالاتر ہے۔ اور ان کی بدگمانیوں سے بالکل بری۔ اور سوچو تو وہ کیسا شخص ہوگا جس نے ایک سلطنت کو برباد کردیا۔ جس کے اجتہاد نے علمائے وقت سے اختلاف کیا جو دفعتاً با آوازِ بلند اپنی قوم میں کھڑا ہوکر پکارا اور اس کو اپنی نصرت اور جہاد پر آمادہ کرلیا۔ اور سلطنت کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا۔ اور اس کا نام ونشان تک ختم کردیا جو بڑی شان وشوکت والی کثیر الانصار تھی۔ اس جنگ وجدل میں اس کے (مہدی کے) وہ

جانباز پیروتابعین جنہوں نے اس کے ہاتھ پر مرنے کے لیے بیعت کی تھی، اس قدر مارے گئے جن کا شمار اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ وہ لڑے اور مرے اور اپنے آپ کو قربان کر کے اس کو بچا ہی لیا۔ اور اس کی دعوت کے اظہار اور اس کے مدعی کی حمایت و نصرت میں اپنی جانیں گنوا کر تقرب الی اللہ حاصل کیا۔ یہاں تک کہ اس کا بول بالا ہوا۔ اور سمندر کے دونوں کناروں پر مکمل غلبہ حاصل ہو گیا لیکن وہ اسی طرح زہد و فقر میں بسر کرتا اور مکروہاتِ دنیوی پر صابر رہا۔ اور کبھی متاعِ دنیا کی زیادہ حرص نہ کی۔ یہاں تک کہ جب اس دنیا سے رخصت ہوا تو دنیا کی کوئی چیز اس کے پاس نہ تھی۔ اور تو کیا، بیٹا بھی نہ تھا جس کی تمنا اور آرزو غالباً ہر شخص کو ہوتی ہے۔ اب کوئی بتائے تو کہ اس کی یہ تمام کوششیں و سعی اگر اللہ کی خوشنودی نہ تھی تو پھر کیا سبب تھا کہ دنیا اور دنیا کی متاع سے اپنی زندگی بھر میں کوئی فائدہ نہیں اٹھایا، اس سے قطع نظر اگر اس کی نیت فاسد ہوتی تو وہ اپنی سعی و کوشش میں کبھی کامیاب و کامران نہ ہوتا اور اس کی دعوت کو وسعت ہرگز نصیب نہ ہوتی (سنت الله التي قد خلت في عباده) رہا مسئلہ کہ یہ علماء اس کو موحدین کے اعتقاد کے خلاف خارج از اہلِ بیت سمجھتے اور کہتے ہیں۔ اگر ثابت ہو جائے کہ اس نے اس نسب کا دعویٰ کیا تو ان لوگوں کے پاس کوئی حجت اپنے قول سے انکار کی نہیں۔ اور ہرگز ہرگز اس کے دعوے کا انکار کرنے پر کوئی دلیل نہیں لا سکتے۔ کیوں کہ لوگ اس کے نسب کی تصدیق کرتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ کسی قوم کی حکومت غیر قوم کے آدمی کو نہیں مل سکتی (جیسے کہ اس امر کو ہم خود صحیح مان کر اس کتاب کی فصل اوّل میں ذکر کریں گے) اور یہ شخص (مہدی) تمام سردارانِ قوم پر ریاست و حکومت کرتا رہا۔ اور وہ لوگ اس کے اور اس کے قبیلہ ہرغہ کے مطیع و فرمان بردار ہوئے یہاں تک کہ اس کی یہ دعوت پوری ہوئی تو یہ سمجھنا کہ مہدی کو یہ فروغ فاطمی نسب کی وجہ سے ہوا اور لوگوں نے اسی وجہ سے اس کی اطاعت و پیروی کی سخت غلطی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی نصرت و حمایت ہرغیۃ و مصمودیہ (ہرغہ و مصمودہ دو قبیلے ہیں) اور ان قبائل میں اس کی عزت، وجاہت اور خاندانی رسوخ کی وجہ سے ہوئی۔ نسبِ فاطمی کو کب کا بھول بسر گیا۔ محض اس کے اور اس کے قبیلہ کے ذہن و خیال میں باقی تھا۔ جس کو وہ لوگ آباؤ اجداد سے نقل کرتے اور سنتے چلے آتے تھے پس گویا پہلا نسب (فاطمی) اس سے الگ ہو گیا تھا اور اس نے دوسری قومیت کا وہ لباس پہن لیا تھا جس میں وہ ظاہر ہوا۔ اب اگر اس نے اپنے پچھلے نسب کا دعویٰ کیا جو ملک و اقوام کے نزدیک مجہول و نامعلوم تھا تو کیا گناہ کیا۔ ایسے واقعات ان حالتوں میں اکثر پیش آتے رہتے ہیں۔ جب کہ پہلا نسب بھلایا جا چکا ہو۔ دیکھو کہ قبیلہ کی ریاست کی باری میں عرفجہ و جریر کے درمیان کیوں کر جھگڑا ہوا۔ اگر چہ عرفجہ قبیلہ ازد سے تھا۔ لیکن دوسری قومیت کا لباس پہن کر قومی ریاست و امارت کے لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے جریر سے لڑا۔

مؤرخین کی بے احتیاطی کے نتائج

ہم ان مغالطوں کے بیان کو طول دے کر کتاب کے مقصد تالیف سے دور ہونے لگے ہیں۔ مختصر اس بات میں یہ ہے کہ اکثر ثقہ اور حفاظ مؤرخین کا قدم بھی اس قسم کی آراء اور روایات میں صحیح راہ سے دور جا پڑا اور ان کے ذہن و خیال میں غلطیاں متمکن ہو پڑیں۔ پھر انہی میں سے بہت سے ضعیف النظر اور قیاس سے بے خبر لوگوں نے نقل روایت کی۔ اور بحث و تفتیش اور راوی و روایات کے بغیر ان کو تسلیم کر لیا۔ اور وہ باتیں ان کے ذہنوں میں جگہ پکڑ گئیں۔ یہاں تک کہ فنِ تاریخ تباہ و برباد ہوا اور اس کے دیکھنے والے پریشانی اور وسوسوں میں گرفتار ہوئے اور یہ فنِ عزیز ایک معمولی سا فن ہو گیا۔ حالانکہ مؤرخ کے لیے نہایت ضروری ہے کہ وہ موجوداتِ عالم کی طبیعت اور سیاست کے قواعد و ضوابط اچھی طرح جانتا ہو۔ اور واقف ہو کہ سیرت و اخلاق مذہب و ملت وغیرہ میں، زبان و مکان ملک و قوم کے بدلنے سے کیا کیا تبدیلیاں ہوتی ہیں اور قدرت رکھتا ہو کہ حاضر کو غائب کے مانند و مخالف قرار دینے کے لیے وجہِ توفیق و تفریق پیدا کر سکے اور سلطنت و ملت کے اصول اور ان کے ظہور و حدوث کی علتوں اور ملک کے رہنے والوں کے حالات و واقعات سے آگاہ ہو۔ تاکہ ہر حادثہ کی اور ہر طرح کی خبروں کے اصول و اسباب کو سمجھ سکے۔ اور پھر بیان کی جانے والی خبر کو اس کے اصول و قوانین پر جانچے۔ اگر ان کے موافق اور وقت کے مطابق پائے تو اس کی تصدیق کرے ورنہ تکذیب و تردید۔ قدماء نے جو تاریخ کو عزت و عظمت کی نگاہ سے دیکھا تو انہیں وجوہ سے دیکھا یہاں تک کہ طبری، بخاری ابن اسحٰق وغیرہ جیسے علمائے امت نے اس کو اپنا فن قرار

دیا لیکن عام لوگ اس راز سے بے خبر رہے۔ یہاں تک کہ تاریخ کا سیکھنا جہالت ٹھہرا اور عوام و جہلا نے اس کا مطالعہ اور اس میں فکر و تدبر کرنا کھیل سمجھ لیا اور کسی حق کے بغیر اس میں اپنے قدم جمائے اس طرح تاریخ تباہ ہوئی اور صدق و کذب، نیک و بد باہم خلط ملط ہو گئے۔ تاریخ میں جو غلطیاں واقع ہوتی ہیں ان کے اسباب اگرچہ بے شمار ہیں لیکن نہایت ہی مخفی سبب جس پر لوگوں کی نگاہیں نہیں پڑتیں یہ ہے کہ زمانہ گذرنے اور وقت بدلنے سے جو تغیرات اقوام و قبائل میں ہو جاتے ہیں مؤرخین کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ مرض ایسا آہستہ رفتار اور خاموش ہے کہ کہیں مدتوں کے بعد واقع ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو بہت ہی کم صاحبِ عقل و بصیرت ہیں جو پہچان سکتے ہیں۔

زمانے کی تغیّرات

اس بیان کو تفصیلاً یوں سمجھنا چاہیے کہ دنیا والے اور ان کے عادات و اطوار ہمیشہ ایک طریقہ اور مقررہ قانون پر نہیں رہتے۔ یہ سب باتیں زمانہ کی رفتار کے ساتھ ساتھ بدلتی اور ایک صورت سے دوسری صورت میں منتقل ہوتی رہتی ہیں اور جیسے کہ یہ تغیرات فرداً فرداً اشخاص و اوقات دیہات و شہر میں ہوتے ہیں ویسے ہی تمام آفاق و اقطار اور مختلف سلطنتوں اور زمانوں میں ہوتے رہتے ہیں۔ ایک وقت وہ تھا کہ دنیا میں قدیم پارسی، سریانی، نبط، تبابعہ، بنی اسرائیل قبطی حکومت کرتے تھے۔ اور سلطنت و سیاست، علم و صنعت، لغاتِ اصطلاح میں ایک طریقہ پر چلتے اور باہمی امورِ رہائش میں ایک خاص وضع کے پابند تھے۔ جیسا کہ ان کے آثارِ بقیہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد زمانہ نے اپنا صفحہ پلٹا اور پارسیوں کا دوسرا دور اور عرب و عجم کی باری آئی۔ دفعتاً حالات بدل گئے۔ اخلاق و عادات کا اور ہی رنگ ہو گیا۔ کچھ تو انہی کے مشابہ اور ہم جنس رہے اور کچھ بالکل ہی تبدیل ہو گئے۔ اس کے بعد زمانے نے پھر پلٹا کھایا اور دولت مضریہ (یمن کا ایک قبیلہ جس نے جزیرہ میں آکر حکومت قائم کی) میں اسلام کا ظہور ہوا اور پہلے کے تمام طور و طریق بدل کر کچھ سے کچھ ہو گئے اور اکثر نے وہ صورت پائی جو اس زمانہ میں متعارف ہے اور اخلاف و اسلاف سے اباً عن جدٍ لیتے چلے آتے ہیں۔ پھر یہ دولتِ عربیہ بھی قصۂ پارینہ ہوئی اور وہ اسلاف دنیا سے رخصت ہو گئے، جنہوں نے عزت و سلطنت حاصل کی تھی۔ اب ملک عجمیوں کے ہاتھ پڑا۔ مشرق میں ترک مغرب میں بربر، شمال میں فرنگی قومیں مسند آرائے حکومت ہوئیں۔ اور اسلاف کی باتیں ان ہی کے ساتھ دنیا سے اُٹھ گئیں اور تمام احوال و اخلاق بدلے۔ اور ان کی شان و کیفیت خوابِ پریشان کی طرح اذہانِ عالم سے مٹ گئی۔

اسبابِ تغیرات

ان عظیم تبدیلیوں کا سبب یہ ہے کہ ہر امت و قوم کے اخلاق و عادات اپنے بادشاہ کے طریق کے تابع ہوتے ہیں۔ ''الناس علی دین ملوکھم'' مشہور حکیمانہ قول ہے۔ اور کبھی ملک و سلطنت کا دوسرے ملک و سلطنت پر قبضہ ہوتا ہے تو فاتح قوم میں کچھ عادات و اطوار اپنے قائم رہتے ہیں اور بہت کچھ اس نئے ملک سے لیتی ہے اور اس حال میں وہ اپنے خاندانی اور قومی طریقہ سے بالکل بے خبر نہیں ہوتی۔ مگر پھر بھی اس دولت و حکومت کی شان گذشتہ قوم کی حالت سے مختلف ہو جاتی ہے۔ پھر جب اس سلطنت کے بعد دوسری کا دور دورہ ہوتا ہے اور یہ ان سے گھل مل جاتے ہیں تو ان کی اوضاع و اطوار پھر اپنی حالت سے بدلتی اور قومِ اوّل سے نسبتاً بالکل الگ ہو جاتے ہیں اور یہ اختلاف یونہی تدریجاً بڑھتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ قوم اپنے اسلافِ قدیم سے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہے اور جب تک کہ قومیں یکے بعد دیگرے ملک و سلطنت حاصل کرتی رہیں گی عادات و اخلاق بھی برابر بدلتے رہیں گے۔ اور چونکہ ایک دوسرے کی نقل کرنا طبیعتِ انسانی کی فطرت ہے اور سہو و غلطی سے مامون و محفوظ نہیں۔ اس لیے اکثر آدمی واقعات کو ظاہر و بیان کرتے وقت اس کے اسباب کو بے خبری اور غفلت کی وجہ سے چھوڑ جاتے اور ان کی اصل غرض سے دور نکل جاتے ہیں۔

تغیرات پر توجہ نہ کرنے کا نقصان

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ سلف کے حالات سنتے ہیں اور تغیراتِ واقعہ پر تو غور نہیں کرتے عجلت کے ساتھ اپنے معلومات و مشاہدات پر قیاس کر

لیتے ہیں۔ حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو ان دونوں حالتوں میں بعد المشرقین ہوتا ہے اس لیے غلطی کے تاریک گڑھے میں جا پڑتے ہیں۔ اسی نوعیت کے وہ حالات ہیں کہ مؤرخین حجاج کے حالات میں لکھتے ہیں کہ اس کے آباؤ اجداد تعلیم دیا کرتے تھے۔ حالانکہ اس زمانہ میں تعلیم ایک پیشہ اور ذریعۂ معاش ہو گیا ہے، جو عصبیت کی عزت اور خاندانی عظمت و اقتدار سے کوسوں دور ہے۔ اور بیچارہ معلم ضعیف الحال، مسکین، گمنام ہوتا ہے۔ اس غلطی کی وجہ سے اس زمانہ میں ادنیٰ طبقہ کی حرفت و صنعت کرنے والے ایسے اونچے عہدوں کی امیدیں کرتے ہیں جن کے فی الحقیقت وہ اہل نہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ باتیں ممکن الوقوع ہیں۔ اس طرح طمع بے جا اور وسوسۂ حرص و ہوا ان کے دل میں جگہ کر لیتے ہیں۔ اور جب ان کی سعی و کوشش نتیجہ خیز نہیں ہوتی تو بیچارے اسی غم و غصہ میں اپنی جان کھو بیٹھتے ہیں۔ یہ لوگ خیال نہیں کرتے کہ یہ خیالی مناصب ہرگز نہیں مل سکتے وہ اسی لیے پیدا کئے گئے ہیں کہ اپنی صنعت و حرفت سے معاش حاصل کریں اور اپنے آپ کو اسی کا اہل سمجھیں اور بس۔

تعلیم آغازِ اسلام میں

آغازِ اسلام اور امویہ اور ابتدائے حکومتِ عباسیہ کے زمانہ میں تعلیم کا یہ حال نہ تھا جو ہمارے زمانہ میں ہو گیا ہے۔ اس وقت تک علم کلیۃً صنعت و حرفت کے درجہ پر نہیں پہنچا تھا۔ بلکہ تعلیم شارع علیہ السلام کے اقوال کی نقل و روایت اور ابلاغاً مجہولاتِ دین کی تلقین تک محدود تھی۔ اسی لیے اہلِ انساب اور قومی عصبیت والے جو ملت نہ مذہب کی ترویج و توسیع اور اس کے قیام میں سعیِ مشکور بجا لائے۔ کتاب اللہ اور سنتِ نبوی کو تبلیغ خبری کے طور پر پڑھاتے تھے۔ نہ کہ تعلیم صناعی کے طریقہ پر۔ کیوں کہ قرآنِ مجید ان کے رسول کی منزل من اللہ کتاب تھی۔ اور وہی ان کا ذریعۂ ہدایت اور اسلام کا باعث۔ اسی کے حکم سے وہ کفار کے ساتھ لڑے اور شہید ہوئے اور اسی کی وجہ سے وہ عام لوگوں سے مخصوص و ممتاز بنے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ لوگ اس کے احکام کی تبلیغ و تفہیم ذوق و شوق سے کرتے تھے۔ اور بزرگی کا خیال ان کو اس کام سے نہیں روک سکتا تھا۔ ہمارے اس بیان کی تصدیق ان واقعات سے ہوتی ہے کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کبار کو وفودِ عرب کے ساتھ اطراف و جوانب میں بھیجا کہ اعراب کو حدودِ اسلام و شرائع دین سکھلائیں۔ اور آپ نے اس قسم کی تعلیم کے لیے عشرہ مبشرہ کو مقدم رکھا۔ اور ان کے بعد جلیل القدر صحابہ کو عظیم الشان کام سپرد کیا۔

تعلیم کی زبوں حالی کے اسباب

لیکن جب امتدادِ زمانہ سے اسلام کو استقلال و استقرار حاصل ہو گیا اور مذہب کی جڑیں مضبوط ہو گئیں اور دور دور کی قوموں اور امتوں نے اہلِ دین سے دین و مذہب حاصل کر لیا اور پہلے کی نسبت حالت بدل گئی اور واقعاتِ کثیرہ کے پیش و پس ہونے کے ساتھ ہی نصوصِ صریحہ سے احکامِ شرعیہ بکثرت نکالے جانے لگے تو اس وقت ایسے علم و قانون کی ضرورت ہوئی کہ مسائل معلوم کرنے میں خطا نہ ہو، پس علم بھی اپنی پہلی حالت سے بدل کر ایک محتاجِ تعلیم ملکہ ہو گیا۔ اور صنعت و حرفت میں شامل قومی عصبیت و حمایت والے ملک و سلطنت کے قیام و نگہداشت میں مشغول ہوئے۔ اور علم دوسرے لوگوں کے سر آ پڑا اور معاش کا ذریعہ اور اس کا ایک جزو بن گیا۔ دولت و حکومت والے درس و تعلیم کے کام کو حقیر و ذلیل سمجھ کر اس سے ناک بھوں چڑھانے لگے اور یہ کام ضعیف الحال لوگوں کا پیشہ قرار پایا اور حکومت و عصبیت کی نگاہ میں یہ لوگ پست مایہ و حقیر نظر آنے لگے۔ حجاج کے آباؤ اجداد ایسے غیر معتبر معلم نہ تھے۔ وہ قومِ ثقیف کے شریف سردار تھے۔ جن کی عصبیتِ عربی کا مرتبہ اور قریش سے برابری کا دعویٰ عام طور سے مشہور ہے وہ ہرگز ہمارے زمانہ کی طرح قرآن کی تعلیم نہیں دیتے تھے کیوں کہ اب تو وہ ذریعۂ معاش بن گیا ہے۔ اور ابتدائے زمانۂ اسلام میں اس کی یہ حالت تھی جو ہم نے بیان کی۔

عدالتوں کا فرق

اسی طرح تاریخ کی کتابیں دیکھنے والے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ جب وہ قاضیوں کا حال پڑھتے اور لڑائیوں میں ان کی امارت و سپہ سالاری کا

حال سنتے ہیں تو ان کے دلوں میں بھی اُمنگیں اٹھتی ہیں کہ ایسے مراتبِ عالیہ حاصل کریں اور سمجھتے ہیں کہ اس زمانہ کی عدالت کا بھی وہی حال ہے جو اگلے زمانہ میں تھا اور جب ابن ابی عامر (ہشام کا بہت بڑا با اختیار ساتھی اور دوست) اور ابن عباد (جو اشبیلیہ کے ملوک طوائف کے یہاں بڑا بارسوخ تھا) کی نسبت سنتے ہیں کہ ان کے آباء بھی اس زمانہ کے قاضیوں کی طرح قاضی ہی تھے۔ تو طرح طرح کے گمان کرتے ہیں۔ یہ نہیں سمجھتے کہ اس زمانہ کی عدالت اور آج کی عدالت میں کس قدر فرق واقع ہو گیا ہے۔ (جیسا کہ ہم کتاب اوّل کے بابِ قضاۃ میں لکھیں گے) ابن ابی عامر اور ابن عباد دونوں عرب کے ان قبائل میں سے تھے جنہوں نے اندلس میں سلطنت قائم کی وہ بہت بڑی عصبیتِ قومی رکھتے تھے اور ان کے قومی درجے سب مانتے تھے۔ انہوں نے جو ریاست وحکومت پائی وہ ہمارے زمانہ کی سی نہیں پائی۔ بلکہ زمانۂ سابق میں عدالت انہی لوگوں کو ملتی تھی جو سلطنت کے قرابت دار اور متعلقِ خاص ہوتے تھے۔ جیسے کہ مغرب میں اس وقت وزارت کا منصب ہے۔ دیکھو یہ لوگ کیسے زبردست زبردست لشکر لے کر نکلتے اور کیسے عظیم الشان کام ان کے قبضۂ اقتدار میں ہوتے تھے۔ جو ہرگز کسی کو عصبیت کے بغیر نہیں مل سکتے۔ لیکن سننے والے اس قسم کے واقعات میں غلطیاں کر جاتے ہیں اور بعد از قیاس خیالات پر محمول کر لیتے ہیں۔ اس وقت اس قسم کی غلطیاں اندلس کے کوتاہ نظر لوگوں سے اکثر ہوتی رہتی ہیں کیونکہ ان کے ملک میں عصبیت تو مدت سے ناپید ہو گئی ہے۔ یعنی سب سے زور گھٹا اور ان کی دولت وسلطنت فنا ہوئی اور بربریوں کے عصبیہ کا فہم وادراک ان سے زائل ہوا۔ فقط عربی نسب ان کے پاس رہ گیا۔ اور حمایت ونصرت جو عزت وترقی کا ذریعہ ہے مفقود ہو گئی اب تو وہ عام اور ذلیل رعایا ہیں۔ جن کو بیگانوں کے اقتدار نے غلام بنا کر ذلت وخواری کا طوق پہنا دیا ہے لیکن یہ لوگ اب تک یہی سمجھے ہوئے ہیں کہ وہی نسب جو ان میں موجود ہے حکمرانی کا باعث ہے اس لیے ان میں سے اکثر اہلِ حرفہ بھی اپنے گئے ہوئے اقتدار کے حاصل کرنے کی فکر کرتے رہتے ہیں۔ مگر جن لوگوں نے اقوام وقبائل اور ان کی عصبیت کی کیفیت اور عجب طریقہ سے ان کی حکومت قائم ہو جانے کے حالات کو دیکھا بھالا ہے کہ کیونکر ان کو ایک دوسرے پر غلبہ ہوتا رہتا ہے وہ بہت ہی کم اس قسم کے معاملات کے اندازہ میں غلطی وخطا کرتے ہیں۔

مؤرخین کا غلط رویّہ

تعجب یہ ہے کہ اکثر مؤرخین نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے کہ جب کسی سلطنت اور اس کے سلاطین کا حال لکھتے ہیں تو ان کے نسب نامے، آباؤ امہات کے نام، ان کے محل (حرم) لقب، نقش خاتم، قاضی، حاجب وزیر کا ذکر بالخصوص کرتے ہیں۔ یہ مؤرخین ان باتوں کو امویہ وعباسی سلطنتوں کے مؤرخین کی پیروی میں ان کے مقاصد واغراض کو سوچے سمجھے بغیر لکھتے ہیں۔ یہ قدیم مؤرخ تو اپنی تاریخ اہلِ سلطنت اور ان کے بعد میں آنے والی اولاد کے لیے لکھتے ہیں اور اسلاف کی سیرت اور ان کی حالات سے ان کو آگاہ کرتے تھے۔ تاکہ ان کے سیرت وکردار کی پیروی کریں اور ان کے نقش قدم پر چلیں یہاں تک کہ ان سلاطین کے بعد ان کی اولاد جب کسی کو کوئی بڑا کام دے یا مرتبۂ ولایت عنایت کرے تو بیگانوں اور اپنوں کو غیروں پر ترجیح دے اور قاضی بھی اس زمانہ میں دولت وحکومت کی طرف سے صاحبِ عصبیت ہوتے اور وزراء میں گنے جاتے تھے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ پس مؤرخینِ سلف کو ضرور تھا کہ وہ یہ سب باتیں بلاکم وکاست ذکر کریں۔ لیکن جب سلطنتوں کی حالت ہی بدل گئی ہے اور ماضی وحال میں یوں بُعد ہو گیا اور تاریخ کی غرض یہ ٹھہری کہ ملوک کے ذاتی خیالات اس سے معلوم ہو سکیں اور یہ پتا لگ سکے کہ مختلف سلطنتوں کو قوت وغلبہ کے لحاظ سے باہم کیا نسبت ہے اور کون کون سے ملک اور قومیں ان سلطنتوں سے لڑتی بھڑتی رہیں، کون کون ان کی دشمنی کی تاب نہ لا سکا تو پھر اس وقت کے مؤرخ کو اگلے لوگوں کی طرح اولاد وحرم کے نام، القاب کے الفاظ، خاتم کے نقش، قاضی، حاجب، وزیر کی تفصیل کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ کیوں کہ اب نہ وہ اصول وانساب پائے جاتے ہیں نہ وہ مناصب ومراتب چوں کہ ان مؤرخوں کی عقلیں پچھلے لوگوں کے مقاصد اور ان کی تاریخوں کی غرض تک نہ پہنچ سکیں۔ اس لیے غفلت اور تقلید کی وجہ سے یہ لوگ اپنی تاریخوں میں بھی اس قسم کی باتیں لکھتے ہیں۔ ہاں جو وزرا کہ ایسے باعظمت ہوئے جن کے آثار واخبار کی شہرت نے بادشاہوں کی شہرت کو مغلوب کیا۔ مثلاً حجاج، بنی مہلب، برامکہ، بنی سہل، ابن تو بخت۔ کافوراً حسیدی، ابن ابی عامر وغیرہ۔ اگر ان کے اور ان کے آباؤ اجداد کے حالات بیان کیے تو اس میں کوئی ہرج نہیں کیونکہ یہ لوگ حکمرانوں میں شمار ہونے

کے مستحق ہیں۔

علمِ تاریخ کی افادیت

اب ہم یہاں ایک فائدہ بیان کرتے ہیں اور اس فصل کو ختم کہ "تاریخ کسی خاص زمانہ یا خاص قوم کے حالات و واقعات کے بیان کو کہتے ہیں۔" لیکن اس کے ساتھ اکثر قدیم امتوں اور گذشتہ زمانوں اور دنیا کے واقعاتِ عامہ بھی مؤرخ کو بیان کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے کہ مؤرخ کے اکثر مطالب و مقاصد ان امور پر موقوف و مبنی ہوتے ہیں۔ اور انہیں سے مؤرخ کے کل مطلوبہ اخبار و حالات کی پوری پوری وضاحت ہو سکتی ہے چنانچہ اس قسم کی تالیف میں بعض قدما فردِ زمانہ اور بے مثال ہوئے ہیں۔ مسعودی نے اپنی تاریخ مروج الذہب میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے کہ اپنے زمانہ یعنی ۳۳۰ھ تک کے وہ حالات قلم بند کئے ہیں جو اس وقت عامہ خلائق اور تمام اقوام دنیا کے مغرب و مشرق میں تھے اور ان کے اخلاق و عادات اور مذہب و ملت کا ذکر کیا ہے۔ اور کوہ و دریا شہر و قریے اور مختلف ممالک و اساطین کی حالت و کیفیت بیان کی ہے۔ اور عرب و عجم کے قبائل و اقوام کو شاخ در شاخ الگ الگ کر کے دکھایا ہے۔ انہیں باتوں کی وجہ سے مسعودی فنِ تاریخ کا امام مانا گیا ہے۔ اور مؤرخین بات بات میں اس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور اکثر اپنے بیان کردہ اخبار و احادیث کی تصحیح و تحقیق میں اس کے بیان کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد بکری کی نوبت آئی۔ اس نے بھی دنیا کے مسالک و ممالک کے بیان میں یہی طریقہ اختیار کیا۔ بعض قوموں اور قبائل کے حالات کو قلم انداز کر گیا۔ کیونکہ اس کے زمانہ تک اقوام میں کوئی بڑا تغیر و تبدل نہیں ہوا تھا۔ لیکن ہمارے اسی زمانہ میں آٹھویں صدی ختم ہو رہی ہے۔ ہمارے دیکھتے دیکھتے مغرب کا حال کچھ اور ہی ہو گیا ہے۔ اس کی حالت پہلے زمانے کی نسبت بالکل بدل گئی ہے اور قبائلِ بربر زمانۂ قدیم کے مقابلہ میں اور ہی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ اس لیے کہ پانچویں صدی کے آغاز سے عرب ان کے ملک میں آنے لگے اور ان کو شکست پر شکست دے کر اپنی حکومتیں قائم کیں اور ان کے وطن عموماً ان سے چھین لئے اور جو ملک فی الجملہ ان کے قبضہ میں رہا اس میں خود بھی شریک بن بیٹھے۔

طاعون کی وبا

آٹھویں صدی کے وسط تک یہی حالت رہی یہاں تک کہ دفعۃً تمام دنیا میں مشرق سے مغرب تک خونخوار طاعون کی بلا نازل ہوئی۔ جس نے ہزاروں قومیں مکمل طور پر ہلاک و تباہ کر دیں۔ اور انسانی بستیوں کے محاسن اور خوبیوں کو بہت کچھ مٹا دیا اور نازل بھی ہوئی تو یہ بلا اس وقت کہ سلطنتیں کمال کو پہنچ کر رو بہ زوال ہو چکی تھیں۔ اس لئے ان کو اور بھی کمزور اور ان کی حدود کو کم اور ان کی قوت و شوکت کو مضمحل کر دیا اور ان کی جمعیت کو پراگندہ۔ آدمیوں کے کم ہو جانے سے زمین کی آبادی کم ہوئی۔ اور شہر و دیار ویران ہوئے۔ راستے اور ان کے آثار مٹ گئے، بستیاں اُجڑ گئیں اور حکومت و قبائل میں ضعف آ گیا۔ مشرق میں بھی وہی بلا نازل ہوئی جو مغرب میں لیکن اس کی آبادی اور حالت کے موافق گویا دنیا ایک ہی دفعہ گمنام اور سمٹ کر چھوٹی ہو گئی۔ اور جب اس طرح پر تمام حالات دنیا کے بدل گئے تو گویا مخلوق بھی اپنی پچھلی حالت کے مقابلہ میں بدل گئی اور عالم کا عالم کچھ سے کچھ ہو گیا اور معلوم ہونے لگا کہ یہ عالم جس کو ہم اس وقت دیکھ رہے ہیں نئے سرے سے پیدا ہوا ہے۔

تقلید مسعودی

اس لیے اس وقت میں اگر کوئی عالم اور اس کی مخلوقات اور اقوام و قبائل اور ان کے مذہب و ملت کا حال لکھے جو بالکل بدل گئے ہیں، اس کو لازم ہے کہ تاریخ میں مسعودی کا طریقہ اختیار کرے۔ تاکہ جو مؤرخ اس کے بعد ہوں اس کی پیروی کریں۔ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنی اس کتاب میں ممکنہ حد تک تمام مغرب کے اس قسم کے حالات صراحت کے ساتھ لکھیں گے یا روایات و اخبار کے ضمن میں اشارہ و کنایہ کے طور پر بیان کریں گے۔ کیوں کہ ہماری یہ تالیف مغرب اور وہاں کے قبائل و اقوام کے حالات اور ان کے ملک و سلطنت کے ذکر کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ تمام عالم کے بیان سے۔ کیونکہ ہمیں مشرق اور وہاں کی قوموں کے حالات سے مکمل طور پر آگاہی و اطلاع نہیں۔ اور منقولہ روایات جو ہم تک پہنچی ہیں ان سے وہ

تمام باتیں معلوم نہیں ہوسکتیں جن کا علم ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ مسعودی نے یہ تمام باتیں اپنے دور دراز سفروں سے بہم پہنچائیں۔ جیسا کہ اس نے اپنی کتاب جامع (تاریخ مروج الذہب) میں اس کا ذکر کیا ہے اس کے باوجود بھی جب مغرب کا بیان کیا ہے تو اس کے حالات مکمل طور پر لکھنے سے مجبور رہا ہے۔ اور اپنے سے زیادہ جاننے والوں کے لیے چھوڑ گیا۔ اگر چہ پورا علم خدائے تعالیٰ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا اور انسان اس سے عاجز و قاصر ہے اور میں خود اس امر کا معترف ہوں۔ مگر اللہ جس کسی کو توفیق عطا کرتا ہے علم کے دروازے اس پر کھل جاتے ہیں اور اس کی کوشش نتیجہ خیز اور مطالب حاصل ہوتے ہیں۔ اسی توفیقِ ربانی کے بھروسہ پر ہم امید کرتے ہیں کہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم ان تمام باتوں کو جو ہماری اس تالیف کا مقصد ہیں، مفصل بیان کریں گے۔

وَاللّٰهُ اَلْمعِینِ وعَلیهِ التکلان

حروفِ تہجی کی وضاحت

اس فصل کو ختم کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حروف تہجی کے متعلق ہم کچھ اور بیان کر دیں۔ جاننا چاہیے کہ حروف تہجی حلق سے نکلنے والی آوازوں کی ان کیفیتوں کو کہتے ہیں جو کہ تالو یا اطراف زبان یا ڈاڑھ یا دانتوں یا ہونٹوں کے ساتھ آواز کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہیں۔ چونکہ آواز کے مخارج مختلف ہیں اسی لیے کیفیت آواز بھی مختلف ہو جاتی ہے اور سنتے وقت ایک حرف دوسرے سے متمیز معلوم ہوتا ہے۔ انہیں حروف سے وہ کلمات ترتیب پاتے ہیں جو ہمارے مافی الضمیر کو ظاہر کرتے ہیں اور چونکہ تمام قوموں کے حروف ہجا برابر و یکساں نہیں ہیں۔ اکثر حروف ایک قوم کے یہاں ایسے ہوتے ہیں جو دوسری قوم کی زبان میں نہیں ملتے۔ چنانچہ عربی زبان جن حروف سے مرکب ہے وہ اٹھائیس ہیں اور عبرانی زبان میں اور کئی حروف ایسے پائے جاتے ہیں جو ہماری زبانِ عربی میں نہیں ملتے۔ اسی طرح عربی زبان میں بھی بعض حروف ایسے ہیں جو عبرانی میں نہیں ہیں۔ یہی حال انگریزی، ترکی، بربری وغیرہ عجمی زبانوں کا ہے۔ اسی لیے عربی مصنفین کو جب عجمی الفاظ لکھنے کی ضرورت پڑی تو انہوں نے عجمی الفاظ کے سنے جانے والے الفاظ کو اپنی زبان کے حروف کتابت سے لکھنا شروع کیا۔ لیکن جب ان کو ایسا حرف لکھنا پڑا جو ان کی لغت و کتاب میں نہیں ملتا۔ تو وہ حرف عجمی کتابی علامت میں مہمل رہ گیا۔ اور تحریر و بیان میں نہ آ سکا۔ بعض کاتبوں نے اس حرف کو اپنے یہاں کے اس حرف کی صورت میں لکھنا اختیار کیا۔ جس سے از روئے مخرج اس کو قریب پایا۔ لیکن یہ طریقہ اس حرف عجمی پر دلالت کے لیے کافی نہیں کیونکہ اس حالت میں حرف اپنی اصلی حیثیت سے بدل جاتا ہے۔ چوں کہ ہماری یہ کتاب بربر اور بعض عجمی اقوام کے حالات پر مشتمل ہے اور ہمیں اس کے اسماء اور بعض کلمات کے لکھنے میں وہ حروف لکھنے کی ضرورت ہوئی جو ہماری زبان و کتابت میں نہیں ہیں۔ اس لیے ان کے اظہار میں ہمیں بھی وہی دقت پڑی جو اوروں کو پیش آ چکی تھی۔ اور مخصوص حروف عجم کو ہم نے اپنی زبان کے قریب المخرج حرف سے لکھنا پسند نہ کیا۔ کیوں کہ یہ طریقہ ہمارے نزدیک اصل حرف پر دلالت کے لیے کافی نہ تھا۔ مجبوراً ہم نے اپنی اس کتاب میں یہ اصطلاح اور طریقہ اختیار کیا کہ اس قسم کے حروف عجمی کو ان دو حرفوں سے کتابت میں ظاہر کریں جن کے بین بین اس حرف کا تلفظ ہوتا ہے۔ تاکہ پڑھنے والے اس کو ان دونوں حرفوں کے مخرج کے درمیان پڑھیں اور وہ حرف اچھی طرح ادا ہو جائے۔ یہ طریقہ ہم نے قرآن مجید کے حروف اشمال کی رسم کتابت سے لیا ہے۔ جیسے کہ حفظ۔ ''صراط'' خلف کی قرات میں ہے۔ کہ اس کا صاد دو عجمی لہجہ اور طریقہ پر ص و ز کے درمیان ادا کیا جاتا ہے اور کتابت میں ص لکھ کر اس کے اندر ز کی شکل بنا دیتے ہیں جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حرف ان دونوں حرفوں کے درمیان میں پڑھا جائے گا اس طرح ہم نے بھی اس قسم کے حرف عجمی کو ان دونوں حرفوں کی صورت میں لکھا ہے کہ اس کا تلفظ ان دونوں کے بین بین ہے جیسے بربری کاف گاف، ہماری زبان کے ک و ج یاق کے بین بین ہے۔ مثلاً بلگین ہم نے اس کے کاف کو کاف کی صورت میں لکھ کر ج کا ایک نقطہ نیچے دے دیا ہے۔ یا کاف کا ایک نقطہ یا دو اوپر لگا دیے ہیں۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حرف کاف و جیم یا قاف و کاف کے درمیانی مخرج سے نکلے گا۔ اور گاف بربری زبان میں آتا بھی بہت ہے اس کے علاوہ بھی جو حروف ہماری زبان سے اس زبان میں آتے ہیں ہم نے ان کو اسی طریقہ پر دو حرفوں کے درمیان ظاہر کیا ہے تاکہ پڑھنے والے سمجھ لیں کہ یہ حرف ان دو حرفوں کے

درمیانی مخرج سے نکلے گا اور اس کو ادا کریں اور وہی حرف ادا ہو جس کے اظہار و دلالت کے لیے ہم نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ اگر ہم ایسے حرفوں کو ان کی طرفین میں سے کسی ایک حرف کی صورت پر لکھتے تو اس حالت میں وہ حرف اپنے اصلی مخرج سے خارج ہو کر ہماری زبان کے حروف کے مخارج میں آ جاتا۔ اور ہم غیر قوموں کے لغت و لفظ کو بدلنے والے قرار پاتے۔ واللہ الموفق الصواب۔

نوٹ:

افسوس ہے کہ عجمی حروف کی اس مفید اور قابلِ قدر رسم کتابت کا اب تمام کتاب میں بھی کہیں پتہ نہیں۔ علامہ نے جن مقاصد کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا تھا اس کو کتابت (ٹائپ) میں ترک کر دینے سے وہ مقصد بالکل مفقود ہو گیا۔ اب ہمیں محض قیاس سے وہ الفاظ نکالنے پڑتے ہیں اور پھر بھی اکثر رہ جاتے ہیں۔ اور ہم ان کو موجودہ صورت میں معرب کہنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت میں وہ معرب نہیں ہیں۔ کیا اچھا ہوتا کہ نقل اصل کے مطابق ہوتی۔ اور ہم گ۔ پ۔ ڈ وغیرہ کو بسہولت سمجھتے اور ادا کر سکتے۔ علامہ کا یہ التزام کتابت بے شک بہت بڑے شکریہ کے قابل تھا مگر ہم کاتبین کی سہل انگاری پر افسوس کرنے کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں۔

کتاب اوّل

انسانی معاشرہ کی فطرت اور اس کے لوازمات یعنی بدویت وحضریت شوکت وتغلّب، کسب ومعاش، علم وصنعت وغیرہ اور ان کے اسباب

چونکہ انسانی معاشرے یعنی انسانی زندگی کے طبعی عوارض از قسمِ الفت و وحشت، حمایت و عصبیت اور نوعِ انسان کے باہمی تغلّبات و تعلقات اور ان کے نتائج ملک و سلطنت اور ان کے مدارج کی کیفیت اور آدمی جو کچھ اپنے کاروبار سعی و کوشش سے کسب و معاش، علم و حکمت، صنعت و حرفت پیدا کرتا ہے اور جو کچھ بھی تمدن و معاشرت میں طبعاً ظہور پذیر ہے۔ ان سب باتوں کو تاریخ خبری طریق پر ظاہر کرتی ہے اور خبر میں جھوٹ اور غلطی کی گنجائش ہے۔ اس کے اگرچہ بہت سے سبب ہیں۔ لیکن ہم یہاں ان اسباب کو مختصر طور پر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جو عام صورت سے واقع ہوتے اور اہم ہونے کی وجہ سے توجہ کے قابل ہیں۔

خبر غلط ہونے کے اسباب

پہلا سبب یہ ہے کہ آدمی کسی خبر سے پہلے کسی خاص رائے و طریق کا پیرو و طرف دار ہو۔ کیوں کہ آدمی کسی خبر کے سننے اور قبول کرنے کے وقت خالی الذہن ہوتا ہے اور اس میں کافی غور و خوض کرتا ہے اور اس خبر کی حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے۔ لیکن جب کسی رائے و مذہب کا پہلے سے تابع ہوتا ہے تو بلا تامل اپنی رائے کے موافق خبر کو مان لیتا ہے اور یہ میلان طبع اور طرف داری اس کے دیدۂ بصیرت پر پردہ ڈال کر اس کو تحقیق و تفتیش سے باز رکھتی ہے۔ اس لیے وہ جھوٹ کے قبول کر لینے اور اس کی نقل و روایت پر مجبور ہو جاتا ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ اکثر خبر کو نقل کرنے والوں کو لوگ ثقہ و معتبر سمجھ لیتے ہیں۔ حالانکہ ضرور ہے کہ ان کے اعتبار کے لیے ان کے حال کی تحقیق کی جائے۔ اور اس میں جرح و تعدیل سے کام لیا جائے۔

تیسرا سبب خبر کی غرض و غایت سے غفلت و بے خبری ہے۔ اکثر ناقلین اخبار کو معلوم نہیں ہوتا کہ جو کچھ انہوں نے دیکھا یا سنا، اس دکھانے اور سنانے کی غرض کیا تھی۔ بغیر سوچے سمجھے محض اپنے گمان سے اس کو نقل و بیان کر دیتے اور غلطی میں پڑ جاتے ہیں۔

چوتھا۔ حالات وواقعات کو واقعاتِ خارجی سے مطابق نہ کرنا کیوں کہ اکثر باتیں بناوٹ و مکاری پر مبنی ہوتی ہیں اور مخبر جیسا اس کو دیکھتا ہے روایت کر دیتا ہے۔ حالانکہ درحقیقت وہ باتیں بناوٹ کی وجہ سے ناحق اور خلافِ حقیقت ہوتی ہیں۔

پانچواں۔ یہ کہ اکثر اوقات لوگ اہلِ جاہ و منصب کی تعریف و توصیف اور بات بات پر ان کی مدح کرنے اور ان کا ذکرِ خیر پھیلانے سے ان کا تقرب حاصل کرتے ہیں۔ اور افواہِ عام سے حقیقتِ واقعات ماخوذ ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ نفوسِ انسانی تعریف و خوشامد کو پسند کرتے ہیں اور لوگ اکثر دنیا اور اس کے اسبابِ جاہ و دولت پر مائل ہیں۔ اور فضائل و کمالاتِ انسانی کی ان کو بالکل رغبت و خواہش نہیں ہوتی۔

چھٹا۔ جو سب سے اول اور عظیم الشان ہے، تمدن و عام آبادی کی طبیعت اور اس کے احوال سے بے خبر ہونا، کیوں کہ ہر حادثہ کسی قسم کا کیوں نہ ہو، اس کے اور اس کے عوارض و اسباب کے لیے ایک خاص طبیعت اور موقع کا پایا جانا نہایت ضروری ہے۔ اگر خبر سننے والا پیش آنے والے احوال اور حوادث کی نوعیت اور ان کے تقاضوں سے آگاہ ہوگا تو اس کو یہ آگاہی خبر کی تحقیق و تنقیح میں مدد دے گی۔ تنقیدِ خبر کے لیے یہ طریقہ سب سے بہتر ہے کیونکہ سامعین اکثر ناممکن الوقوع اطلاع کو قبول و تسلیم کر لیتے اور پھر اس کو بیان و نقل کرتے ہیں۔ اور دوسرے آدمی بھی ان کے نقشِ قدم پر چلنے لگتے ہیں۔

مسعودی کی روایتوں کا نقادانہ جائزہ

چنانچہ مسعودی سکندر کی نسبت روایت کرتا ہے کہ جب دریائی جانور اس کو بنائے شہرِ اسکندریہ سے مانع و حارج ہوئے تو اس نے لکڑی کا ایک صندوق بنوایا اور اس میں شیشہ کا ایک صندوق رکھوایا۔ اور خود اس میں بیٹھ کر سمندر کی تہہ میں اتر گیا اور ان شیطانی جانوروں کی تصویریں کھینچیں۔ باہر نکل کر ان تصویروں کے موافق دھات کے بت بنوا کر بنیاد (شہر اسکندریہ) کے مقابل کھڑے کیے۔ جب وہ جانور پھر نکلے اور ان بتوں کو دیکھا تو بھاگ گئے اور سکندر نے اس شہر کی عمارت کو پورا کیا۔ مسعودی نے یہ روایت بعد از عقل کہانیوں سے لے کر ایک طولانی عبارت میں بیان کی ہے۔ آئینہ کا صندوق اور پھر سمندر کے تھپیڑوں سے اس کا متصادم ہونا اگر محال نہیں تو اور کیا ہے۔ اس کے علاوہ بادشاہ اپنے آپ کو ایسی ہلاکت اور خطرہ میں نہیں ڈال سکتے۔ اگر کسی نے ایسا کیا وہ یقینی طور پر اپنے پاؤں سے چل کر موت کے منہ میں گیا۔ اور خود سلطنت کو چھوڑ کر گویا لوگوں کو اجازت دے دی کہ وہ کسی اور کو بادشاہ بنالیں اور اس کا ہلاک ہونا یقینی ہے۔ اور لوگ دم بھر میں اس کے رجوع کا انتظار نہیں کریں گے۔ اس سے بھی قطع نظر جنات کی کوئی صورت و شکل معلوم نہیں اور نہ کوئی صورت و شبیہ ان سے خاص ہے۔ بلکہ وہ گونا گوں شکل بنانے پر قادر ہیں جیسے چاہیں بن جائیں۔ ان کی نسبت جو یہ کہا جاتا ہے کہ کئی سر ہوتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ہولناک اور بھیانک صورت کے ہوتے ہیں۔ نہ یہ کہ فی الواقع ان کے کئی کئی سر ہوتے ہیں۔ یہ سب باتیں اس روایت کی تردید کرتی ہیں اور سب سے بڑھ کر محال امر یہ ہے کہ پانی میں اترنے والا اگرچہ وہ صندق ہی میں کیوں نہ ہو، جب پانی میں اترے گا تو تنفس کے لیے ہوا کم ہو جائے گی اور جلد جلد سانس کی وجہ سے اس کی روح حیوانی حرارت غیر معمولی پا کر گھبرا اٹھے گی اور ٹھنڈی ہوا جو مزاج جگر اور روح قلبی کو اعتدال پر رکھ سکتی ہے ناپید ہو جانے سے وہ شخص وہیں مر جائے گا۔ یہی گرمی و زیادتی حرارت میں داخل ہونے والوں کو اس حالت میں ہلاک کر دیتی ہے۔ کہ جب ٹھنڈی ہوا ان کو نہیں پہنچتی جو لوگ کہ کنوؤں اور گہری کانوں میں اترتے ہیں اور وہاں کی ہوا گرمی کی وجہ سے متعفن ہو جاتی ہے۔ اور تازہ ہوا اس میں داخل نہیں ہو سکتی کہ وہاں کی ہوا میں رد و بدل پیدا کرے، تو وہ لوگ اسی میں مر جاتے ہیں۔ مچھلی بھی پانی سے علیحدہ ہو کر اسی وجہ سے زندہ نہیں رہ سکتی کہ ہوا اس کے تنفس کے اعتدال میں خرابی پیدا کر دیتی ہے۔ کیونکہ ہوا گرم ہوتی ہے اور پانی جو اس کو اعتدال پر رکھ سکتا ہے سرد ہوتا ہے۔ اس لیے پانی سے نکلنے کے بعد ہوا کی گرمی اس کی روحِ حیوانی پر غالب آکر اس کی موت کا سبب ہو جاتی ہے۔ اور اسی خرابی ہوا اور شدتِ حرارت سے وہ حیوانات دفعۃً مر جاتے ہیں جن پر بجلی گرے۔

ایسی ہی بعید از عقل حکایت مسعودی یہ بھی لکھتا ہے کہ شہر رومیہ میں مینا کی ایک مورت (بت) ہے اور ہر سال میں ایک دن تمام مینائیں زیتون لے کر اس کے پاس جمع ہوتی ہیں اور انہی سے وہاں لوگ روغن نکالتے ہیں۔ دیکھو کہ یہ روغن زیتون حاصل کرنے کی ترکیب عادت اور

فطرت سے کس قدر بعید اور ناممکن ہے بکری بھی ایسی ہی بعید از عقل ذات الابواب اور بند کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس شہر کی وسعت تیس منزل سے بھی زیادہ تھی اور اس میں دس ہزار دروازے تھے۔ سوچنے کی بات ہے کہ شہر حفاظت و پناہ کے لیے بنائے جاتے، اور جو شہر کہ اس قدر عرض وطول میں پھیلا ہوا ہو اس کی حفاظت وحراست ہرگز ممکن نہیں اس لیے کہ وہ حفظ و پناہ کا کام ہی نہیں دے سکتا۔

مسعودی مدینۃ النحاس (تانبے کا شہر) کی بابت بھی ایسی ہی عجیب وغریب باتیں لکھتا ہے۔ یہ شہر صحرائے سلجماسہ میں واقع ہے جس کی تمام عمارتیں تانبے سے بنی ہوئی ہیں۔ جب موسیٰ ابن نصر نے مراکش پر حملہ کیا تو اس شہر کو فتح کیا۔ اب اس کے سب دروازے بند ہیں۔ اور جب کوئی اس کی فصیل پر چڑھ کر اس طرف کو جھانکتا ہے تو بیتاب ہو کر تالیاں بجاتا ہوا اس طرف کود پڑتا ہے اور کبھی وہاں سے واپس نہیں آتا۔ صحرائے سلجماسہ کو مسافر اور آنے جانے والوں نے چپہ چپہ دیکھا ہے۔ لیکن یہ شہر اور اس کا پتہ انہوں نے کہیں نہیں پایا۔ حقیقت میں یہ سب باتیں جو اس کی نسبت مشہور ہیں، عادتاً محال اور شہر کی عمارت کے لحاظ سے طبعی امور کے بالکل خلاف ہیں۔ کیوں کہ معدنیات زیادہ سے زیادہ اس قدر ہیں کہ برتنوں اور گھریلو سامان کی ضرورت کو کافی ہو سکیں۔ شہر کی عمارت کو تانبے سے بنانا اور اس سے مضبوط کرنا بالکل محال اور بعید از قیاس ہے۔

خبر کی تحقیق وتنقید

غرضیکہ اس قسم کی بہت سی باتیں ہیں جن کا صدق وکذب آبادی کی فطرت کے جاننے ہی سے دریافت کیا جا سکتا ہے اور یہ طریقہ اخبار کی تحقیق وتنقید اور صدق وکذب میں تمیز کرنے کے لیے سب طریقوں سے بہتر اور اعتماد کے قابل ہے۔ اور راویوں کی خوبیوں پر مقدم کیونکہ راویوں کی خوبیوں کی ضرورت تو اس وقت ہے کہ پہلے معلوم ہو جائے کہ سنی جانے والی خبر ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اگر ممکن ہی نہیں ہے تو پھر ان کے بارے میں جرح وتعدیل کرنے سے کیا فائدہ۔ محققین نے اس بات کو بھی مطاعنِ اخبار میں شمار کیا ہے کہ مدلول لفظ کو بدل کر ایسے تاویل کی جائے کہ عقل اس کو تسلیم وقبول نہ کرے۔ جرح وتعدیل معتبر ہے تو شرعی معاملات کی صحت میں معتبر ہے کیوں کہ شرعی معاملات اکثر احکامِ دینیہ وتکالیفِ حکمیہ میں ہیں کہ شارع علیہ السلام نے ان پر عمل کرنا واجب قرار دیا ہے تاکہ فی الجملہ احکام کی صداقت کا یقین پیدا ہو جائے۔ اور صحت کے یقین کا طریقہ یہی ہے کہ راویوں کے حفظ وعدالت پر بھروسہ ہو لیکن جو خبریں کہ واقعات کو ظاہر کرتی ہیں، ان کے لیے نہایت ضروری ہے کہ آیا وہ خبریں حقیقت کے مطابق بھی ہیں یا نہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان کے امکان اور عدمِ امکان پر غور کیا جائے۔ اور اس قسم کے اخبار کے لیے ان کا فطرت سے تطابق کرنا تعدیل سے زیادہ ضروری اور مقدم ہے۔ کیوں کہ فائدۂ حکم تو صرف حکم ہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اور فائدۂ خبر خبر اور مطابقتِ واقعیت سے حاصل ہوتا ہے۔ جب یہ مسلم ہو گیا تو امکان وعدم امکان کے ساتھ اخبار کے صدق وکذب اور حق وباطل کی تمیز کے لیے انسانی معاشرے میں غور وفکر کرنا اور اجتماع کے لواحقِ ذاتیہ ومقتضیاتِ طبیعت اور ان کے عوارض میں فرق وامتیاز کرنا چاہیے، جو بالکل قوی اور باواقعیت نہیں ہوتے۔ اور ان باتوں کو سمجھنا چاہیے جو معاشرے کو ہرگز لاحق نہیں ہو سکتیں۔ اگر ہم ایسا کریں تو اخبار کے صدق وکذب اور حق وباطل کی تمیز کے لیے یہ اصول ہمارے لیے ایسا قانون ہے جس میں شک وشبہ کی گنجائش ہی نہ ہوگی۔ اور جب ہم دنیا میں کسی واقع ہونے والے معاملے کے متعلق کوئی خبر سنیں گے تو اس قانون کے ذریعہ سے اس خبر کو قبول وانکار کے کافی اسباب ہمارے پاس موجود ہوں گے اور یہ قاعدہ پھر ایک معیار صحیح ہوگا۔ جس سے مؤرخ اپنی نقل وروایت کا صدق وکذب دریافت کرتے ہیں۔ یہی "اخبار کی جانچ و پڑتال" ہماری اس کتاب کی تالیف کا مقصد ہے۔ اور یہ اخبار کی تحقیق وتنقید ایک مستقل علم ہے کیونکہ وہ موضوع اور صاحب مسائل ہے۔ موضوع اس کا انسانی آبادی ہے اور انسانی آبادی کے مسائل تو حالات، آفات وحادثات زمانہ سے تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہی حال ہر ایک وضع شدہ عقلی علم کا ہے۔

علم تنقید۔ جدید علم

س کے ساتھ ہی یہ بھی جان لینا چاہیے کہ مذکورہ بالا غرض "حالات وحادثات کی جانچ پڑتال" زیر بحث وکلام ایک نیا علم ہے۔ جو اپنی غرض و

غایت اور فوائد کے لحاظ سے بہت ہی عجیب وعزت کے قابل ہے کہ اس پر پہنچ کر بحث ونظر کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس علم کو علمِ خطابت یا علمِ شہریت نہیں سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ علمِ خطابت ایک ایسا فن گفتگو ہے جو جمہور کو کسی رائے پر آمادہ یا رو کنے کے لیے مفید وسود مند ہوں اور علمِ سیاست، ان تدبیروں کا نام ہے جو اخلاق وحکمت کی مقتضیات ہوں تا کہ ان کی پابندی سے عوام الناس ایسی سلامتی کی شاہراہ پر چلنے لگیں جو حفظِ جنس وبقائے نسل کا سبب ہو، غالباً اس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہمارے اس فن کا موضوع خطابت وعلمِ سیاست کے موضوعات سے جو اس سے ملتے جلتے معلوم ہوتے ہیں الگ اور علیحدہ نوعیت کا ہے۔ گویا یہ علم بالکل نیا ہے اور ہم وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اس قسم کی کسی کی کوئی تصنیف یا تالیف ہماری نظر سے نہیں گذری۔ یہ ہم نہیں جانتے کہ ایسے مفید علم کی طرف سے کیوں غفلت کی گئی یا شاید کوئی کتاب اس فن میں لکھی گئی ہو۔ اور مکمل طور پر اس کے مسائل کا ذکر کیا گیا ہو اور وہ ہم تک نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ دنیا میں بہت سی علوم کی کتابیں لکھی گئی ہیں اور بہت سے حکما گذر چکے ہیں اور جو علوم ہم تک نہیں پہنچے وہ ان سے زیادہ ہیں جو ہم تک پہنچے ہیں۔

قدیم علوم کا تذکرہ

اب فارس کا وہ علمی خزانہ کہاں ہے جس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتح ایران کے بعد نیست ونابود کر دیا۔ کلدانیوں اور سریانیوں اور بابلیوں کے وہ علوم اب کہاں ملتے ہیں جن کی تشکیل ان کے ہاتھوں سے ہوئی اور اس کے آثار ونتائج ان لوگوں پر ظاہر ہوئے اسی طرح قبطیوں اور ان سے قدیم تر اقوام کے فنونِ حکمت کا بھی ہم کو پتا نہیں ملتا۔ ہم تک فقط یونانیوں کا علم پہنچا ہے اور وہ بھی مامون کے اس خیال وشوق سے کہ ان کے علوم عربی زبان میں ترجمہ ہوں۔ حسنِ اتفاق سے مامون کو ماہرِ فن مترجمین کی ایک جماعت مل گئی اور اس نے اپنے دلی شوق کی وجہ سے اس کام کے لیے بیدریغ صرف کیا۔ جب کہیں یہ علوم ہمارے ہاتھوں تک آئے ہیں۔ غرضیکہ یونانیوں کے سوا اور اگلی قوموں کے علوم سے ہم کو خبر تک نہیں ہے اور چوں کہ ہر امر کی حقیقت ایک طبیعتِ خاص سے متعلق ہوتی ہے کہ اس کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس لیے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی امرِ طبیعت کے متعلق جداگانہ مفہوم کے اعتبار پر الگ علوم مرتب کیے جائیں۔

علم تنقید کے وجود میں نہ آنے کے اسباب

شائد حکمائے متقدمین نے بھی حق وباطل، صدق وکذب کی تحقیق کے لیے عمومیت کے ساتھ بحث کی ہو۔ لیکن ہمارا بیان محض اخبار وروایت کی تحقیق وتکذیب کے اسباب وقواعد تک محدود ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اگر چہ ہمارے اس علم کے مسائل ایک حد تک قابلِ قدر اور عزت کے قابل ہیں۔ لیکن اس علم کا نتیجہ محض تصحیح وتحقیقِ اخبار ہے جو ایک معمولی اور چھوٹی سی بات ہے اور ہم خیال کرتے ہیں کہ غالباً اسی وجہ سے یہ علم معرضِ بحث وبیان میں نہیں آیا۔ جس فن کے بارے میں ہم اس وقت گفتگو کر رہے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے اکثر مسائل اہلِ علوم نے اپنے اپنے علم کے دلائل واستدلال میں بالغرض وتبعاً بیان بھی کیے ہیں۔ جو اس قابل ہیں کہ ان کو اسی فن کے موضوع وغایت کے مسائل میں شمار کیا جائے۔ مثلاً حکما اثباتِ نبوت کے لیے دلیل پیش کرتے ہیں کہ انسان چونکہ ایک دوسرے کا معاون ومددگار ہے اس لیے اس کو ایک حاکمِ عادل کی ضرورت ہے یا اصولِ فقہ میں اثباتِ لغت کے لیے لکھتے ہیں کہ چونکہ انسان مدنی بالطبع اور ایک دوسرے کی مدد کا محتاج ہے اس لئے اس کو اپنا مافی الضمیر ادا کرنے اور اپنے مقاصد کے سمجھانے کے لیے عبادت کی ضرورت ہے جو سہولت آسانی سے سمجھ لی جائے یا جیسے فقہا احکامِ شرعیہ کی وجہ ومقصد بیان کرتے ہیں کہ زنا نسب میں مغالطہ اور نوعِ انسانی میں فساد پیدا کرتا ہے اور قتل بھی اسی طرح مفسدِ جنس ہے۔ اور ظلم سے آبادی وعمارت انسانی میں خرابی ونقصان واقع ہوتا ہے۔ اسی قسم کے اور بھی بہت سے احکام ہیں۔ جن پر مقاصدِ شرعیہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ جو سب کے سب دنیا کی آبادی کی حفاظت پر مبنی ہیں۔ گویا ان سب علوم میں انسانوں کی مشکلات سے جستہ جستہ بحث کی گئی ہے جیسا کہ مذکورہ بالا مسائل سے ہمارے بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس طرح اس فن کے بعض مسائل حکمائے عالم کے متفرق کلمات میں بھی ہمیں ملتے ہیں۔ لیکن انہوں نے ان مسائل کو مکمل

طور پر بیان نہیں کیا ہے۔ چنانچہ بہرام موبد ابن بہرام بُوم کی اس حکایت میں جس کو مسعودی نے نقل کیا ہے کہتا ہے کہ اے بادشاہ! ملک کی عزت، شریعت کی پابندی اور خدا کی بندگی اور اس کے امر و نہی کے ماننے سے کمال کو پہنچتی ہے اور شریعت کا قوام وانتظام بادشاہ کی ذات سے وابستہ ہے اور بادشاہ کی شان وشوکت سپاہ کے ساتھ ہے اور سپاہ کا انتظام مال سے اور مال آبادی سے حاصل ہوتا ہے اور آبادی عدل سے افزائش پاتی اور باقی رہتی ہے اور عدل ترازو ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کے درمیان قائم کیا ہے اور بادشاہ کو اس کا محافظ ونگہبان بنایا ہے۔ نوشیروان بھی اسی مطلب کو یوں ادا کرتا ہے کہ ملک فوج سے بنے اور فوج مال سے اور مال خراج سے اور خراج آبادی سے اور آبادی عدل سے اور عدل عاملوں اور عالموں کی درستی واصلاح سے اور ان کی اصلاح وزرا کی راست روی ہو سکتی ہے۔ اور سب کا مصلح بادشاہ ہے جو بہ نفسِ نفیس رعایا کے حالات دریافت اور سب کی اصلاح اور تربیت پر قدرت رکھتا ہو۔ تاکہ وہ سب پر غالب ہو اور کوئی دوسرا اس پر حاوی نہ ہو سکے۔

ارسطو کی کتاب ''السیاست''

ارسطو نے بھی اپنی کتاب السیاست'' میں جو عام طور پر متداول اور اس کی تصنیف میں شمار ہوتی ہے اور اس کا ایک حصہ قابل اور عمدہ بھی ہے۔ لیکن مسائل یا استیعاب اور روایتیں کافی نہیں ہیں۔ اور مضامین غیر ضروری موضوعات سے ملے جلے ہیں۔ انہیں باتوں کو جو ہم نے بہرام موبد اور نوشیران سے نقل کئے ہیں۔ لکھا ہے۔ اور ان کو ایک دائرہ میں جس کی بہت کچھ تعریف وتوصیف کی ہے۔ اس طرح پر درج کیا ہے کہ عالم ایک باغ ہے اور دولت اس کی آبیار اور دولت ایک قوت ہے جس سے قانون اور مذہب رواج پاتا ہے۔ اور قانون ومذہب ایک سیاست ہے جو بادشاہ کے ہاتھ میں ہے۔ اور بادشاہ منتظم ہے جس کی مددگار سپاہ ہے اور سپاہ وہ مددگار ہے جس کی کفالت مال کرتا ہے۔ اور مال وہ رزق ہے جو رعیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور رعیت وہ غلام ہے جس کی حفاظت وحمایت عدل کرتا ہے۔ اور عدل ایک پسندیدہ کام ہے جس سے نظامِ عالم قائم ہے۔ اس کے بعد پھر وہی دور شروع ہو جاتا ہے کہ عالم ایک باغ ہے یہی آٹھ فقرے سیاست کے وہ اصل اصول ہیں اور ایک دوسرے سے دست وگریباں۔ اس طرح پر کہ ایک کا آخری دوسرے کا ابتدائی جزو ہے۔ اور ایک دائرہ کی صورت میں لکھی ہوئی ہیں۔ جس کی ابتداء وانتہا معلوم نہیں ہو سکتی جن پر ارسطو نے بہت کچھ ناز وفخر کیا ہے۔ اور فوائد کے لحاظ سے اس دائرہ کی بہت عظمت بیان کی ہے۔ دیکھنے والے جب ہماری اس کتاب میں سلطنت وملک کے باب کو دیکھیں گے اور جو کچھ ہم نے اپنے فکر وخیال اور تلاش وجستجو سے لکھا ہے، اس میں غور وفکر کریں گے تو ان کلمات کی تفسیر اور اس اجمال کی تفصیل کافی طور پر مدلل پائیں گے جن کا علم ہم کو خدائے تعالیٰ نے ارسطو کی تعلیم اور موبدون کی خوشہ چینی کے بغیر عطا فرمایا ہے۔

چند اور مصنّفین کا تذکرہ

اسی طرح جو مسائل ہماری اس کتاب میں سیاست کے متعلق بیان ہوئے ہیں وہ ابن مقفع کے ملفوظاتِ حکمیہ اور اس کے بعد رسائل میں بھی ضمناً مذکور ہیں۔ لیکن سب بے دلیل وبرہان حکایت کے طریقہ پر لکھے گئے ہیں۔ قاضی ابو بکر طرطوسی نے بھی اگرچہ اسی قسم کے مسائل اپنی کتاب سراج الملوک میں لکھے ہیں اور ترتیب ابواب وتقسیم مسائل میں تقریباً یہی مسلک اختیار کیا ہے جو اس کتاب میں ہمارا ہے لیکن نہ اس کا بیان برموقع ہے نہ سلسلہ درست نہ کافی مسائل ہیں اور نہ واضح دلائل بلکہ ہر مسئلہ کے لیے علیحدہ باب لکھا ہے اور ہر بات میں بہت سی حکایتیں لکھی ہیں اور جستہ جستہ کچھ متفرق کلماتِ حکمت بھی ''حکمائے فارس، بورنہ جہر اور موبدون سے اور کچھ حکمائے ہند ودانیال وہرمس وغیرہ اکابر روزگار سے لے کر'' نقل کئے ہیں۔ نہ روئے تحقیق سے پردہ اٹھایا ہے نہ دلائلِ مقصد سے صرح کی ہے گویا کتاب نقل وترغیب کا مجموعہ ہے جس کو وعظ وپند کہنا زیادہ مناسب ہے۔ بے شک قاضی صاحب نے تالیف وتصنیف کے لئے ایک اچھی غرض ڈھونڈ نکالی۔ لیکن اس کو ظاہر اور ادا نہ کر سکے۔ نہ ان کا ارادہ پورا ہوا نہ مسائل ہی سب کے سب لکھے گئے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے ان باتوں کے پورا کرنے کے لیے الہام غیب سے میری مدد کی اور وہ علم عطا کیا کہ جس کے آثار واخبار کو میں نے صاف صاف طور پر لکھ کر ظاہر کر دیا ہے۔ اب اگر میں نے ان مسائل کو جامعیت سے بیان کیا اور مثالوں سے الگ اور ممتاز کر

دیا ہے تو اس کو محض خدائے تعالیٰ کی ہدایت و توفیق سمجھنا چاہیے اور اگر بیانِ مسائل میں مجھ سے بھی غلطی ہوئی اور مسائل باہم دیگر خلط ملط ہو گئے ہیں تو محقق ناظرین کو اس کی اصلاح کرنی چاہیے۔ میرے لیے یہی عزت و شرف بہت ہے کہ میں نے چل کر ان کے لیے ایک راستہ نکالا اور صاف کر دیا ہے:

خار ہا از اثرِ گرمی رفتارم سوخت　　منتے برقدمِ رہرواں است مرا

انسان۔ اشرف المخلوقات

اب ہم اس کتاب میں وہ باتیں جو انسان کو تمدن و اجتماع کی حالت میں از قسم ملک و کسب، علم و صنعت وغیرہ پیش آتی اور عارض ہوتی رہتی ہیں ایسی دلیلوں کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ مختلف معلومات و بیانات میں طریقِ تحقیق الگ معلوم ہو جائے اور وہم و شک باقی نہ رہے۔ جاننا چاہیے کہ انسان اپنے اوصاف کے ساتھ عام حیوانات سے ممتاز ہے۔ ان خواص میں سے ایک ہے علم و صنعت، جو انسان کی اس فکر و تمیز کا نتیجہ ہے جس کے ساتھ وہ حیوانات سے ممتاز ہے اور تمام مخلوق سے اشرف و اعلیٰ مانا گیا ہے۔

اوّل ہے "حاکمِ عادل و سلطانِ قاہر کی حاجت" کیونکہ انسان کا وجود حیوانات کے برخلاف حاکم و سلطان کے بغیر ممکن نہیں۔ اگرچہ بعض حیوانات "مثلاً شہد کی مکھی اور ٹڈی" اپنے وجود اور نظامِ کار کے لیے حاکم کے محتاج ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی یہ احتیاج الہامی طریقہ پر ہے نہ کہ رائے و درایت سے۔ معاش کے لیے کوشش اور اس کے حاصل کرنے کے لیے بطریقِ مناسب کام کرنا اور اس کے اسبابِ ضروریہ بہم پہنچانا۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو حیات و بقا کے لیے غذا کا محتاج بنایا ہے اور ہدایت کی ہے کہ اپنی غذا اور ضروریات کی تلاش و جستجو خود کرے۔

(اعطی کل شیء خلقهٗ هدٰی)

دوم ہے عمارت و آبادی یعنی شہر یا کوئی اور مقام میں گھر، عمارت یا مکان بنانا تا کہ انسان اپنے معاشرہ سے مانوس ہو اور ضروریاتِ زندگی میں فطرت کے موافق ایک دوسرے کی مدد کر سکے۔ کیونکہ انسان اقتصادی طور پر باہمی معاونت کا محتاج ہے۔ جیسا کہ ہم تفصیلاً بیان کریں گے۔ پھر یہ انسانی آبادیاں دو قسم ہوتی ہیں یعنی جو آبادیاں وادیوں اور پہاڑوں ریگستانوں اور چٹیل میدانوں کے سرسبز و شاداب مقامات میں ہوتی ہیں بدوی کہلاتی ہیں۔ اور جو آبادیاں شہر و دیہات و قصبات و قلعہ جات میں ہوتی ہیں۔ تا کہ لوگ ان سے اور ان کی دیواروں کے ذریعہ سے حفظ و حراست میں رہیں، ان کو حضری کہتے ہیں۔ اور چونکہ انسان کو ان مذکورہ بالا حالتوں میں معاشرتی طور پر کچھ احوال و امور ذاتی طور پر پیش آتے ہیں اس لیے ہم اس کتاب میں بھی عوارض سے بحث اوّل ان کو بیان کرنے کے لیے چھ فصل قائم کرتے ہیں۔ پہلی فصل میں انسانی عمارت اور اس کی قسمیں بیان کریں گے اور بتائیں گے کہ وہ زمین کے کس کس حصہ میں واقع ہیں اور دوسری میں بدوی آبادیوں اور وحشی اقوام و قبائل کا ذکر اور تیسری دولت و خلافت، ملک و مراتب، سرکاری عہدے کا حال اور چوتھی میں حضری عمارت، ملکوں اور شہروں کی کیفیت اور پانچویں میں صنعت و معاش اور کسب اور اس کے طریقے۔ اور چھٹی میں علوم اور ان کی تعلیم کے متعلق مباحثِ ضرور لکھیں گے۔ عمارتِ بدوی کو ہم نے سب پر مقدم رکھا ہے۔ کیونکہ وہ اولیت کے لحاظ سے سب پر مقدم ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اسی طرح ملک بھی وجود ابلاد و امصار پر مقدم ہے اور معاش کو علم سے اس لیے پہلے رکھا ہے کہ معاش ضروری اور طبعی ہے۔ اور تعلیم کسبی اور زائد از ضرورت ہے۔ اور وجودِ طبعی کا اولیت وجودِ کمالی پر ظاہر ہے اور صنعت کو کسب کے ساتھ ایک ہی فصل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ صنعت بھی بعض وجوہ سے اقسامِ معاش ہی میں شمار ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہمارے بیان سے معلوم ہو جائے گا۔

واللّٰہ الموفق للصّواب

پہلا باب

آبادی اور انسانی معاشرہ کے بارے میں کچھ مقدمات

پہلا مقدمہ: اجتماعیت۔ انسانی ضرورت

اجتماع انسانی ضرورت ہے اسی بات کو حکما نے اپنے لفظوں میں یوں ادا کیا ہے کہ انسان مدنی بالطبع ہے۔ یعنی آدمی کا اپنے ابنائے جنس کے ساتھ مل جل کر رہنا۔ ''جس کو حکما اپنی اصطلاح میں مدنیت اور ہم عمارتِ انسانی کہتے ہیں۔'' نہایت ضروری ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسی فطرت اور صورت عطا فرمائی ہے کہ اس کی بقا و حیات بغیر غذا کے ممکن نہیں اور پھر از روئے فطرت اس کو غذا کی جستجو کے لیے ہدایت کی اور اس کے حاصل کرنے کی قوت بھی دی۔ لیکن ہر ایک آدمی فرداً فرداً اپنی قوت و طاقت سے اپنے لیے وہ ضروریات مہیا نہیں کر سکتا جو اس کی حیات کے لیے کافی ہو سکے۔ اگر ہم کم سے کم ایک دن کی خوراک ہی فرض کریں تو وہ بھی بہت سے کاموں کے بغیر اس کے پیٹ تک نہیں پہنچ سکتی۔ گیہوں موجود ہونے پر بھی پیسنا، گوندھنا، پکانا کیا کچھ کام ہیں۔ کیوں کہ ان تینوں کاموں میں سے ایک کام بہت سے مددگار آلات و اسباب کا محتاج ہے۔ جو خود بہت سی صنعتوں ''لوہار، بڑھئی، کمہار'' سے مہیا ہو سکتی ہیں۔ اگر مان لیا جائے کہ آدمی ان جھگڑوں کے بغیر دانے چبا کر ہی پیٹ بھر لے گا تب بھی ان دانوں کے بہم پہنچانے کے لیے اسے بہت سے کام کرنے پڑیں گے۔ بونا ایک، کاشادو، گاہنا تین، پھر دیکھیے تو ان تینوں نہایت ضروری کاموں میں سے ہر ایک کام پہلے سے زیادہ آلات و ادویات اور صنعتوں کا محتاج ہے اور بالکل محال ہے کہ ایک ایک آدمی اپنی قوتِ بازو سے یہ تمام کام یا ان میں سے بعض ہی کر سکے۔ اس لیے ضرور ہے کہ بہت سے آدمی ایک جگہ جمع ہوں۔ تا کہ ہر شخص کو اپنی ضروریات بہم پہنچا سکے۔ اور باہمی مدد و اعانت کی وجہ سے ان میں سے اکثر کو قدرِ کفایت سے بھی کہیں زیادہ ضروریاتِ زندگی مل جائیں۔ اور جیسے کہ ہر فرد بشر غذا کے حاصل کرنے کے لیے اپنے ابنائے نوع کے ساتھ رہنے سہنے اور ان کی اعانت کا محتاج ہے، اسی طرح اس کو مدافعت کے لیے بھی اپنے ہی نوع سے مدد لینے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے حیوانات کو مختلف طبیعتیں عنایت کیں۔ اور ہر ایک کے مقدرات علیحدہ علیحدہ کیے تو اکثر حیوانات کو قدرت و طاقت انسان سے زیادہ بخشی۔ دیکھو گھوڑے کی قوت آدمی کی قوت سے زیادہ ہے، گدھا اور بیل بھی اس سے زور آور ہیں، ہاتھی اور شیر سے تو اس کی نسبت ہی کیا ہے اور چونکہ باہمی عداوت حیوانات میں امرِ طبعی ہے۔ اس لیے ان میں سے ہر ایک کو کوئی نہ کوئی ایسا عضو دیا جس کی مدد سے ہر ایک حیوان اپنے دشمنوں کی ایذا سے بچ سکے۔ اور انسان کو حیوانات کے ایسے اعضائے مدافعت کے عوض میں عقل عنایت کی۔ اور ہاتھ دیے۔ ہاتھ ہی فکر و عقل کی مدد سے اس کی سب صنعتوں کو پورا کرتا ہے۔ اور یہی صنعتیں آدمی کے لیے وہ آلات بہم پہنچاتیں اور تیار کرتی ہیں جو حیوانات کے ایسے اعضا و جوارح کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کو بچاؤ کے لیے فطرتاً دیے گئے ہیں۔ مثلاً نیزہ نکیلی سینگوں کا کام دیتا ہے۔ تلوار خونخوار تیز چنگل کے قائم مقام ہے۔ ڈھال سخت اور خشک کھال کی جگہ ہوتی ہے اسی طرح اور بہت سی انسان کی بنائی ہوئی چیزیں اس قسم کے اعضا کا کام کرتی ہیں۔ اور ایک آدمی اپنی قوت سے حیوان کا مقابلہ اور اس کی برابری نہیں کر سکتا خصوصاً خونخوار درندوں سے سخت عاجز ہے۔ اس بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ انسان فرداً فرداً اپنی تکالیف کے دفع کرنے سے فی الجملہ عاجز و قاصر ہے۔ اور اکیلا ان آلات کو بھی نہیں بنا سکتا جو مدافعت کا کام دے سکیں۔ کیوں کہ اس غرض کے لیے بہت سے آلات درکار ہیں اور ان کے حاصل کرنے اور بنانے کے لیے کثیر التعداد مددگاروں کی ضرورت ہے۔ انہیں باتوں کی وجہ سے انسان کو بالطبع اپنے ابنائے نوع کی اعانت کی ضرورت ہے۔ یعنی جب تک آدمی جمع ہو کر ایک دوسرے کی مدد نہ کریں گے نہ کسی کو غذا ملے گی نہ کوئی زندہ رہ

سکے گا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی زندگی کو غذا پر موقوف رکھا ہے پس آلات وادویات کی عدم موجودگی کی وجہ سے انسان اپنی حفاظت وحراست ہی نہ کر سکے گا۔ حیوانات بہت جلد اسے پھاڑ ڈالیں گے اور وہ طبعی موت سے پہلے ہی مر جائے گا اور دنیا میں آدمی کا نام ونشان تک نہ رہے گا۔ لیکن اگر وہ مل جل کر ایک دوسرے کی مدد کریں تو کھانے کے لیے غذا اور دفع اعدا کے لئے ضروری ہتھیار بہم پہنچ سکتے ہیں اور نوعِ انساں کی بقاء ممکن ہوسکتی ہے اسی لیے اجتماع نوعِ انسان کی ضرورت ہے کہ بغیر اس کے نہ اس کا وجود کمال کو پہنچ سکتا ہے نہ مشیتِ ایز دی ظاہر ہوسکتی ہے کہ دنیا انسان سے آباد کرے اور خلیفہ بنائے۔ یہی اجتماعِ انسانی جس کی ضرورت ہم نے بیان کی ہے وہ عمارت وآبادی ہے جس کو ہم نے علمِ تاریخ کا موضوع قرار دیا ہے۔

حاکم کی ضرورت

ہمارے اس بیان سے تاریخ ہی میں اس کا موضوع بالکل ثابت وواضح ہوگیا ہے۔ اگرچہ صاحب فن کو اپنے فن میں موضوع بیان کرنا کچھ لازم نہیں ہے کیونکہ منطق میں یہ امر مسلم ہے کہ صاحبِ علم کو اپنے علم کا موضوع بیان کرنا واجب نہیں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اہلِ منطق کے نزدیک موضوع کے بیان کردینے میں کوئی قباحت بھی نہیں ہے۔ گو ہمارا موضوع کو بیان اور ثابت کردینا اضافی بات ہے۔ جب سب آدمی مذکورہ بالا طریق پر مل جل کر رہنے لگیں اور زمین ان سے آباد ہوجائے تو ضروری ہے کہ ان میں کوئی حاکم وعادل بھی ہو جو کسی پر ظلم وزیادتی نہ کرنے دے۔ کیوں کہ انسان اپنی حیوانی طبیعت کی وجہ سے ظلم وستم پر اکثر آمادہ رہتا ہے اور اس ظلم وتعدی کے روکنے کے لئے وہی اقدار کافی نہیں ہوسکے جو نقصان حیوانات کے دفع کرنے کے لیے اس کے پاس موجود ہیں۔ کیوں کہ وہ تو ہر شخص کے پاس برابر ہیں۔ اس لیے کوئی اور ہی شے ہونی چاہیے کہ ان کو باہمی جور وتعدی سے روک سکے۔ اور انسان کے لیے حاکم عادل انسان کے سوا کون ہوسکتا ہے، حیوانات تو انسانی عقل وفہم سے عاجز وقاصر ہیں۔ اس لیے کوئی آدمی ہی ایسا ہونا چاہیے جو ان پر غالب اور ہر طرح پر قادر ہو اور سب اس کے حکم کو مان لیں۔ تاکہ کوئی کسی پر ظلم نہ کرے۔ پس اجتماعِ انسانی میں جو شخص اس مرتبہ کا ہوگا وہی حاکم یا بادشاہ ہے۔ اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کا ہونا انسان کے لیے ایک خاصۂ طبعی ہے جس سے اس کو ہرگز مفر نہیں ہے۔ اگرچہ بعض حیوانات میں بھی بادشاہ ہوتا ہے جیسا کہ حکما نے شہد کی مکھی اور ٹڈی کے لیے بیان کیا ہے کیونکہ وہ سب اپنے اس سردار کی مطیع وفرماں بردار ہوتی ہیں۔ جو ان سے جسم اور قوت وصورت میں ممتاز ہوتا ہے۔ لیکن حیوانات میں یہ بات محض بہ تقاضائے فطرت اور ہدایت طبیعت سے ہوتی ہے نہ کہ عقل وتدبر سے اعطی کلّ شیء خلقهٗ ثم هدٰی۔ حکما حاکم کی ضرورت کے ساتھ ہی نبوت کو بھی بدلیلِ عقلی ثابت کرنے کے درپے ہوکر کہتے ہیں کہ نبوت انسان کا خاصۂ طبعی ہے۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آدمیوں کے لیے حاکمِ عادل یعنی قانون انصاف کی ضرورت ہے اور یہ قانون انصاف خدا تعالیٰ کی طرف سے بندوں کے لیے واجب العمل شریعت ہوتا ہے جس کو کوئی آدمی ہی لے کر آتا ہے۔ اور عوام الناس سے افضل وممتاز ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس کو خاص ہدایت عنایت کرتا ہے تاکہ لوگ اس کی باتوں کو تسلیم وقبول کریں اور جو کچھ بھی وہ حکم دے بلا چون وچرا اسے مان لیں۔ یہی صاحبِ شریعت عرف میں نبی کہلاتا ہے۔ لیکن حکما کا یہ بیان فی الحقیقت بالکل بے دلیل ہے کیونکہ انسان کا وجود اور اس کی حیات بغیر وجودِ نبوت بھی ممکن ہے۔ حاکم وقاہر کے وہی احکام وقوانین نظامِ اجتماع کے لیے کافی ہیں جو اپنی طرف سے ان پر فرض واجب کرتا ہے یا زور عصبیت سے غالب آکر ان کو اپنے خاطر خواہ طریقہ پر لے آتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اہلِ کتاب اور پیروان انبیا نسبتاً ان مجوسیوں سے کم ہیں جو صاحب کتاب نہیں ہیں کیونکہ عالم انہیں سے بھرا ہوا ہے اور بغیر اس کے کہ وہ کسی نبی کے تابع ہوں صاحب سلطنت وشوکت ہوئے۔ زمانہ قدیم کا تو ذکر کیا ہے اس زمانہ میں بھی شمال وجنوب کی طرف اقالیم منحرفہ میں ایسے آدمی بغیر نبیِ عادل کے برسرِ حکومت ہیں اور سلطنتیں کر رہے ہیں۔ ہمارے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حکما نے وجوبِ نبوت کے ثبوت میں غلطی کی ہے۔ کیونکہ وہ وجوبِ نبوت عقلی نہیں ہے۔ بلکہ نبوت دینی کو شریعت الٰہی ظاہر کرتی ہے جیسا کہ اسلافِ امت کا خیال تھا۔

واللّٰهُ وليّ التوفيق۔

دوسرا مقدمہ

آباد زمین کی مختلف اجزاء میں تقسیم

زمین کی حقیقت

عالم کے حال سے بحث کرنے والے حکمائے اپنی تصانیف میں بیان کیا ہے کہ زمین گیند کی طرح گول بحرِ محیط کے اندر پڑی ہے۔ جیسے پانی میں انگور تیرتا ہو۔ جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ زمین پر حیوانات، پیداوار اور نوعِ انسان سے جو اشرف المخلوق اور خلیفۃ اللہ ہے اس کو آباد کرے تو پانی زمین کی بعض اطراف سے الگ ہو گیا۔ اسی وجہ سے احتمال ہوتا ہے کہ پانی زمین کے اندر ہے۔ لیکن یہ صریح غلطی ہے کیوں کہ زمین کا نچلا طبقہ تو کرہ کے وسط یعنی مرکز زمین ہے۔ اور زمین کا ہر ایک جزو اور اس کے اطراف و جوانب کششِ ثقل کی وجہ سے مرکز سے پیوستہ اور اس کی طرف مائل ہیں۔ اور بحرِ محیط حقیقت میں کرۂ زمین کے اوپر ہے اور اگر پانی کے کسی حصہ کو کہا جاوے کہ وہ زمین کے نیچے ہے۔ تو وہ تحت کسی طرف کے لحاظ سے تحت بالاضافت ہے نہ حقیقی اور جس قدر زمین سے کہ پانی سمٹ کر دور ہو گیا ہے۔ وہ کرۂ زمین میں سے نصف دائرہ کی صورت میں ہے اور ہر طرف سے اس کو سمندر احاطہ کئے ہوئے ہے۔ جس کو ہم بحرِ محیط اور عجمی زبان میں اُسے ''لبلابہ اور اوقیانوس'' کہتے ہیں اور بحرِ اسود و اخضر بھی۔

زمین کا زیادہ حصہ ویران ہے

پھر اس زمین میں جو عمارت و آبادی کے لیے پانی سے نکل آئی ہے۔ ویرانہ، آبادی سے زیادہ ہے اور جنوبی حصہ شمالی حصہ سے زیادہ غیر آباد ہے۔ اور آباد زمین جس کا بڑا حصہ کرہ کی سطح پر شمال کی طرف مائل واقع ہوا ہے۔ جنوب میں خط استوا پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے اور شمال کی طرف کروی خط اور ان پہاڑوں کے نیچے پہنچ کر زمین تمام ہوتی ہے۔ جو زمین اور بحرِ محیط میں حدِ فاصل ہیں اور جہاں سدِ یاجوج ماجوج واقع ہے۔ یہ کوہستانی سلسلہ بحرِ محیط کی دونوں طرف بحرِ محیط پر پہنچ کر ملتہا ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ جو زمین سمندر سے کھلی ہوئی آدھے کرہ کے برابر ہے یا اس سے بھی کم اور پھر اس کا چوتھائی حصہ آباد ہے جو جغرافیہ میں سات حصوں میں تقسیم ہے۔

زمین کا طول

خط استوا کرۂ زمین کو مغرب سے مشرق تک دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اور یہی طول زمین ہے اور زمین پر سب سے بڑا خط جیسے کہ منطقۃ البروج اور دائرہ معدل النہار فلک پر سب سے بڑا وہی خط ہے اور منطقۃ البروج ۳۶۰ درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے اور ایک ایک درجہ ۲۵ فرسنگ مسافت زمین کے برابر اور ایک فرسنگ ۱۲ ہزار گز کا جن کو تین میل کہنا چاہیے۔ کیونکہ میل چار ہزار گز کا ہوتا ہے۔ اور ایک گز ۲۴ انگل کا اور ایک انگل سات جو کے برابر۔ اگر وہ باہم پیٹ اور پیٹھ ملا کر رکھی جائیں اور دائرہ معدل النہار، جو فلک کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا اور زمین کے خط استوا کے مجازی و مقابل ہے۔ اور ہر ایک قطب کے درمیان ۹۰ درجہ ہیں۔ لیکن انسانی آبادیاں خط استوا سے شروع ہو کر شمال کی طرف ۶۴ درجہ پر تمام ہو جاتی ہیں۔ پھر آگے خلا اور ویرانہ ہے۔ جس میں کسی قسم کی آبادی برف و برودت کی زیادتی کی وجہ سے نہیں ہے جیسے کہ جنوبی سمت سب کی سب حرارت کی زیادتی سے ویران ہے۔

سات اقلیموں میں تقسیم

پھر اس عالم آباد کی حالت اور حدود کی کیفیت اور اس کے ملک و شہر، دریا اور پہاڑ ندیوں اور جنگلوں اور ریگستانوں کے بیان کرنے والوں نے

اس آباد سرزمین کو خیالی طور پر مشرق و مغرب کے درمیان سات اقلیموں میں منقسم کیا ہے۔ جیسے بطلیموس کے جغرافیہ اور کتاب راجرس کے مصنف کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ ساتوں اقلیمیں عرض میں مساوی اور طول میں مختلف ہیں۔ پہلی دوسری سے اور دوسری تیسری سے بڑی ہے۔ یہاں تک کہ ساتویں اقلیم سب سے چھوٹی ہے۔ کیونکہ پانی علیحدہ ہو جانے سے جو دائرہ زمین پر پیدا ہوتا ہے۔ اس کی صورت و وضع اسی امر کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ ساتویں اقلیم سب سے چھوٹی ہو۔ ان ساتوں اقلیموں میں سے ہر ایک اقلیم اہلِ جغرافیہ کے نزدیک فرضی خطوط کی صورت میں ترتیب وار مغرب سے مشرق تک دس مساوی حصوں میں منقسم ہے۔ اور ہر حصہ کے اور اس کے عمارت و آبادی کے حالات جداگانہ ہیں۔

بحرِ روم کا تعارف

اہلِ جغرافیہ بیان کرتے ہیں کہ بحرِ محیط کی مغربی سمت سے چوتھی اقلیم میں بحیرۂ روم نکلتا ہے جو طنجہ و طریف کے درمیان بارہ میل چوڑا اور خلیج کی صورت پر ہے اور زقاق کہلاتا ہے۔ اس کے بعد یہ سمندر مشرق کو بڑھتا اور پھیلتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کا عرض چھ سو میل ہو جاتا ہے۔ اور ۱۲۶۰ فرسنگ اپنے مخرج سے طے کرنے کے بعد چوتھی اقلیم کے چوتھے حصہ پر ختم ہوتا ہے۔ جہاں اس پر ساحلِ شام واقع ہے۔ اس سمندر کی جنوبی سمت میں سواحلِ مغرب ہیں۔ جن میں سے پہلا ساحل خلیج زقاق کے قریب ہی طنجہ ہے پھر ساحلِ افریقہ اس کے بعد برقہ جو اسکندریہ تک پھیلا ہوا ہے اور اس سمندر کے شمال کی طرف خلیج کے کنارہ پر ہے۔ ساحلِ قسطنطنیہ اور پھر بنادقہ ہے۔ اس کے بعد روم، فرنگستانِ اندلس کے سواحل، میں اندلس کا ساحل طریف تک چلا گیا ہے۔ جو خلیج زقاق کے نزدیک طنجہ کے سامنے کی طرف واقع ہے۔ اسی بحرِ روم کو بحرِ شام بھی کہتے ہیں۔ اس سمندر میں بہت سے اور بڑے بڑے آباد جزیرے ہیں۔ مثلاً اقریطش، قبرص، صقلیہ، (سسلی) میورقہ، سردانیہ۔ دانیہ۔

خلیج قسطنطنیہ

بحرِ محیط کی شمالی جانب سے دو سمندر، دو خلیجوں کے ساتھ اور نکلتے ہیں جن میں سے ایک خلیج قسطنطنیہ کے مقابل اور ایک ٹھیر کر تاب عرض کے ساتھ شروع ہوتی ہے۔ اور آگے بڑھ کر قسطنطنیہ سے جا ملتی ہے۔ یہاں سے اس کا عرض چار میل ہو جاتا ہے۔ اور اپنے بہاؤ پر ساٹھ میل تک بہتی ہے اور خلیج قسطنطنیہ کہلاتی ہے پھر اس کے دہانہ عرض میں سے ایک شاخ چھ میل کی اور نکلتی ہے۔ اور بحرِ بنطش کو بڑھاتی ہے۔ جو یہاں سے مشرق کی طرف مڑ گیا ہے۔ اور یقلید [1] کی زمین میں گذرتا ہوا ایک ہزار تین میل طے کرنے کے بعد بلادِ خزر [2] پر ختم ہو جاتا ہے۔ بحرِ بنطش کی دونوں طرف رومی، ترکی، برجانی و روسی قومیں آباد ہیں۔ دوسرا سمندر جو بحرِ روم کی دوسری خلیج سے نکلتا ہے۔ بحرِ بنادق ہے۔ اس کا مخرج روم کے شمال کی طرف ہے جب یہ خلیج اپنی سمت کو بڑھتی ہوئی کوہستانی سلسلہ کی طرف پہنچتی ہے تو مغرب کو مڑ کر زمین بنادقہ کی طرف آ جاتی ہے اور ایک ہزار ایک سو میل مسافت اپنے مخرج سے طے کر کے انکلایہ پر ختم ہو جاتی ہے۔ اور خلیج بنادقہ کہلاتی ہے۔ اس کے کناروں پر بنادقہ اور رومی وغیرہ قومیں رہتی ہیں۔

بحرِ ہند

بحرِ محیط کے مشرق سے بھی ۱۳ درجہ خطِ استوا سے شمال کی طرف ایک بڑا سمندر اور نکلتا ہے جو کسی قدر جنوب رو پر چل کر اقلیم اوّل میں پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے۔ اور پھر اُسی اقلیم میں مغرب کی طرف بڑھتا ہے۔ اور اقلیم اوّل کے پانچویں حصہ میں اپنے مخرج سے چار ہزار پانچ سو فرسخ پر حبش و زنگ و باب المندب کے قریب ختم ہوتا ہے اور بحرِ چین اور بحرِ ہند کہلاتا ہے۔ اس کے جنوب کی طرف زنگ و بربر کا ملک ہے جن کا ذکر امراؤالقیس نیا پنی شاعری میں کیا ہے۔ لیکن یہ وہ بربری نہیں ہیں جو مغرب میں آباد ہیں۔ بربر کے بعد مقدشو سفالہ داق داق (میکاڈاکسا) کی زمین ہے۔ اور ان

1۔ (ہرکلی ایشائے کوچک کا ایک مشہور شہر۔ بحرِ اسود، ایڈریاٹک، وینیشیا)

2۔ (ترکستان کا ایک صوبہ۔ خلیج وینس)

سے آگے خلا و ویرانہ پڑا ہے۔ اس سمندر کی شمال کی طرف اس کے ابتدا سے قریب ہی چین کا ملک ہے۔ پھر ہندوستان وسندھ اور احقاف کے سواحل یمن وز بید وغیرہ یکے بعد دیگرے واقع ہیں اور منتہائے بحر پر زنگ وحبش کا ملک ہے۔

بحرِ قلزم

کہتے ہیں کہ بحر حبش سے جس کو بحرِ ہند بھی کہتے ہیں دو سمندر اور نکلتے ہیں۔ ایک کا سرا باب المندب کے قریب سے شروع ہوتا ہے یہ پہلے تنگ تنگ ہے اور پھر بڑے سمندر کی صورت پکڑتا ہوا شمال کی طرف کچھ کچھ مغرب کو جھکتا ہوا بڑھا چلا جاتا ہے۔ اور ایک ہزار چار سو میل طے کر لینے کے بعد دوسری اقلیم کے پانچویں حصہ میں شہرِ قلزم کے پاس ختم ہو گیا ہے۔ اور بحرِ قلزم و بحرِ سویز کے نام سے مشہور ہے۔ یہاں سے قسطاط مصر تک تین منزل کا فاصلہ ہے۔ اس سمندر کی مشرقی سمت میں ساحل صید، عیذاب، سواکن، زیلع ہیں اور حبش اس کے مخرج ومنبع پر ہے۔ اس سمندر کا انتہائی کنارہ شہرِ قلزم کے نزدیک بحرِ روم کے اس حصہ کے مقابل ہے جو عریش کے آس پاس ہے۔ ان دونوں سمندروں کے درمیان سات منزلوں کا فاصلہ ہے۔ سلاطینِ اسلام اور ان سے پہلے بادشاہ برابر کوشش کرتے رہے کہ اس درمیانی زمین کو کھود کر دونوں سمندروں کو ملا دیں لیکن یہ ارادہ پورا نہ ہو سکا۔

بحرِ فارس

دوسرا سمندر جو بحرِ ہند سے نکلتا اور خلیجِ اخضر کہلاتا ہے سندھ اور احقافِ یمن کے درمیان سے نکلتا ہے اور شمال کی طرف مائل بمغرب چار سو چالیس فرسنگ طے کرنے کے بعد اقلیمِ دوم کے حصہ ششم میں اُبلّہ پر جو بصرہ کا ایک ساحل ہے پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے اور بحرِ فارس کہلاتا ہے۔ اس کے مشرق میں سندھ، مکران، کرمان، فارس، ترتیباً یکے بعد دیگرے واقع ہیں۔ اور سب سے آخر میں اُبلّہ اور مغرب کی طرف سواحلِ بحرین، یمامہ، عمان، شارجہ [1] ہیں۔ اور احقاف اس کے مخرج کے بالکل قریب ہے اور بحرِ فارس وبحرِ قلزم کے درمیان جزیرہ عرب ہے جو سمندروں کے درمیان خشکی کا ایک حصہ آ گیا ہے کیونکہ جنوب کی طرف سے اس کو بحر ہند اور مغرب کی طرف سے بحرِ قلزم اور مشرق کی طرف سے بحرِ فارس محیط ہے یہ جزیرہ شام وبصرہ کے درمیان کہ "ان کا باہمی فاصلہ ایک ہزار پانچ سو میل ہے" عراق تک چلا گیا ہے۔ اسی جگہ کوفہ، قادسیہ، بغداد، ایوانِ کسریٰ، حیرہ واقع ہیں۔ اور بحرِ فارس کی دوسری طرف ترک وخزر عجمی قومیں رہتی ہیں۔ اور جزیرۂ عرب میں مغرب کی طرف حجاز ہے۔ اور مشرق کی طرف یمامہ وبحرین وعمان اور جنوب میں ملک ہے اور اس کے ساحل بحر ہند پر واقع ہیں۔

بحرِ طبرستان

مذکورہ بالا سمندروں کے علاوہ ایک سمندر اور بھی ہے جو ان سب سے الگ شمال کی طرف دیلم کی ریاست میں ہے۔ جس کو بحر جرجان اور بحر طبرستان کہتے ہیں۔ یہ سمندر ایک ہزار میل لمبا اور سات سو میل چوڑا ہے اس کے مغرب میں آذر بائیجان اور دیلم ہے۔ اور مشرق میں ترک وخوارزم ہے اور جنوب میں طبرستان اور شمال میں خزر ولان [2] واقع ہیں۔ پس یہی وہ مشہور سمندر ہیں جن کو علمائے جغرافیہ نے بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ کرۂ ارض میں بہت سے دریا ہیں۔ ان میں سے بڑے چار ہیں۔ نیل، فرات، دجلہ، جیحون۔

دریائے نیل

نیل ایک بڑے پہاڑ سے نکلتا ہے جو خطِ استوا کے پیچھے ۱۶ درجہ عرض البلد پر اقلیم اوّل کے چوتھے حصے میں واقع اور جبل القمر کے نام سے

1-(جو عمان وعدن کے درمیان واقع ہے، کے کنارے کنارے کے ریگستان)

2-(ترکستان کا ایک حصہ جو سوویت روس سے ملا ہوا ہے)

مشہور ہے۔اور دنیا کے سب پہاڑوں سے اونچا ہے۔ابتداءً اس پہاڑ سے بہت سے چشمے نکلتے ہیں۔اور وہ جھیلوں میں جمع ہوتے ہیں اور ان دونوں جھیلوں کا پانی ایک تیسری جھیل میں پہنچتا ہے پھر اس جھیل سے دو دریا نکلتے ہیں ایک شمال کی طرف جاتا ہے اور نوبہ سے گذرتا ہوا مصر میں پہنچتا ہے اور وہاں سے آگے بڑھ کر کئی شاخوں میں جو ایک دوسرے سے قریب ہیں تقسیم ہو جاتا ہے۔ان میں سے ہر شاخ کو خلیج کہتے ہیں۔یہ سب شاخیں بحیرہ روم میں گرتی ہیں یہی دریا جب اسکندریہ کے پاس پہنچتا ہے تو اس کو نیلِ مصر کہتے ہیں۔اس کے مشرق میں صعید واقع ہے اور مغرب میں واحات۔ دوسرا دریا جو اس بحیرہ سے نکلتا ہے مغرب کو بہتا ہے اور اسی سمت میں بہتا ہوا بحراوقیانوس جا گرتا ہے۔اس کو نیلِ سوڈان کہتے ہیں اور تمام سوڈانی قومیں اس کے گردو نواح میں آباد ہیں۔

دریائے فرات

فرات، آرمینیہ سے نکلتا ہے جو اقلیم پنجم کے حصہ ششم میں واقع ہے۔یہ دریا جنوب کی طرف روم اور ملیطہ سے بلنج کی طرف بہتا ہوا رقہ، کوفہ میں سے گذر کر بصرہ اور واسط کے درمیانی سنگلاخ میں پہنچتا ہے اور یہیں بحرِ حبش میں جا گرتا ہے۔راستہ میں بہت سی ندیاں اور بھی اس میں شامل ہوتی ہیں۔اور اس میں سے بھی بعض نکلتی ہیں جو دجلہ میں گرتی ہیں۔

دریائے دجلہ

دجلہ، یہ بھی آرمینیہ کے ایک چشمے سے نکلتا ہے جو خلاط میں ہے۔اور جنوب کی طرف موصل آذربائیجان بغداد میں بہتا ہوا جب واسط میں پہنچتا ہے تو کئی شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔اور سب شاخیں بحرۂ بصرہ میں گرتی ہیں اور اس کو خلیج فارس سے ملا دیتی ہیں۔جو مشرق کی طرف فرات کے داہنے ہاتھ کو واقع ہے اور دجلہ میں اور بھی بہت سے بڑے بڑے دریا ہر طرف سے آکر گرتے ہیں۔اور دجلہ کے ابتدا اور فرات کے درمیان شام و آذربائیجان کے سامنے جزیرہ موصل ہے یعنی اگر فرات کے ساحل سے دیکھیں تو شام کے مقابل ہے۔

دریائے جیحون

دجلہ کے ساحل سے آذربائیجان کے سامنے جیحون، بلخ کے چشموں سے نکلتا ہے۔جو اقلیم سوم کے حصہ ششم میں واقع ہے۔اس میں اور بھی بڑی بڑی ندیاں آکر شامل ہوتی ہیں۔یہ ان سب کو ساتھ لے کر جنوب سے شمال کی طرف بہتا ہے اور خراسان میں ہوتا ہوا خوارزم میں جا نکلتا ہے جو اقلیم پنجم کے حصہ ہشتم میں ہے اور پھر بحیرہ جرجان میں گر جاتا ہے جو شہر جرجان سے نیچے کی طرف ایک مہینہ کی مسافت پر ہے۔جیحون میں فرغانہ و شاش (چاچ) کی ندیاں بھی آکر شامل ہوتی ہیں جو ترکستان سے آتی ہیں۔اس دریا کے مغرب میں خراسان و خوارزم ہیں۔اور مشرق میں بخارا، ترمذ، سمرقند اور یہاں سے اس کے پیچھے تک ترک، فرغانہ، خزلجیہ اور دیگر عجمی قومیں رہتی ہیں۔یہ تمام حالات بطلیموس نے اپنے جغرافیہ میں اور علامہ شریف نے اپنی کتاب لاجرس میں لکھے ہیں۔اور دنیا میں جس قدر پہاڑ، سمندر، وادیاں ہیں۔ان کے نقشے بھی دیے ہیں۔اور بہت سی باتیں ایسی لکھی جن کے لکھنے کی ہمیں چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان کا بیان بہت طویل ہے۔اور یہ کہ ہمارا مقصود محض مغرب کا جغرافیہ ہے جو بربریوں کا وطن ہے۔یا مشرق کی وہ زمین پیش نظر ہے جہاں عرب رہتے سہتے ہیں۔

مقدمے کی تکمیل

کرۂ ارض کے ربعِ شمالی کے ربع جنوبی سے زیادہ آباد ہونے کے اسباب

مختلف اقلیموں کی آبادی

ہم دیکھتے ہیں اور علمِ جغرافیہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ پہلی اور دوسری اقلیم نسبتاً ان اقلیموں سے کم آباد ہیں جو ان کے بعد واقع ہیں اور ان دونوں اقلیموں میں جو کچھ عمارتیں و آبادی پائی جاتی ہیں ان میں بہت سے ویرانے، جنگل، ریگستان، بحر ہند (جو ان دونوں سے مشرق کی طرف ہے) بیچ بیچ میں پڑ گئے ہیں۔ اور ان کی مردم شماری بھی زیادہ نہیں ہے۔ اور شہر بھی بہت کم پائے جاتے ہیں لیکن چوتھی اور تیسری اقلیمیں ان کے بالکل خلاف ہیں۔ ان میں جنگل اور ریگستان کم ہیں یا بالکل ہی نہیں اور آدمی بہتات سے ہیں اور شہر و قصبات بھی بے انتہا آباد ہیں۔ اور تیسری اقلیم سے لیکر چھٹی تک آبادی برابر ملی ہوئی چلی گئی ہے۔ اور جنوب میں کوئی بھی آبادی نہیں۔ تمام نصف کرہ جنوبی خالی پڑا ہے۔ اس کا سبب اکثر اہلِ علم نے یہ بیان کیا ہے کہ چونکہ ان مقامات پر گرمی زیادہ ہوتی ہے۔ اور آفتاب خطِ استوا سے بہت ہی کم ہٹتا ہے۔ اس لیے یہ تمام مقامات غیر آباد ہیں اور ویرانہ و ریگستان سے بھرے ہوئے ہیں۔ اب ہم اس امر کی حقیقت کو بدلیل و برہان بیان کریں گے۔ جس سے معلوم ہو جائے گا کہ کیا وجہ ہے کہ تیسری اور چوتھی اقلیم سے لے کر شمال کی طرف ساتویں اقلیم تک زمین زیادہ آباد و معمور ہے۔

(جاننا چاہیے) کہ اگر جنوبی و شمالی قطبین[1] فلک[2] دونوں افق پر ہوں۔ تو ایک فرضی دائرہ عظیم فلک کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اور یہاں تمام دائروں سے بڑا ہوتا ہے۔ جو مشرق سے مغرب کو کھینچے جا سکتے ہیں۔ یہی دائرہ معدل النہار[3] کہلاتا ہے اور علم ہیئت میں مقرر اور ثابت ہے کہ فلکِ اعلیٰ[4] مشرق سے مغرب کی طرف اپنے محور پر روزانہ حرکت کرتا ہے۔ اور اس کے جوف میں تمام افلاک اس کے ساتھ چار و ناچار حرکت کرتے ہیں۔

1- (قطبین) جب کرہ حرکت کرتا ہے تو اس کی دونوں جانب میں بہ غایت بعد دو نقطہ متقابلہ ایسے ہوتے ہیں کہ کرہ کا پورا دورہ ہو جانے پر بھی مطلق حرکت نہیں کرتے۔ انہی دونوں کو کرہ کے دو قطب کہتے ہیں۔ اور انہی پر کرہ کی گردش ہوتی ہے۔

2- فلک اس جسم کو کہتے ہیں۔ کہ دو گول سطح اس کو محیط ہوں اور دونوں سطحوں کا مرکز ایک ہو۔ جن میں سے ایک محدب (ابھری ہوئی) اور دوسری مقعر (گہری) ہوتی ہے اور کبھی گولائی کی وجہ سے دائروں پر ہی فلک کا اطلاق ہوتا ہے ۱۲۔

3- قطبین کے سوا کرۂ متحرک پر جو نقطہ فرض کیا جائے وہ کرہ کے ایک دور پر ایک دائرہ بنا دیتا ہے یا یوں کہو کہ جب وہ نقطہ کرہ کے ساتھ ساتھ حرکت کرتا ہوا پھر اپنی اصلی جگہ پر آتا ہے تو اس کی حرکت دوریہ سے پورا ایک دائرۂ موہوم بن جاتا ہے۔ کہ اس دائرہ کو اس نقطہ کا مدار کہتے ہیں۔ اس قسم کے جو دوائر کرے کی سطح پر پیدا ہوتے ہیں وہ کرہ کی سطح کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ اکثر ان میں سے ایک حصہ بڑا ہوتا ہے۔ اور دوسرا چھوٹا۔ لیکن ایک دائرہ جو کہ دونوں قطب سے ٹھیک بیچ میں ہوتا ہے۔ وہ کرہ کی سطح کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرتا ہے اسی مدار کو کرۂ منطقہ کہتے ہیں۔ اور جو دائرہ کہ کرہ کے دو برابر ٹکڑے کرتا اس کو دائرۂ عظیم اور دو نقطے کہ اس کرہ میں بجائے قطب کے ہوتے ہیں۔ ان کو قطبین دائرہ پس چونکہ فلک الافلاک بحرکت اولیٰ متحرک۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس میں بھی منطقہ ہو اور دو قطب۔ اسی منطقہ کو معدل النہار کہتے ہیں۔ اور اس کے قطبین کو قطبین عالم۔ جن میں سے ایک شمال کی طرف بنات النعش کے نزدیک اور دوسرا جنوب میں سہیل کے پاس ہے۔ گویا معدل النہار سے فلک الافلاک کے دو بڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں ایک شمالی دوسرا جنوبی ۱۲۔

4- فلک الافلاک تمام افلاک پر مشتمل ہے اور دن رات میں اپنے محور پر پورا ایک چکر لگا جاتا ہے اس حرکت سے ہمیں نجوم (ثوابت و سیار) طلوع و غروب ہوتے نظر آتے ہیں لیکن جہاں یہ حرکت نہیں ہے۔ وہاں طلوع و غروب بھی نہیں جیسے قطبین پر کہ بعض نجوم کو طلوع دائمی اور بعض کو غروب دائمی ہے۔ جو نظر سے محسوس ہوتی ہے۔

سیاروں کی حرکت

یہ بھی مسلم ہے کہ بعض سیارے اپنے اپنے فلک [1] میں اس حرکت کے خلاف یعنی مغرب سے مشرق کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ اور ان کے مقام و منازل۔ ان کی تیز روی اور آہستہ روی کی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور ان تمام کواکب کے مدار فلک اعلیٰ کے اس دائرۂ عظیمہ سے متوازی ہوتے ہیں۔ جو فلکِ اعلیٰ کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اور ۱۲ برجوں میں منقسم ہونے کی وجہ سے دائرۃ البروج [2] کہلاتا ہے اور دائرہ معدل النہار سے اپنے دو نقاط متقابلہ برج الحمل۔ برج المیز ان پر متقاطع ہوتا ہے۔ اس تقاطع کی وجہ سے دائرہ معدل النہار اُس کے دو برابر حصہ کر دیتا ہے۔ جن میں سے ایک معدل النہار سے شمال کی طرف مائل ہے۔ "یعنی وہ حصہ کہ ابتدائے بُرج حمل سے آخر سنبلہ تک ہے۔ اور ایک حصہ جنوب کی طرف (جو اول میزان سے آخر حوت تک ہے [3])۔

خطِ استوا

جب قطبین روئے زمین میں افق پر ہوں یعنی ہم ایسے مقام پر کھڑے ہوں کہ شمالی اور جنوبی قطب صاف اور برابر افق پر نظر آتے ہوں تو اس حالت میں زمین پر ایک خط دائرۂ معدل النہار کا مقابل و مجازی ہوگا جو مغرب سے مشرق کی طرف کو گزرتا ہے اور خطِ استوا [4] کہلاتا ہے۔ "گویا دائرہ معدل النہار اگر سطحِ زمین پر اُتر آئے تو وہی خطِ اُستوا ہے۔" یہ خط از روئے اہلِ علمِ جغرافیہ اقلیمِ اول کے ابتدا میں واقع ہوا ہے۔ اور تمام انسانی آبادی اور عمارت اس خط سے شمال کی طرف واقع ہوئی ہے۔ اور اس آباد زمین میں جس قدر ہم شمال کی طرف بڑھتے جائیں۔ قطب شمالی تدریجاً بلند ہونے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم ایسے مقام میں پہنچ جائیں کہ وہاں قطب کا ارتفاع ۶۴ درجہ ہو تو اسی جگہ عمارت و آبادی بھی ختم ہو جائے گی۔ اور یہی مقام ساتویں اقلیم کا آخری حصہ ہوگا۔

۶۴ سے ۹۰ درجے تک کی کیفیت

اگر ہم اب بھی شمال کی طرف اسی طرح بڑھتے چلے جائیں یہاں تک کہ قطب ۹۰ درجہ افق سے ہو جائے۔ "اور ۹۰ درجہ میں ہی افق و دائرہ معدل النہار کے درمیان ہوتے ہیں تو اس حالت میں قطب سمت الراس (ہمارے سر پر) آجائے گا۔ اور دائرہ معدل النہار جو پہلے ہمارے سر پر تھا افق پر جا رہے گا۔ اور چھ بُرج شمالی افق کے اوپر ہوں گے۔ اور چھ جنوبی افق کے نیچے اور عمارت و آبادی ۶۴ درجہ سے ۹۰ درجہ تک ممتنع اور ناممکن اور محال ہے کیوں کہ اس حالت میں گرمی و سردی کے درمیان مدتِ دراز کا فاصلہ ہو جاتا ہے۔" اور وہ دونوں مل کر امتزاجِ طبیعہ جو باعثِ حیات ہے نہیں پیدا کرتیں۔ اس لیے سلسلہ حیات بھی منقطع ہو جاتا ہے۔ اور جب آفتاب راس حمل اور راس میزان میں پہنچ کر خطِ استوا کے رہنے والے کے سر پر آجاتا ہے۔ تو پھر راس سرطان و جدی پر پہنچنے تک سمت الراس سے منحرف ہوتا اور لٹکتا جاتا ہے۔ اور یہ انحراف زیادہ سے زیادہ ۲۴ [5] درجہ کا ہوتا

---

(1) یعنی قمر فلکِ اول میں، عطارد دوسرے میں، زہرہ، تیسرے میں شمس، چوتھے میں مریخ، پانچویں میں مشتری، چھٹے میں زحل، ساتویں میں ثوابت، آٹھویں میں (جس) کو فلک البروج کہتے ہیں حرکت کرتے ہیں۔ یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ ثوابت حرکت ہی نہیں کرتے۔ وہ حرکت کرتے ہیں۔ لیکن ان کی حرکت نہایت ست ہے۔ از روئے تحقیق رصدی سو یا ساٹھ برس میں ان کی حرکت ایک درجہ ہوتی ہے۔ اسی ست رفتار ہونے کی وجہ سے یا اس لیے کہ ان کی حرکت فلک الافلاک کی گردش سے محسوس نہیں ہوتی ہے۔ ان کو ثوابت کہتے ہیں ۱۲۔ (2) دائرۃ البروج فلکِ ثوابت کے منطقہ کو کہتے ہیں۔ اس افلاک یا منطقہ کی حرکت نہایت ست ہے۔ اسی لیے قدیم علما کو معلوم تک نہیں ہوئے۔ لیکن تحقیق مزید سے متاخرین نے دریافت کیا کہ اس کا چکر ۳۶ ہزار برس اور بعض کے بقول ۲۴ ہزار سال میں پورا ہوتا ہے۔ اسی حرکت کو حرکتِ ثوابت بھی کہتے ہیں۔ اور اس فلک کو فلک البروج بھی۔ فلک البروج کے قطبین عالم کے علاوہ ہیں۔ اور مرکز وہی مرکزِ عالم ہے اس لیے ضرور ہے کہ دائرۃ البروج دائرہ معدل النہار سے متقاطع ہو ۱۲۔

3-

برج شمال						برج جنوب					
حمل	ثور	جوزا	سرطان	اسد	سنبلہ	میزان	عقرب	قوس	جدی	دلو	حوت
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲

4- گویا خطِ استوا زمین کے دو برابر ٹکڑے کر دیتا ہے ایک شمالی دوسرا جنوبی جیسے کہ معدل فلک الافلاک کے ۱۲۔

5- جو دائرہ کہ فلک کو دو مساوی حصوں میں اس طرح تقسیم کرے کہ نصف زمین کے اوپر ہو۔ اور نصف پوشیدہ۔ تو اس دائرہ کو دائرہ افق کہتے ہیں۔ جو تھوڑے فاصلہ پر سے بھی مختلف ہوتا رہتا ہے۔ اس کے دو قطبوں میں ایک کو جو ٹھیک سر کے اوپر ہوتا ہے، سمت قدم ۱۲۔

ہے۔اور جب قطب شمالی افق سے بلند ہوتا ہے۔تو دائرہ معدل النہار بھی قطب کے ارتفاع کے برابر سمت الراس سے مائل بجنوب ہو جاتا ہے۔اور قطب جنوبی اسی قدر پست۔" یہی وہی خط جو اس ارتفاع اور میلان سے پیدا ہوتا ہے۔اہل نجوم کے نزدیک عرض البلد کہلاتا ہے۔اور جب دائرہ معدل النہار سمت الراس سے جنوب کی طرف لٹکتا ہے۔تو بروج شمالیہ آہستہ آہستہ تا بسرطان اس کے (معدل النہار) کے جھکاؤ کے برابر درجہ بدرجہ (بعض تحقیقات میں ۲۳ درجے مانا گیا ہے) بلند ہوتے جاتے ہیں۔اسی طرح بروج جنوبیہ تا بہ برج جدی افق سے نیچے چلے جاتے ہیں۔ کیونکہ دائرۃ البروج افق خط استواء میں دونوں طرف مڑا ہوا ہے۔اسی طرح افقِ شمالی (قطب شمالی) بلند ہوتی ہے۔یہاں تک کہ سرطان میں سر کے اوپر پہنچ جاتا ہے۔جو شمالی برجوں میں سے بعید تر برج ہے اور سرطان انہیں مقامات میں سمت الراس پر آتا ہے جو ۲۴ درجہ کے عرض بلد پر حجاز (وہ مقامات جو اسی عرض بلد پر واقع ہیں) وغیرہ میں واقع ہیں اور یہی وہ میلان ہے کہ جب راس سرطان افق خط استوا میں معدل النہار سے مائل بجنوب ہوتا ہے۔تو قطب شمالی کے ارتفاع کے ساتھ ساتھ برابر مرتفع ہوتا رہتا ہے۔یہاں تک کہ عین سر پر آجائے۔" یا یوں کہو کہ آفتاب اس برج میں پہنچ کر سمت الراس پر آتا ہے۔اور جب قطب شمالی ان ۲۴ درجوں سے زیادہ بلند ہوتا ہے تو آفتاب سمت الراس سے نیچے اُترنے لگتا ہے۔اور برابر اترتا چلا جاتا ہے۔یہاں تک کہ قطب کا ارتفاع ۶۴ درجے ہو جائے۔اس حالت میں آفتاب بھی ۶۴ درجے سمت الراس سے نیچے چلا جاتا ہے۔اور قطب جنوبی اسی قدر پست ہو جاتا ہے۔اور تکوین بھی اس درجہ پر پہنچ کر برف و برودت کی زیادتی اور مدت تک گرمی سے امتزاج و اختلاط نہ پانے کی وجہ سے منقطع ہو جاتی ہے اور چونکہ آفتاب کی شعاعیں سمت الراس پر یا اس کے قریب ہونے کی حالت میں زمین پر زاویہ قائمہ بناتی ہوئی واقع ہوتی ہیں۔اور جب سمت الراس سے ہٹ جاتا ہے۔تو کبھی زاویہ ۹۰ درجے سے بڑا زاویہ اور کبھی زاویہ ۹۰ سے چھوٹا زاویہ بناتی ہیں۔اور جب شعاعوں کا زاویہ قائمہ ہوتا ہے۔تو شعاعیں قوی اور روشن تر ہوتی ہیں۔اور منفرجہ حادہ میں اس کے خلاف شعاعیں منتشر ہو جاتی ہیں۔اس کے لیے جب آفتاب سمت الراس پر یا اس کے آس پاس ہوتا ہے تو باقی حالتوں سے نسبتاً گرمی زیادہ ہوتی ہے۔کیوں کہ آفتاب کی کرنیں اور اس کی روشنی ہی گرمی سردی کا سبب ہے۔

جو ملک کہ خط استوا پر واقع ہیں ان میں آفتاب ایک سال میں دو مرتبہ سمت الراس پر آتا ہے۔اور جب مائل ہوتا ہے تب بھی کچھ زیادہ دور نہیں جاتا۔اس لیے سرطان و جدی میں آفتاب کے پہنچنے سے ابھی گرمی معتدل نہیں ہونے پاتی اور پھر سمت الراس پر آجاتا ہے۔اور شعاعیں اس افق پر زاویہ بناتی ہوئی مسلط ہو جاتی ہیں اور ہمیشہ یا زیادہ دیر تک یہی حالت رہتی ہے۔اس لیے ان مقامات میں ہوا گرم رہتی ہے۔اور گرمی بڑھ جاتی ہے۔اسی طرح آفتاب سال بھر میں دو مرتبہ ان مقامات کے محاذ میں پہنچا رہتا ہے جو ۲۴ درجہ کے عرض البلد تک واقع ہیں۔جیسی کہ خط استوا پر اور حرارت کی زیادتی ہوا میں خشکی پیدا کرتی ہیں۔جو مانع حیات ہے کیوں کہ جب حرارت زیادہ ہوتی ہے تو پانی اور رطوبتیں خشک ہو جاتی ہیں پس معدنیات و نباتات و حیوانات میں سلسلۂ حیات بند ہو جاتا ہے۔اس لیے کہ حیات کے لیے رطوبت کا ہونا ضرور ہے اور جب ۲۵ درجہ کی عرض البلد پر پہنچ کر راس سرطان بھی سمت الراس سے لٹک جاتا ہے تو آفتاب بھی کبھی سمت الراس پر نہیں آتا۔اور حرارت اعتدال پر یا اس کے قریب ہو آتی ہے۔اور تکوین شروع ہو جاتی ہے۔اور تدریجاً عرض البلد کے زیادہ ہونے کے ساتھ ساتھ بڑھتی اور زیادہ ہوتی جاتی ہے۔یہاں تک کہ قلت ضیا اور شعاعوں کے زاویۂ منفرجہ بنانے سے سردی بہت بڑھ جاتی ہے۔اس حالت میں حیات بھی نقصان پذیر ہوتی ہے اور اس میں خرابی واقع ہوتی ہے۔کیونکہ فساد تکوینات سردی کی نسبت گرمی کی حرارت سے زیادہ ہوتا ہے۔کیونکہ سردی بھی انجماد پیدا کر کے تجویف و یبوست پیدا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقلیم اول و دوم میں عمارت و آبادی کم ہے۔اور تیسری، چوتھی، پانچویں میں متوسط۔کیونکہ کمی ضیا کی وجہ سے ان خطوں میں حرارت معتدل ہو جاتی ہے۔اور چھٹی اور ساتویں اقلیمیں بڑی کثرت سے آباد ہیں۔

کیوں کہ عام سردی تجویف نہیں پیدا کر سکتی۔مگر اس وقت کہ افراط انجماد سے مادہ کو خشکی لاحق و عارض ہو جائے۔جیسا کہ ساتویں اقلیم کے آگے قطب شمالی کے نزدیک کا حال ہے۔اسی لیے ربع شمالی میں عمارت و آبادی کثرت و زیادتی کے ساتھ ہے اور چونکہ حرارت بہت جلد جلد مادہ میں خشکی پیدا کرتی ہے۔اور بہت قوی مفسد حیات ہے اس لیے حکما خط استوا اور ماورا خط استوا (جانب جنوب) کے خلا کے قائل ہوئے ہیں۔لیکن ان کی رائے پر اعتراض ہوتا ہے کہ مشاہدہ اور اخبار متواترہ سے معلوم ہے کہ وہ زمین آباد ہے۔پھر یہ دلیل کیونکر تسلیم ہو سکتی ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا

ہے کہ ان کی مراد یہ نہیں ہے۔ کہ خطِ استوا پر بالکل آبادی ہو ہی نہیں سکتی بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ خطِ استوا پر افراطِ حرارت کی وجہ سے فسادِ حیات قوی اور زیادہ ہے۔ اور وہاں آبادی ممتنع ہے۔ یا نا ممکن۔ مگر بہت ہی کم جو نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور حقیقت میں بات یہی ہے کہ خطِ استوا اور اس کے اس طرف اگرچہ حسبِ روایات آبادی تو ہے لیکن ہے بہت ہی کم۔

ابن رشد کا خیال ہے کہ خطِ استوا معتدل ہے۔ اور جو زمین کہ خطِ استوا سے جنوب کی طرف واقع ہے۔ وہ شمالی حصہ کی طرح آباد ہے علامہ ابن رشید کا یہ قول مانعاتِ بود و باش کے لحاظ سے تو بے شک محال نہیں ہے۔ محال اس لیے ہے کہ خطِ استوا سے جنوب کا وہ حصہ زمین جواز ردئے قیاس قابلِ عمارت و آبادی ہو سکتا ہے، سب کا سب پانی میں ڈوبا ہوا ہے۔ اور جب حصۂ معتدل ہی پانی کی زیادتی سے قابلِ عمارت نہیں۔ تو باقی تو ضروری ناقابلِ آبادی ہے۔ کیوں کہ آبادی درجہ بدرجہ اور سلسلہ وار پائی جاتی ہے۔ اور تدریج شروع ہوتی ہے۔ وجود کی طرف سے'' یعنی پہلے پہلے خطِ استوا کے پاس آبادی ہے۔ مگر کم۔ پھر جس قدر شمال کو بڑھتے ہیں۔ آبادی بھی بڑھتی اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ نہ کہ سلسلۂ آبادی عدم وجود کی طرف سے ہے۔ کہ پہلے کچھ نہ ہو۔ اور پھر آبادی بڑھتی جائے۔ اگر ابن رشد کے قول کی درستی اور تاویل کے لیے مان لیا جائے کہ خطِ استوا پر آبادی نہیں ہے۔ کہ پہلے کچھ نہ ہو اور پھر آبادی بڑھتی جائے تو یہ خلاف واقع ہے کیونکہ اطلاعات اس کی تکذیب کرتی ہیں۔ اس قدر بیان کرنے کے بعد ہم جغرافیہ کا نقشہ دیتے ہیں۔ جیسا کہ کتاب راجرس کے مصنف نے دیا ہے۔ پھر اس کی تفصیل و توضیح کریں گے۔

مذکورۂ بالا جغرافیہ کی تفصیل

لیل و نہار کی تفصیل

جاننا چاہیے کہ حکما نے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کرۂ ارض (دنیا) کو شمال سے جنوب تک سات برابر حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ جن میں سے ہر ایک حصہ اقلیم کہلاتا ہے اور ہر ایک کا طول مغرب سے مشرق تک ہے۔ ان میں سے پہلی اقلیم مغرب سے مشرق تک خطِ استوا کے ساتھ جنوب کی طرف پھیلی ہوئی ہے۔ اور خطِ استوا کے اس طرف جنگل و ریگستان کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یا اگر روایت صحیح ہے تو محض ایسی آبادیاں اور عمارات ہیں جو آبادی کہے جانے کی مستحق نہیں ہیں۔ اور خطِ استوا کے دوسری طرف یعنی شمال میں دوسری اقلیم ہے یکے بعد دیگرے تیسری، چوتھی، پانچویں، چھٹی، ساتویں اقلیمیں ہیں۔ اور ساتویں اقلیم ہی شمال کی طرف عمارت و آبادی کا آخری کنارا ہے۔ اس کے بعد پھر بحرِ محیط تک ویرانے اور جنگلوں کے سوا کچھ نہیں ہے جیسے کہ جنوب کی طرف اقلیمِ اول کے بعد آبادی کا نام و نشان نہیں۔ لیکن خلائے شمال نسبتاً جنوب سے بہت کم ہے ان اقلیموں میں دائرہ معدل النہار سے آفتاب کے مائل ہونے اور قطبِ شمالی کے اپنے آفاق سے یکے بعد دیگرے مختلف عرض البلد پر بلند ہونے کی وجہ سے دن رات بھی مقابلتہً ایک دوسرے سے مختلف اور چھوٹے بڑے ہوتے ہیں۔ کیونکہ مذکورہ بالا صورت میں قوس لیل و نہار (شب و روز) مختلف فرق والے ہوتے ہیں۔ پہلی اقلیم کے حصہ میں سب سے بڑا دن ۱۳ گھنٹہ کا ہوتا ہے۔ اور رات بھی ۱۳ گھنٹہ کی ہوتی ہے۔ اور جب آفتاب خطِ سرطان پر پہنچتا ہے تو سب سے بڑا دن ۱۳ گھنٹہ کا ہوتا ہے۔ اور دوسری اقلیم کے آخری حصہ میں جو شمال کی طرف واقع ہوئی ہے۔ جب آفتاب سرطان میں داخل ہوتا ہے کہ یہی برج اس کا مقام موسم گرما ہے۔ تو دن ۲/۱ ۱۳ گھنٹہ کا ہوتا ہے۔ اور جب آفتاب خطِ جدی پر آتا ہے۔ جو مقام موسمِ سرما ہے۔ تو رات ۱۳ گھنٹہ کی ہوتی ہے اور جب رات بڑی ہوتی ہے۔ تو دن ۲/۱ ۱۰ گھنٹہ کا ہوتا ہے اور جب دن بڑا ہوتا ہے تو رات ۲/۱ ۱۰ گھنٹہ کی ہو جاتی ہے اور اس طرح پر ایک دن رات ۲۴ گھنٹے (جو فلک اعظم کے پورے چکر کا وقت ہے) پورے ہو جاتے ہیں۔ تیسری اقلیم میں بڑا دن ۱۴ گھنٹے کا ہوتا ہے۔ اور بڑی رات بھی ۱۴ گھنٹے اور چوتھی اقلیم کے آخر میں دونوں ۲/۱ ۱۴ گھنٹے کے۔ اور پانچویں میں پندرہ اور چھٹی میں ۲/۱ ۱۵ اور ساتویں میں ۱۶ گھنٹے کے ہوتے ہیں۔ اسی اقلیم پر عمارت و آبادی ختم ہو جاتی ہے۔ گویا ان اقلیموں میں سے ہر اقلیم میں جس قدر ہم شمال کو بڑھتے جائیں۔ سابقہ سے آدھ گھنٹہ دن اور رات بڑھتے جاتے ہیں۔ اور اقلیم کے ہر حصہ میں دن اور رات جنوب سے شمال کی طرف فاصلہ کی نسبت سے کچھ کچھ دقیقے (منٹ) زیادہ ہوتے ہیں۔

عرض البلد سے مراد

ان اقلیموں میں مختلف مقامات کا جب ہم عرض البلد بیان کرتے ہیں۔تو اس سے مراد وہ بُعد (فاصلہ) ہوتا ہے کہ اس مقام یا شہر کی ٹھیک سر کے اوپر اور معدل النہار (جو خط استوا کا سمت الراس ہے) کے درمیان واقع ہے اور اسی "بُعد" کے برابر قطب جنوبی اس شہر کے افق سے اس حالت میں نیچے جھکا ہوتا ہے۔اور قطب شمالی اسی قدر بلند و مرتفع اور یہ تینوں فاصلے باہم مساوی برابر ہوتے ہیں۔جو عرض البلد کہلاتے ہیں۔جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

تمام اقلیموں کی تقسیم

علمائے جغرافیہ نے ہر ایک خطے کو اس کے طول میں مغرب سے مشرق تک دس حصوں میں تقسیم کیا ہے۔اور ہر حصہ کا حال اسی طرح بیان کیا ہے۔کہ اس میں کون کون سے بڑے چھوٹے شہر دریا اور پہاڑ واقع ہیں۔اور اس کے مشہور راستوں میں باہم کس قدر فاصلہ ہے۔اب ہم بھی اس کا خلاصہ بیان کرتے ہیں اور ہر اقلیم کے مشہور شہر، دریا، سمندر لکھتے ہیں اور جو کچھ لکھیں گے۔شریف ادریسی حمودی کی کتاب نزہتہ المشتاق کے طریقہ پر لکھیں گے۔جو کہ علامہ مذکور نے چھٹی صدی کے وسط میں بادشاہِ سسلی۔راجر دابن راجرس کے لیے تالیف کی تھی۔جب کہ علامہ سسلی میں مقیم تھا اور سسلی کا جزیرہ حکومت مالٹا سے نکل چکا تھا۔اور اس تالیف کے وقت علامہ کے پاس بہت سا کتابی ذخیرہ مسعودی، ابن خرداذبہ، حوقلی، قدری ابن اسحٰق منجم۔بطلیموس وغیرہ کی تصانیف کا موجود تھا۔اب ہم اقلیم اول کا حال شروع کرتے ہیں۔ واللہ یعصمنا بفضلہ و منتہ۔

خِطہ اول

جزائر خالدات

اس کے مغرب میں جزائرِ خالدات ہیں۔جن سے بطلیموس نے طول البلد لیا ہے۔یہ جزائر وسطِ اقلیم میں نہیں ہیں۔بلکہ بحر محیط میں بہت سے جزیرے ہیں۔جن میں سے تین بڑے اور مشہور ہیں۔اور کہتے ہیں کہ وہ آباد و معمور پُر رونق ہیں اور یہ بھی ہم نے سنا ہے کہ انگریزوں کے جہازوں کا ایک بیڑا اسی صدی کے وسط میں وہاں پہنچا۔اور لڑ بھڑ کر ان کو مغلوب کیا اور بہت کچھ مال غنیمت حاصل کیا۔اور وہاں کے باشندوں کو قید کر کے اپنے ساتھ لایا۔اور ان میں سے اکثر کو افریقہ کے مغربی ساحل پر فروخت کیا۔اور یہ لوگ رفتہ رفتہ غلامی کی حالت میں سلطانِ وقت کی خدمت میں پہنچے اور جب عربی زبان سیکھ لی تو اپنے جزائر کا حال بیان کیا۔اور یہ بھی کہ ہم اپنے ملک میں سینگوں سے زمین زراعت کے لیے کھودتے تھے۔کیونکہ وہاں لوہا بالکل ناپید ہے۔اور ہمارے اہلِ وطن جو کھا کر گذارا کرتے ہیں۔اور بکریوں کے ریوڑ پالتے ہیں۔اور جب لڑائی ہوتی ہے تو پتھروں سے لڑتے ہیں۔اور پتھر بھی پیٹھ کی طرف پھینکتے ہیں۔اور جب آفتاب نکلتا ہے تو اس کو سجدہ کرتے ہیں۔یہ جزائر کسی دین و مذہب سے واقف و آگاہ نہیں ہیں۔اور نہ وہاں تک کسی نبی کی دعوت پہنچی ہے اور جو کوئی ان جزائر تک پہنچا ہے محض اتفاق اور راستہ گم ہو جانے کی حالت میں پہنچا ہے۔کیونکہ دریائی سفر ہوا کی مدد سے ہوتا ہے۔اور ہوا کے رخ کو پہچاننا اور اس بات سے واقف ہونا ضروری ہے کہ جہاز اگر اسی طرح سیدھا چلا گیا اور یہاں پہنچے گا اور جہازوں کا بیڑہ ہوا کے رُخ پر اُڑا چلا جاتا ہو۔اور ہوا کا رخ دفعتہً بدل جائے۔اور ہوا کے ساتھ ساتھ بیڑہ کہیں سے کہیں پہنچنے لگے تو ملاح جن پر دریائی سفر کا انحصار ہوتا ہے۔ہوا کے مقابل اپنے اصول و قواعد کے موافق باد بان کھول دیتے ہیں۔یہ لوگ (ملاح) سمندر کے راستوں سے واقف اور ان شہروں سے آگاہ ہوتے ہیں کہ سواحلِ بحر روم پر واقع ہیں اور ان کے ساتھ سفر میں ایک نقشہ بھی رہتا ہے۔جس میں تمام دریائی راستے اور سواحلِ بحر علی الترتیب لکھے ہوئے ہیں اور ہوا کی رفتار کے رُخ اور اس کے اختلاف کے موقع بھی جیسے کہ حقیقت میں ہیں، درج ہوتے ہیں۔اس نقشہ کو وہ لوگ کپاس (compass) کہتے ہیں۔اور دریا میں اسی کپاس (compass) کے بھروسہ سفر کرتے

ہیں۔ لیکن کھلے سمندر میں یہ سب باتیں جو اس میں سفر کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ بالکل ناپید ہیں۔ اس لیے جہاز بھی اس میں نہیں جاتے۔ کیونکہ اگر جہاز کھلے سمندر میں اس کے ساحل سے اس قدر بھی دُور نکل جائے کہ ساحل نگاہ سے اوجھل ہوجائے تو پھر اس کو مشکل سے اور بہت ہی کم رجوع اور واپسی کا راستہ ملتا ہے۔ اس کے علاوہ اس سمندر کے جو (فضائے آسمانی) اور سطح آب پر بخارات اس کثرت سے جمے رہتے ہیں جو جہاز و کشتی کو چلنے ہی نہیں دیتے۔ کیونکہ ان مقامات میں دُور ہونے کی وجہ سے آفتاب کی شعاعیں زمین سے منعکس ہوکر نہیں پہنچتی ہیں تا کہ بخارات کو تحلیل کریں۔ اس لیے اس سمندر میں راستہ ڈھونڈ نکالنا بھی دشوار ہوگیا ہے۔ اور مشکل ہے کہ وہاں کے حالات پر کوئی آگاہ اور واقف ہو۔

جزء اول میں آباد قومیں

اس اقلیم کے حصہ اول میں دریائے نیل کا بند ہے جو کوہ قمر سے نکلتا ہے اور بہتا ہوا یہاں پہنچ کر سمندر میں جزیرہ اولیک کے پاس گرتا اور نیلِ سوڈان کہلاتا ہے۔ اُسی دریائے نیل کے کنارے پر شہر سلا۔ تکرور۔ غانہ واقع ہیں جو اس زمانہ میں سوڈانیوں کی ایک قوم ''مالی'' کی زیر حکومت ہیں اور مغرب بعید کے تاجر اُن کی ولایت میں آتے جاتے ہیں۔ ان جزائر کے قریب ہی ان کی شمال کی طرف ''ملتونہ ملثمین'' خانہ بدوش قومیں رہتی اور آس پاس کے جنگل اور ریگستانوں میں گھومتی پھرتی ہیں اور دریائے نیل کے جنوب کی طرف سوڈانیوں کی قوم لملم آباد ہے یہ قوم کافر ہے یہ لوگ اپنے منہ اور کنپٹی پر گرم لوہے سے داغ لگاتے ہیں اور غانہ و تکرور والے آئے دن ان کو لوٹتے اور قید کرتے رہتے ہیں اور پھر تاجروں کے ہاتھ بیچ دیتے ہیں۔ اور تاجر اُن کو مغرب میں لاتے ہیں۔ یہ قوم تقریباً سب کی سب تکرور و غانہ کی غلام ہے۔

جنوبی حصے کی آبادی

اس کے بعد جنوب میں کوئی قابل الذکر آبادی نہیں ہے اگر کہیں کہیں آدمیوں کا کچھ پتہ لگتا ہے تو وہ بجائے اس کے کہ آدمی کہے جائیں محض حیوان کہے جانے کے زیادہ مستحق ہیں جنگلوں اور غاروں میں رہتے ہیں۔ اور گھاس پات پر گذران کرتے ہیں۔ اور بعض اوقات تو خود ایک دوسرے کو کھاتے جاتے ہیں۔ وہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو آدمیوں میں شمار کیا جائے۔ سوڈان میں غلہ اور میوہ توات تکدرارین درکلان وغیرہ صحرائے مغرب کی چھوٹی چھوٹی بستیوں سے جاتا ہے۔ غانہ میں جیسا کہ مشہور ہے علویوں کی جو بنی صالح کہلاتے ہیں حکومت و سلطنت تھی۔ ادریسی لکھتا ہے کہ صالح، عبداللہ ابن حسن ابن حسن کا بیٹا ہے۔ لیکن عبداللہ ابن حسن کی اولاد میں صالح کوئی نہیں ہوا۔ اب یہ حکومت اس قوم کے ہاتھ سے نکل کر سلطان مالی کے قبضہ میں آگئی ہے۔

تیسرے حصے کی آبادی

اس خطے کے تیسرے حصہ میں غانہ کے مشرق کی طرف ایک نہر کے کنارے پر جو بہیں کے پہاڑوں سے نکلتی ہے بلاد کوکو ہے۔ یہ نہر پہاڑوں سے نکل کر مغرب کی طرف بہتی ہے۔ اور اسی خطے کے دوسرے حصہ کی دلدل میں غائب ہوجاتی ہے۔ پہلے بادشاہ کوکو میں مستقل حکومت رکھتا تھا۔ لیکن سلطان مالی کا تسلط ہونے پر کوکو اور اس کی سلطنت کا خاتمہ ہوگیا اور اب فتنہ و فساد کی وجہ سے ویران و تباہ پڑا ہے تاریخ بربر لکھتے وقت ہم انشاءاللہ تعالےٰ اس لڑائی کا حال لکھیں گے۔ کوکو کے جنوب میں بلاد کانم ہے۔ اور اس کے بعد نیل کے شمالی کنارے پر دنفارہ ہے۔ اور دنفارہ و کانم کے مشرق میں زاغادا ہے۔ (زاغادا) اور تاجر جونوبہ کی سرزمین سے ملے ہوئے ہیں۔ نوبہ میں ہوکر نیلِ مصر گذرتا ہے۔ جو خط استوا کے قریب سے نکل کر بحر روم کی طرف بہتا ہے۔ یہ دریا جبل قمر سے آتا ہے جو خط استوا سے ۱۶ درجہ پر واقع ہے۔

جبل قمر

جبل قمر کی وجہ تسمیہ میں اختلاف ہے۔ بعض نے بفتح قاف و میم لکھا ہے اور زیادہ سفیدی و روشنی کی وجہ سے قمر (چاند) سے منسوب کیا ہے۔ اور

یاقوت نے کتاب مشترک میں اس کو پیشِ قاف اور سکونِ (قمر) میم ہندکی ایک قوم سے نسبت دی ہے۔ ابن سعید نے بھی یہی بیان کیا ہے اس پہاڑ سے پہلے دس چشمے نکلتے ہیں اور پانچ پانچ دو جھیلوں میں جمع ہوتے ہیں۔ جن کے درمیان چھ میل کا فاصلہ ہے پھر دونوں جھیلوں سے تین تین نہریں نکلتی ہیں۔ اور ایک جھیل میں جو پہاڑوں کے بیچ میں ہے جمع ہو جاتے ہیں اس جھیل کے نیچے ایک پہاڑ شمال کی طرف آ گیا ہے۔ جس کی وجہ سے پانی دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ غربی شاخ بلادِ سوڈان کی طرف مغرب ہی کو بہتی اور کھلے سمندر میں جا گرتی ہے۔ اور مشرقی شاخ شمال کی طرف بہتی ہوئی حبشہ ونوبہ اور ان کی درمیانی زمین میں پہنچ کر مصر کی بلند زمین پر کئی شاخوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ان میں سے تین شاخیں تو اسکندریہ۔ رشید و دصیاط کے پاس بحیرہ روم میں گر جاتی ہیں۔ اور ایک شاخ اس سے پہلے کہ اقلیم اول کے وسط میں سمندر تک پہنچے۔ ایک نمکین سمندر میں گرتی ہے۔ اس نیل کے اوپر نوبہ۔ حبشہ اور داحات تا بہ اسوان اور نوبہ کا دارالحکومت ہے اور دنقلہ بھی اسی نیل کے مغرب کی طرف ہے۔ اس کے بعد علوہ و بولاق ہیں۔ اور بولاق سے شمال کی طرف چھ منزل پر کوہ جنادل ہے یہ پہاڑ مصر کی طرف سے بلند اور نوبہ کی طرف سے پست ہے۔ جب دریائے نیل اس میں ہو کر گزرتا ہے تو نہایت ہولناک ہو کر گرتا ہے۔ اور کشتیاں اور جہاز اس میں ہو کر نہیں جا سکتے۔ بلکہ سوڈانی کشتیوں سے مال اسباب اُتار لیا جاتا ہے۔ اور اسوان تک جو صعید کا صدر مقام ہے بار برداری کے جانوروں یا قلیوں کی پیٹھ پر لاد کر پہنچاتے ہیں اسی طرح صعید کی کشتیوں کا سامان جنادل تک لے جاتے ہیں۔ جنادل سے اسوان تک بارہ منزلیں ہیں۔ داحات کے مغرب میں وادیِ نیل ہے۔ اگرچہ اب ویران و خراب ہے۔ لیکن پرانی آبادی کے آثار ملتے ہیں۔

پانچویں حصے کی تفصیل

اس اقلیم کے پانچویں حصہ میں خط استوا کی اس طرف جنوبہ تک چلا گیا ہے وادیوں پر ملک حبش ہے جن کا پانی مصر کو پستی کی طرف جانے والے دریائے نیل میں گرتا ہے اکثر اہل جغرافیہ کا خیال ہے کہ یہ نیل بھی نیل قمر کی شاخ ہے۔ بطلیموس نے بھی اپنے جغرافیہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لیکن وہ اس کو نیلِ قمر کی شاخ نہیں مانتا اسی حصہ پر بحرِ ہند ختم ہوتا ہے جو حبش سے شروع ہوتا ہے اور آدھی اقلیم کو ڈھکے ہوئے ہے اسی لیے اس حصۂ اقلیم میں کوئی آبادی نہیں ہے سوائے ان جزیروں کے جو بحرِ ہند میں واقع ہیں۔ اور متعدد ہیں۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہزار ہیں۔ یا کچھ کچھ آبادی بحر ہند کے سواحلِ جنوبی پر ہے جو جنوب کی آخری اور انتہائی آبادی ہے یا اس کے شمالی ساحل پُر رونق معمور و آباد ہیں لیکن اس اقلیم میں اس آبادی میں سے مشرق کی طرف یا تو کچھ یمن کا حصہ ہے جو بحرِ ہند سے شمال کی طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ اور بحرِ قلزم و بحرِ فارس کے نام سے مشہور ہیں۔ اور بحرِ قلزم و بحرِ فارس کے درمیان ہی جزیرہ عرب جس میں یمن بھی شامل ہے واقع ہے۔ اور بلادِ شجر اس کے مشرق میں بحرِ ہند کے ساحل پر زیلع ہے جو ملکِ حبش میں شمار کیا جاتا ہے اور حبش کے شمال میں بجہ یا بجاۃ کے جنگل کوہ علاقی کہ صعید کی بلندی پر ہے اور بحرِ قلزم کے درمیان واقع ہے اور اس حصہ میں شمال کی طرف سے زیلع کے نیچے خلیج باب المندب ہے جہاں پستی میں آنے والا سمندر کوہ بابِ المندب کے آڑے آ جانے سے تنگ ہو جاتا ہے۔ یہ پہاڑ بحرِ ہند کے بیچ میں جھکا ہوا اور ساحلِ یمن کے ساتھ ساتھ بارہ میل طول میں پھیلا ہوا ہے اس وجہ سے سمندر تنگ ہو کر صرف تین میل چوڑا رہ جاتا ہے اور باب المندب کہلاتا ہے۔ اسی راستہ سے یمن کے جہاز اور کشتیاں سوئز مصر میں پہنچتی ہیں۔ باب المندب کے نیچے جزائر سواکن و دہلک ہیں اور سامنے مغرب کی طرف بجہ (سوڈانیوں کی ایک قوم) کے جنگل اور مشرق کی طرف یمن کی وادیاں اور اس کے ساحل پر علی ابن یعقوب کا ملک ہے اور زیلع سے جنوب کی طرف سمندر کے غربی کنارہ پر بربر کے دیہات ہیں۔ جو دور تک یکے بعد دیگرے پھیلتے چلے گئے ہیں۔ اور جنوبی کنارے کے ساتھ ساتھ اس اقلیم کے چھٹے حصے تک دوہرا گئے ہیں۔ اور سمندر کے مشرق میں زنگ ہے اور سفالہ اس اقلیم کے ساتویں حصہ میں جنوبی کندہ ہے اور سفالہ کے مشرق اور باب المندب کے جنوبی ساحل پر ولایت داق داق ہے جو اقلیم کے آخر تک پھیلی ہوئی ہے۔ جہاں سے کہ سمندر اس اقلیم میں داخل ہوتا ہے۔

بحرِ محیط کے جزیرے

بحرِ محیط میں بہت سے جزیرے ہیں سب سے بڑا اسراندیپ ہے جو قریب قریب گول ہے۔ اسی جزیرہ میں سالہ کے مقابل وہ پہاڑ ہے جو دنیا

کے سب پہاڑوں سے زیادہ بلند مشہور ہے دوسرا جزیرہ قمر ہے۔ جو بشکل مستطیل سفالہ کے سامنے مشرق کی طرف مائل بشمال دور تک چلا گیا ہے اور چین کے بلند سواحل سے جاملا ہے۔ اس کے جنوب میں جزیرہ داق داق ہے اور مشرق میں جزیرہ سیلون مع دیگر جزائر شرقیہ واقع ہے۔ ان جزیروں میں کثرت سے خوشبودار مصالحہ ہوتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ وہاں سونے اور زمرد کی کانیں ہیں۔ باشندے وہاں کے مجوسی ہیں۔ ان جزیروں میں بہت سے بادشاہ یا خود مختار حاکم ہیں۔ اہلِ جغرافیہ نے ان جزائر کے متعلق بہت سے عجائبات ذکر کئے ہیں۔

چھٹے حصّے کی تفصیل

بحرِ ہند کے شمالی ساحل پر اس اقلیم کے چھٹے حصہ میں تمام ولایتِ یمن واقعہ ہے۔ یعنی بحرِ قلزم کی طرف زبید مجم۔ تہامہ العین اور پھر معدہ ہے جو زبیدیوں کی امامت کا مرکز تھا۔ یہ شہر بحرِ شرقی اور بحرِ جنوبی سے بہت فاصلہ پر ہے۔ اس کے بعد عدن اور عدن کے شمال کی طرف صنعا ہے۔ ان دونوں کے بعد مشرق کی طرف احقاف و اظفار کی زمین ہے اور پھر حضر موت اس کے بعد بحرِ جنوبی اور بحرِ فارس کے درمیان شارجہ ہے چھٹے حصہ میں یہی قطعہ زمین کھلا ہوا تھا اس کے بعد نویں حصہ میں کچھ زمیں دکھائی دیتی ہے۔ اور دسویں حصہ میں اس سے کچھ زیادہ جس میں چین کا تھوڑا سا بلند حصہ آ گیا ہے۔ جس کا مشہور شہر کانگو ہے اور اس کے سامنے ہی مشرق کی طرف جزائر سیلون ہیں۔ جن کا ذکر ہو چکا ہے۔

خطہ دوم

خطہ دوم کے علاقوں کی تفصیل

یہ خطہ شمال کی طرف پہلے خط سے ملا ہوا ہے جس کے مغرب کی طرف جزائر خالدات میں سے جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ دو جزیرے ہیں۔ اس اقلیم کے پہلے اور دوسرے حصہ کی بلندی پر قنوریہ کی زمین ہے اور اس کے بعد مشرق کی طرف غانہ کی بلند زمین پھر زغادہ...... سوڈانیوں کا علاقہ ہے اور زغادہ کے نیچے کی طرف صحرائے نیسر ہے جو مغرب سے مشرق تک پھیلا اور جنگلوں سے بھرا ہوا ہے جن میں ہو کر مغرب سے سوڈان میں اور سوڈان سے مغرب میں تاجر آتے رہتے ہیں۔ اس صحرا میں صنہاجہ کی ایک شاخ قوم ملثمین ادھر اُدھر گھومتی ہے اس قوم کی بھی بہت سی شاخیں ہیں۔ جو کزولہ، لمتونہ سرانہ، لمطہ، وریکلہ میں رہتی سہتی ہیں۔ اس صحرا کے مشرق کی طرف فازان ہے پھر بربری قبیلہ ارکا کی بستیاں ہیں۔ جو مشرق کی طرف تیسرے حصہ کی بلندی تک چلی گئی ہیں۔ اس قوم کے بعد کوار سوڈانی آباد ہیں۔ پھر باجوئیں کا ملک ہے اور تیسرے حصہ کے نیچے کی طرف شمال میں فزان کی باقی زمین ہے۔ اور مشرق کی طرف سنتریہ آباد ہے۔ جو واحات داخلہ کے نام سے مشہور ہے۔ چوتھے حصہ کی بلندی پر باقی زمین باجوئیں ہے۔ اور اس حصہ کے وسط میں دریائے نیل کے کناروں پر جو اقلیم اول سے نکل کر سمندر کی طرف بہتا ہے بلاد صعید ہے۔ اس حصہ میں دریائے نیل دو پہاڑوں کے بیچ میں ہو کر گذرتا ہے۔ جن میں سے ایک کوہ واحات ہے مغرب کی طرف اور دوسرا مقطم مشرق کی جانب اسی کی بلندی پر انسا اور ارمنت ہیں۔ اسیوط قوص۔ ضول بھی پہاڑ کے دامن میں واقع ہیں۔ ان پہاڑوں پر پہنچ کر دریائے نیل کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے دائیں طرف کی شاخ لاموں پر ختم ہوتی ہے۔ اور بائیں طرف والی ولاص پر۔ اور ان ہی دونوں کے درمیان مصر کی بلند زمین ہے۔ اور مقطم سے مشرق کی طرف صحرائے عیذاب ہے جو پانچویں حصہ تک چلا گیا ہے اور بحرِ سویز یعنی بحرِ قلزم پر جو جنوبی بحرِ ہند سے شمال کی طرف نکلتا ہے ختم ہوتا ہے اور بحرِ قلزم کے مشرقی کنارے پر اس حصہ میں کوہ یلملم سے یثرب تک حجاز کی زمین ہے۔ اور وسطِ حجاز میں مکہ معظمہ اور اس کے ساحل پر شہر جدہ ہے اور عیذاب کے بالمقابل سمندر کے مغربی کنارے پر واقع ہے چھٹے حصہ کے مغرب میں نجد ہے۔ جس کا بلند تر حصہ جنوب میں ہے اور تبالہ اور جرش تا بہ عکاظ شمال میں۔ اور نجد کے نیچے باقی حجاز کی زمین ہے اور اسی طرف مشرق میں نجران و خیبر ہیں اور ان کے نیچے کی طرف یمامہ اور نجران کی طرف مشرق میں سبا اور مارب کا ملک ہے پھر شارجہ کی زمین بحرِ فارس تک چلی گئی ہے۔ یہ بحرِ فارس دوسرا سمندر ہے جو بحرِ ہند سے شمال کی طرف نکلتا ہے اور اس حصہ میں مائل الغرب پھیلتا ہوا اپنی رفتار میں مثلث کی صورت پیدا کر لیتا ہے اس کی بلندی پر شہر قلہات ہے۔ اور یہی ریاست شارجہ کا

ساحل ہے اور قلہات سے نیچے کی طرف بحرِ فارس کے ساحل پر عمان ہے۔ اور پھر بحرین اور اقلیم کے آخری حصہ اور ساتویں حصہ کی مغربی زمین کے درمیان بحرِ فارس کا ایک ٹکڑا ہے جو اقلیم کے چھٹے حصے میں بحرِ فارس کے دوسرے ٹکڑے سے مل جاتا ہے اور اس چھٹے حصہ کے تمام بلند مضافات بحر ہند میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اور وہاں اس کے اوپر سندھ سے لے کر مکران تک کی تمام سرزمین ہے اور مکران کے مقابل میں طوران ہے جو سندھ ہی میں شمار ہوتا ہے۔ گویا تمام ملک سندھ اس حصہ میں آجاتا ہے۔ اور اس میں اور ہند میں کچھ جنگل اور ویرانے حدِ فاصل ہو گئے ہیں اور سندھ میں ہندوستان سے آتا ہوا ایک دریا (دریائے سندھ) گذرتا ہے جنوب میں جا کے بحرِ ہند میں گر جاتا ہے۔ ہندوستان کا ابتدائی حصہ بحرِ ہند کے ساحل پر واقع ہے۔ اس میں مشرق کی طرف بکھرا اور اس کے نیچے ملتان ہے۔ جو بہت بڑا صنم خانہ ہے اور سندھ کا حصہ زیریں اور بحستان کا حصہ بالائی بھی اسی حصہ اقلیم میں واقع ہے اور آٹھویں حصہ کے مغرب میں باقی بلرا کی زمین ہے اور اس کے مشرق میں قندھار ومینار ہیں۔ اور اس حصہ کی بلندی اور بحرِ ہند کے ساحل پر اور اس کے نیچے کی طرف کابل کا ملک ہے۔ اور بحرِ ہند سے مشرق کی طرف اقلیم کے آخری اور نویں حصہ میں کشمیر داخلی و خارجی کے درمیان قنوج واقع ہے۔ پھر مغرب کی طرف اقصائے ہندوستان ہے۔ جو مشرق تک چلا گیا ہے اور نویں حصہ کی بلندی سے دسویں حصہ تک پھیلا ہوا ہے۔ اور مشرق سے نیچے کی طرف ملک چین کا ایک حصہ ہے۔ جس کا مشہور شہر شیغون (سیگو) ہے۔ اور تمام دسویں حصہ میں بحرِ محیط تک سب چین کا علاقہ ہے۔

خطۂ سوم

پہلے حصّے کی تفاصیل

یہ خطہ شمال کی طرف دوسرے خطے سے ملا ہوا ہے پہلے حصہ کی تہائی بلند زمین کو کوہ درن گھیرے ہوئے ہے جو بحرِ محیط کے پاس اس حصہ میں مغرب سے مشرق تک اڑا آیا ہوا ہے۔ اس پہاڑ میں بیحد وشمار بربری قومیں آباد ہیں اور جو زمین کہ اس پہاڑ اور اقلیم کے درمیان واقع ہے۔ اس میں بحرِ اوقیانوس کے اوپر رباط ماسہ ہے۔ اور اس سے متصل ہی مشرق کی طرف بلادِ سوس اور نول ہے اور اسی طرف مشرق میں بلاد درعہ اور اس کے بعد سجلماسہ۔ پھر عیسر کا ویران صحرا ہے۔ جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اور جبل درن اقلیم کے اس تمام حصہ میں پھیلا ہوا ہے۔ مغرب کی طرف اس پہاڑ میں درہ اور اونچی اونچی چوٹیاں کم ہیں۔ لیکن جب وادی ملویہ کے برابر پہنچتا ہے۔ تو پھر آخر تک اس میں چوٹیاں اور درے کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اس طرف قوم مصاہدہ اور اس کے بطون ہنتانہ۔ تیملک۔ کدمیوہ۔ مشکورہ کیے بعد دیگرے آباد ہیں۔ اور یہ آبادیاں مصاہدہ کی آخری آبادیاں ہیں۔ پھر صنہاجہ کے قبیلے شروع ہو جاتے ہیں۔ اور اس حصہ کے آخری کنارے پر قبائل زناتہ کی بستیاں ہیں۔ اور یہیں سے کوہِ اوراس شروع ہوتا ہے۔ جو قوم کتامہ سے آباد ہے۔ اس کے بعد بربر کی اور قومیں بسی ہوئی ہیں۔ جن کا ذکر ہم ان کے وطنوں کے ساتھ کریں گے۔ پھر اس حصہ سے درن کا کوہستانی سلسلہ مغرب الاقصیٰ تک بلند ہوتا چلا گیا ہے۔ اور اس سے جنوب کی طرف مراکش۔ اغمات تادلا ہیں اور بحرِ محیط کے کنارے پر اس حصہ میں رباط آسفی اور شہر سلا ہے اور ولایت مراکش کے بیچ میں فاس، مکناسہ۔ تازا اور قصر کتامہ ہیں۔ یہی زمین مغرب الاقصیٰ کہلاتی ہے۔ اور یہیں بحرِ محیط کے ساحل پر اصیلا و عریش ہیں۔ اور ان کے مشرق میں مغرب اوسط۔ جس کا دارالحکومت تلمسان ہے۔ اور اس کے ساحل یعنی بحرِ روم پر ہنین، وہران اور الجزائر ہیں۔ کیونکہ روم بحرِ اقیانوس سے خلیج طنجہ سے تنگ رود بار کی صورت میں نکلتا ہے۔ اور کچھ دور چل کر شمال و جنوب میں پھیلتا ہے۔ اور چوتھے خطے میں آجاتا ہے۔ اس لیے اس تیسرے خطے میں بہت سے شہر اس کے ساحل پر واقع ہیں پھر بلاد و جزائر سے متصل ہی مشرق کی طرف متندر کے ساحل پر بلاد بجایہ واقع ہے اور آخری مشرقی کنارے پر قسطنطنیہ ہے۔ اور پہلے حصہ کے آخر میں متندر سے ایک منزل کے فاصلہ اور مغرب اوسط کے جنوب میں کچھ بلندی پر اشیر و مسیلہ ہیں۔ ان کے بعد زاب (زاب مغرب ہے) جس کا دارالحکومت سکرہ و کوہ اور اس کے نیچے ہی جو جبل ۔۔۔ سے متصل ہے۔ اس کے آخر میں آباد ہے۔

دوسرے حصے کی تفاصیل

اس اقلیم کا دوسرا حصہ بھی قریب قریب پہلے حصہ کی شکل پر ہے۔ جنوب کی طرف سے اس کی تہائی مسافت پر درن کا کوہستان مغرب سے مشرق کی طرف چلا گیا ہے۔ اور اس حصہء اقلیم کے دو ٹکڑے کر دیئے ہیں۔ شمالی حصہ دور تک بحرِ روم میں ڈوب رہا ہے اور کوہِ درن سے جو حصہ جنوب کو واقع ہے۔ اس کی تمام مغربی زمین ویران اور جنگل ہے۔ اور مشرق کی طرف غدامس ہے۔ اور اُس سے مشرق کی طرف زمین ودان۔ جس کی باقی زمین دوسرے خطے میں آ چکی ہے۔ اور درن کے درمیانی حصہ کے مغرب میں کوہ اوراس اور بلاد تبسہ واویس ہے۔ اور بحرِ روم کے ساحل پر بونہ پھر اس سے مشرق کی طرف افریقہ ہے۔ یعنی سمندر کے ساحل پر تونس ہے۔ اور پھر آگے بڑھ کر سوسہ و مہدیہ اور ان کے جنوب میں کوہِ درن کے نیچے کی طرف جرید توزر۔ قفصہ و نفرادہ آباد ہیں اور قفصہ و نفرادہ اور ساحل کے بیچ میں شہر قیروان۔ سلالت وسبیطلہ ہیں۔ اور ان کے مشرق میں طرابلس بحرِ روم کے ساحل پر واقع ہے۔ اور غدامس کے مقابل حصہ جنوبی اور اُس کے آخر میں مشرق کی طرف سمندر کے کنارے سویقہ ابن شکورہ آباد ہے۔ اور اس کے جنوب کی طرف ودان میں خانہ بدوش عرب رہتے ہیں۔

تیسرے حصے کی تفاصیل

اس خطے کے تیسرے حصے میں بھی درن کا سلسلہ موجود ہے۔ لیکن اس کے آخر سے شمال کی طرف مڑ کر پھر اپنی سمت میں پھیلتا چلا گیا ہے اور بحرِ روم میں پہنچ کر غائب ہو جاتا ہے یہاں یہ سلسلہء اوتان کے نام سے مشہور ہے۔ اور بحرِ روم اس کی شمالی زمین کو ڈھانکے ہوئے ہے۔ اس لیے اس کوہستانی سلسلہ اور بحرِ روم کے درمیان زمین بہت ہی تنگ ہو گئی ہے۔ اور جو حصہ کہ اس سلسلہ سے جنوب و مغرب میں ہے اس میں باقی ودان و ویرانہ عرب ہے۔ اس سے آگے کی طرف زدیلہ ابن خطاب ہے اور پھر آخر حصہ تک جنگل اور ریگستان آ گیا ہے۔ اور پہاڑ اور سمندر کے درمیان سمندر سے مغرب کی طرف ساحل ہی پر شہر سرت ہے اس کے بعد جنگل اور ریگستان شروع ہو جاتا ہے۔ جس میں بدو عرب گھومتے رہتے ہیں۔ اور پہاڑ کے موڑ پر اجدابیہ اور برقہ ہیں۔ اور ساحل پر طلمسہ کی آبادی۔ اور اس پہاڑ کے موڑ سے مشرق کی طرف قبیلہ مہیب و رواحہ آخر حصہ تک بسے ہوئے ہیں۔

چوتھے حصے کی تفاصیل

اس خطے کے چوتھے حصہ کی بلندی پر مغرب کی طرف صحرائے برقیق اور نیچے کی طرف مہیب و رواحہ کی آبادی ہے۔ پھر اس حصہ میں بحرِ روم آ گیا ہے۔ اور جنوب تک اس کا بہت سا حصہ اس میں ڈوبا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ سمندر اس حصہ کی بلندی تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر وہاں سے اس حصہ کے انتہا تک عرب کے ریگستان ہیں۔ اور اسی طرف مشرق میں بلادِ فیوم نیل کی اس شاخ پر واقع ہے کہ لاہون پر ہو کر گذرتی اور بحیرۂ فیوم میں جا گرتی ہے۔ اس سے مشرق کی طرف مصر کی زمین ہے۔ اور شہرِ مصر نیل کی اس شاخ پر واقع ہے۔ جو صعید کے شہر دلاص پر ہو کر گذرتی ہے۔ اور شطنوف و زفتی کے درمیان مصر کے نیچے اس کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں۔ پھر ان میں سے دائیں ہاتھ کی شاخ قرمط سے دو دھاروں میں منقسم ہو کر بحیرۂ روم میں جا گرتی ہے۔ اسی شاخ کے مغربی دہانہ پر سکندریہ ہے۔ اور نیچے کی شاخ کے دہانہ پر شہر رشید ہے۔ اور جہاں مشرقی شاخ گرتی ہے، دمیاط ہے۔ اور مصر و قاہرہ اور ان کے ساحل سمندر کے درمیان ملکِ مصر کا زریں حصہ ہے۔ جو سب آبادی اور چھوٹی چھوٹی نہروں سے بھرا ہوا ہے۔

اس خطے کے پانچویں حصہ میں ملکِ شام ہے۔ چونکہ بحرِ قلزم شام کے جنوب اور مغرب میں سویز کے پاس ختم ہوتا ہے۔ یعنی بحرِ ہند سے شمال کی طرف شروع ہو کر اپنی رفتار میں مغرب کی طرف مڑتا ہوا بڑھتا ہے۔ اس لیے اس خطے کے حصے میں اس کے موڑ کا بہت بڑا حصہ آ گیا ہے۔ اور مغرب کی طرف سویز پر ختم ہوتا ہے۔ اسی قطعہء آب پر سویز کے بعد فاران ہے۔ پھر کوہ طور۔ ایلہ۔ مدین۔ اور آخر میں حورا ہے۔ یہاں سے پھر جنوب کی طرف حجاز میں موڑ کھا گیا ہے۔

پانچویں حصّے کے حالات

پانچویں حصہ کو بھی مغرب کی طرف سے بحرِ روم نے دور تک ڈھانک رکھا ہے جس کے ساحل پر فرما اور عریش ہیں۔ اور اس کا (بحرِ روم) ایک کنارہ شہر قلزم (سوئیس) سے جاملا ہے۔ اور سمندر یہاں سے تنگ ہو کر بصورتِ دروازہ ملکِ شام کو چلا گیا ہے اسی تنگ قطعۂ آب کے مغرب میں جسے باب الشام کہنا چاہیے، ایک بے آب وگیاہ ویرانہ جنگل ہے جس میں گھاس تک نہیں ہوتی۔ یہی وہ جنگل ہے جس میں بنی اسرائیل مصر سے نکلنے کے بعد چالیس برس ڈانواں ڈول پھرتے رہے اور پھر شام میں پہنچے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں یہ قصہ مذکور ہے۔ اس حصہ میں جو بحرِ روم ہے اس میں قبرص کے تھوڑے سے جزیرے ہیں۔ اور اس کے باقی جزیرے چوتھی اقلیم میں آئے ہیں۔ چنانچہ ان کے موقع پر ان کا ذکر کیا جائے گا۔ اسی سمندر کے کنارے پر تنگی کی طرف جو بحر سوئیز کی جانب ہے، شہر عریش واقع ہے جو مصر کا آخری شہر ہے۔ عریش ہی کی طرف عسقلان بھی ہے۔ اور ان دونوں شہروں کے درمیان سمندر آ گیا ہے۔ جو یہاں سے لوٹتا ہوا طرابلس اور غزہ کے پاس چوتھی اقلیم میں جا پڑا ہے۔ اور وہیں بحرِ روم مشرق کی طرف ختم ہو جاتا ہے۔ اسی قطعۂ بحر پر جس کا ذکر ہم کرتے چلے آتے ہیں۔ شام کے اکثر سواحل ہیں۔ یعنی مشرق میں عسقلان اور اس سے کسی قدر مشرق کی طرف پھرا ہوا قیساریہ۔ پھر عکا۔ صور۔ صیدا۔ غزہ یکے بعد دیگرے واقع ہیں۔ پھر یہاں سے سمندر مشرق کی طرف مڑ کر چوتھی اقلیم پہنچتا ہے۔ انہی سواحل کے مقابل جو اس حصہ میں ہیں ایک بڑا پہاڑ ہے جو بحرِ قلزم کے ساحل ایلہ سے شروع ہو کر مشرق کو موڑ کھاتا ہوا شمال کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ اور اس اقلیم سے نکل گیا ہے اور جبلِ لکام مشہور ہے۔ گویا یہ پہاڑ مصر و شام کو ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے۔ اس کے کنارے پر ایلہ کے پاس وہ بلند گھاٹی ہے کہ مصر سے مکہ کو جانے والے حاجیوں کے قافلے وہاں سے گزرتے ہیں۔ اس کے بعد شمال کی طرف مدفنِ ابراہیم علیہ السلام جبلِ سراۃ کے پاس ہے۔ یہ سلسلہ مذکورہ بالا گھاٹی کے شمال کی طرف مشرق کو بڑھتا ہوا جبل لکام سے جاملا ہے۔ اور پھر کسی قدر موڑ کھا گیا ہے۔ وہاں اس کے مشرق میں بلاد حجر۔ دیار۔ ثمود۔ تیماء دومۃ الجندل واقع ہیں اور یہی حجاز کا حصہ زیریں ہے۔ اور دومۃ الجندل کے اوپر جبلِ رضوی اور حصونِ خیبر جنوب میں واقع ہیں۔ اور جبلِ سراۃ اور بحرِ قلزم کے درمیان صحرائے تبوک ہے۔ اور جبلِ سراۃ کے شمال کی طرف جبلِ لکام کے پاس بیت المقدس ہے۔ پھر اردن اور اس کے بعد طبریہ ہے۔ اور اس کے مشرق سے بلادِ غوریہ (پست زمین والی) شروع ہو کر اذرعات تک چلی گئی ہیں۔ اور مشرق ہی کی طرف دومۃ الجندل اس حصہ کے آخر اور حجاز کے کنارے پر واقع ہے۔ اور جس جگہ سے کہ جبلِ لکام اس حصہ میں شمال کی طرف مڑتا ہے صیدا اور بیروت کے بالمقابل دمشق ہے۔ اور جبلِ لکام سمندر (جس کے اوپر صیدا اور بیروت ہیں) اور دمشق کے درمیان حائل ہے اور دمشق ہی کی طرف مشرق میں بعلبک ہے۔ اور حمص شمال کی طرف جہاں جبلِ لکام ختم ہوتا ہے۔ اور بعلبک و حمص کے مشرق میں شہر تدمر ہے۔ اور بدوؤں کے ویرانے آخر حصے تک چلے گئے ہیں۔

چھٹے حصّے کی تفصیلات

چھٹے حصے میں بلندی کی جانب نجد و یمامہ کے جبلِ عرج وصمان کے درمیان بحرین اور ہجر تک جو بحرِ فارس پر واقع ہے۔ خانہ بدوش عرب کا جنگل ہے۔ اور اس حصہ اور مذکورہ بالا میدانوں کے پیچھے کی طرف حیرہ و قادسیہ اور وادیِ فرات ہے۔ اس کے بعد مشرق میں بصرہ ہے۔ اور اسی حصہ میں خلیج فارس عبادان و ابلہ کے مابین جو اس زیریں حصہ کے شمال میں واقع ہیں ختم ہو جاتا ہے۔ اور عبادان کے پاس ہی خلیج فارس میں دریائے دجلہ گرتا ہے۔ جو یہاں پہنچنے سے پہلے کئی شاخوں میں منقسم اور فرات کی بہت شاخوں کو ساتھ لے کر بہتا ہے۔ اور عبادان پر آکر یہ سب شاخیں جمع ہوتی اور بحرِ فارس میں جا گرتی ہیں۔ یہاں یہ سمندر حصر کی بلندی پر وسیع ہے اور آخر حصہ میں مشرق کی طرف تنگ ہوتا گیا ہے۔ یہاں تک کہ آخری حصہ پر پہنچ کر شمالی حد کی طرح تنگ ہو جاتا ہے۔ اور اس سمندر کے مغربی کنارے پر بحرین کا نچلا حصہ اور ہجر و احساء واقع ہیں۔ اور مغرب میں اخطب و صمان اور باقی ارضِ یمامہ اور مشرق کی طرف فارس کے بلند ساحل اس زمین پر واقع ہیں، جس کے نیچے نیچے سمندر مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ اور اسی حصہ میں فارس کے پیچھے جنوب کی طرف کرمان و قفص کے پہاڑوں کا سلسلہ ہے۔ اور ہرمز کے نیچے ساحل پر سیراف و نجیرم ہیں۔ اور مشرق

میں اس حصہ کے آخر تک شہر ہرمز کے نیچے فارس کے شہر ہیں مثلاً شاپور، دارالجبرد، فساءاصطخر ،شاہجہان، شیراز، شیراز ہی تمام صوبہ کا دارالحکومت ہے۔اور فارس کے نیچے سمندر کے کنارے شمال کی طرف خوزستان ہے۔جس میں اہواز،تستر،صدی،صابورسوس،رام ہرمز وغیرہ اور اروجان ہیں۔اور اروجان ہی فارس وخوزستان کے درمیان حد فاصل ہے۔اور خوزستان کے مشرق میں کردستان کے پہاڑ ہیں۔جو اصفہان تک چلے گئے ہیں۔انہیں پہاڑوں میں اور ان کے پیچھے سرزمینِ فارس میں یہ قوم بستی اور اِدھر اُدھر چکر لگاتی رہتی ہے۔اور ان کے یہ پہاڑ رسوم کے نام سے مشہور ہیں۔

ساتویں حصے کی تفصیلات

ساتویں حصہ میں مغرب کی طرف سے بلندی پر قفص کا باقی کوہستانی سلسلہ ہے اور اس سے ملا ہوا شمال کی طرف کرمان ومکران ہے جس کے مشہور شہر اردان، شیسان، جیرفت، بردشیر، بھرج ہیں۔اور ولایتِ کرمان کے نیچے شمال کی طرف فارس اصفہان پھیلا ہوا ہے۔جو اس حصہ کے شمال ومغرب میں واقع ہے پھر کرمان اور فارس سے مشرق میں سجستان (مرد شاہجہان) ہے۔اور کوہستان جنوب میں ہے۔اور اس کا علاقہ اس کے شمال کی جانب اور کرمان وفارس اور سجستان کے درمیان اس حصہ کے بیچ میں بڑے بڑے دشوار گزار جنگل ہیں۔جن میں بہت ہی کم راستے ہیں۔ سجستان کے مشہور شہر بست وطاق ہیں۔اور کوہستانِ خراسان کے متعلق ہے۔اور اس کے مشہور شہر سرخس وکوہستان آخر حصہ میں واقع ہوئے ہیں۔

آٹھویں حصے کی تفصیلات

آٹھویں حصہ میں جنوب مغرب کی طرف ترک قوم خلج کا علاقہ ہے۔جو مغربی سجستان اور جنوبی ہندوستان سے ملی ہوئی ہے۔اور ان جنگلوں کے شمال وجنوب میں ملک غور اور اس کے پہاڑ ہیں۔غور کا دارالسلطنت غربی ہندوستان کے راستہ پر واقع ہے اور غور کے آخر میں شمال کی طرف استر آباد اور اس کے شمال کو اس حصے کے آخر میں علاقہ ہرات ہے جو خراسان کے درمیان میں ہے۔اور اسفرائن، کاشان، بوشنج، مرورز، تالقان، جرجان اس کے مشہور شہر ہیں۔اسی مقام پر خراسان جیحون کے کنارے ختم ہو جاتا ہے۔اسی دریا کے کنارے مغربی خراسان کا شہر بلخ ہے۔اور مشرق میں ترمذ۔بلخ ہی ممالکِ ترک کا دارالخلافہ تھا۔دریائے جیحون بدخشان کی حدود میں جو ہندوستان سے ملی ہوئی ہیں۔وجار سے شروع ہوتا ہے۔اور پھر اس حصہ کے جنوب سے اور آخر میں مشرق کی طرف سے بہتا ہے۔اور تھوڑی ہی دور چل کر پھر اس حصہ کے وسط میں مغرب کی طرف مڑتا ہے اور وہاں دریائے خرناب کہلاتا ہے۔یہاں سے پھر شمال کو رخ کرتا ہے اور خراسان میں بہتا ہوا اقلیم پنجم میں پہنچ کر بحرِ خوارزم میں جا گرتا ہے۔اور اسی حصہ کے بیچ میں جہاں موڑ کھاتا ہے۔پانچ بڑی بڑی نہریں اس میں آکر اور شامل ہوتی ہیں۔دو ختل اور وخش سے آتی ہیں اور باقی تین جبال بتم کے مشرق اور پہاڑ کے درمیان سے آکر ملتی ہیں جن کی وجہ سے یہ دریا وسیع وذخار ہو جاتا ہے۔ان پانچوں معاونوں میں سے ایک نہر وخشاب ہے۔ جو تبت سے "کہ اس حصہ کے جنوب ومشرق میں واقع ہے۔" نکل کر مائل بہ شمال مغرب کو بہتی ہے۔یہاں تک کہ اس حصہ کے جنوب کی طرف سے نویں حصہ میں پہنچتی ہے۔اس کے بہاؤ پر ہی ایک بڑا پہاڑ واقع ہے۔جو اس حصہ میں وسطِ جنوب سے کچھ کچھ شمال کو جھکتا ہوا مشرق کی طرف بڑھتا چلا گیا ہے۔اور اس حصہ کے شمال کی طرف سے نویں حصہ میں جا نکلا ہے۔اور بلادِ تبت میں پھیلا ہوا اور ترکستان وختل میں حد فاصل بن گیا ہے۔ اس پہاڑ میں ایک ہی راستہ اس حصہ کے وسط مشرق میں ہے۔جہاں فضل ابن یحییٰ نے دیوار یاجوج ماجوج کی طرح ایک سد بنا کر ایک دروازہ رکھا ہے۔جب نہر وخشاب تبت سے نکلتی اور اس پہاڑ کے سامنے آتی ہے۔تو دور تک اسی کے نیچے نیچے بہتی ہے۔اور وخش میں ہوتی ہوئی بلخ کے پاس جیحون میں شامل ہو جاتی ہے اور پھر شمال کی جانب ترمذ کو اترتی ہوئی علاقہ جرجان تک جاتی ہے۔اور غور سے مشرق کی طرف غور اور جیحون کے درمیان نیسان صوبہ خراسان ہے اور جیحون کے مشرقی کے کنارے پر ختل کا ملک ہے جو زیادہ تر پہاڑوں سے بھرا ہوا ہے۔اور علاقہ وخش بھی اسی طرف ہے جس کی شمالی حد جبل بتم ہے۔جو جیحون کے مغرب کے کنارہ سے نکلتا ہے۔اور مشرق کو بڑھتا ہوا اس عالی شان پہاڑ (ہمالیہ) سے جا ملتا ہے۔جس کے نیچے تبت آباد ہے۔اور وخشاب اس کے نیچے سے بہتی ہے۔اور فضل ابن یحییٰ کی دیوار کے مابین اس سے جا ملتی ہے اور جیحون اور اس کے معاون

دریا انہی پہاڑوں میں ہوکر گزرتے ہیں۔ان معاونوں میں سے ایک دریائے وخش ہے جو مشرق سے آکر ترمذ کے نیچے شمال کی طرف اس میں شامل ہوجاتا ہے۔دوسرا معاون ہے دریائے بلخ جو جبلِ بتم کے آغاز اور جرجان کے پاس سے نکلتا ہے۔اور جرجان کے مغرب کی طرف جیحون میں گرتا ہے۔اسی نہر کے مغربی کنارے پر آمدو (جو خراسان کے زیر اثر ہے) واقع ہے اور یہاں سے نہر کے مشرق کی طرف صغد واشروشنہ ہیں جو ولایتِ ترک میں شامل ہوتی ہیں۔اور اس کے مشرق میں اخیر حصہ تک فرغانہ کی زمین ہے اور ترکوں کے تمام مسکن اسی طرف واقع ہیں۔جن کو جبل بتم شمال تک گھیرے ہوئے ہیں۔

نویں حصّے کی تفصیلات

نویں حصہ میں تا بہ نصف ولایتِ تبت ہے اور جنوب میں ہندوستان اور مشرق اخیر تک چین کا ملک ہے اور اس حصہ کے نیچے کی طرف تبت سے شمال کو خوبحیہ ترکوں کا ملک ہے جو مشرق وشمال میں تمام حصہ میں پھیلا ہوا ہے۔اور مغرب کی طرف اس سے فرغانہ کی زمین متصل ہے۔جو اس حصہ میں مشرق کی طرف آخر تک پھیلتی چلی گئی ہے۔اور فرخانہ کے مشرق میں تغرغز قوم کے ترک آخر حصہ تک آباد ہیں۔

دسویں حصّے کی تفاصیل

دسویں حصہ کے جنوب میں باقی چین کا ملک اور اس کا پست حصہ ہے اور شمال میں باقی تغرغز کا حصہ ہے۔اور یہاں سے مشرق کی طرف آخر حصہ تک ترکوں کی ایک قوم خرخیر رہتی ہے۔اور خرخیر کے مشرق میں کتماتی ترک آباد ہیں۔اور اسی زمین کے مقابل ہی بحر محیط میں جزیرہ یاقوت ایک گول پہاڑ میں واقع ہے۔اس پہاڑ میں سے کوئی راستہ اس جزیرہ کی طرف نہیں جاتا اور باہر کی طرف سے اس کے اوپر چڑھنا نہایت ہی دشوار ہے۔اس جزیرہ میں زہریلے سانپ اور یاقوت پائے جاتے ہیں۔یہاں سے اس طرف کے رہنے والے بڑی کوشش اور تدبیروں سے یاقوت نکالتے ہیں۔اور اس اقلیم کے نویں اور دسویں حصہ میں خراسان اور کوہستانی سلسلہ کے اس طرف ان ممالک کے رہنے والے سب ترک ہی ہیں جن کی قومیں بے حد و بیشمار ہیں اور سب کے سب خانہ بدوش۔اونٹ، گھوڑے، گائے، بکری پالتے ہیں اور ان سے بچے لیتے ہیں۔انہیں کو کھاتے ہیں اور انہیں پر سوار ہوتے ہیں۔ترکوں کے قبائل اس کثرت سے ہیں کہ ان کا اندازہ کرنا بہت دشوار ہے۔ان میں سے مسلمان بھی ہیں جو نہر جیحون کے آس پاس رہتے ہیں۔اور اپنی قوم جو مجوسی المذہب ہے، سے جنگ کرتے اور اپنے ہمسایہ ملکوں میں ان کو بیچتے رہتے ہیں۔اور خراسان و ہند و عراق کی طرف نکال دیتے ہیں۔

خطہ چہارم

حصّہ اوّل کی تفصیلات

شمال کی طرف تیسری اقلیم سے ملا ہوا ہے۔اس کے پہلے حصہ کے مغرب میں کھلے سمندر کا ایک قطعہ مستطیل ہے۔جو جنوب سے شروع ہوکر شمال پر ختم ہوتا ہے۔اسی سمندر کے ٹکڑے پر جنوب کی طرف طنجہ ہے۔اور طنجہ کے نیچے سے بحرِ روم شروع ہوتا ہے۔جو ابتداءً ۱۲ میل چوڑا خلیج کی صورت میں طریف کے درمیان اس طرح واقع ہے کہ جزیرہ خضرا شمال کو رہ جاتا ہے اور قصر المجاز وسبتہ جنوب میں پھر مشرق کی طرف بڑھ کر اقلیم چہارم کے پانچویں نصف میں ختم ہوجاتا ہے۔یہ قطعۂ آب راستہ میں وسیع ہوتا گیا ہے یہاں تک کہ اس اقلیم کے ساڑھے چار حصہ سے زیادہ اس میں غرق ہوگئے ہیں۔بلکہ اس اقلیم کے علاوہ اقلیم سوم وپنجم کا بھی کچھ حصہ ڈوب گیا ہے۔اسی بحیرۂ روم کو بحرِ شام بھی کہتے ہیں۔اور اس میں بہت سے جزیرے واقع ہیں۔مثلاً مغرب کی طرف یابسہ، مایرقہ، منرجہ، سردانیہ، سسلی، یونس اقریطش، قبرص۔ان جزیروں میں سے بڑا جزیرہ سسلی ہے۔ان سب کا حال ہم ان کے موقعہ پر مفصل درج کریں گے۔بحرِ روم میں سے خلیج بنادقہ نکلی ہے۔جو اس تیسرے حصہ اور اقلیم پنجم کے تیسرے حصہ کے

درمیان سے شروع ہوتی ہے۔ اور شمال کی طرف بڑھ کر مڑتی ہے۔ اور مغرب کی طرف گذرتی ہوئی اقلیم پنجم کے دوسرے حصہ میں ختم ہو جاتی ہے اور خلیج قسطنطیہ بھی اقلیم پنجم کے چوتھے حصہ کے مشرق کی طرف بحرِ روم سے نکلی ہے جو ایک تیر پرتاب عرض میں شمال کی طرف اس اقلیم کے آخر میں پہنچنے کے بعد اقلیم ششم کے چوتھے حصہ میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور اسی کے پانچویں اور چھٹے حصہ میں گذرتی ہوئی بحرِ نیطش[1] کی طرف مڑ جاتی ہے جہاں سے کہ بحرِ روم بحرِ محیط سے نکلتا اور اقلیم سوم میں پھیلتا ہے۔ وہیں زمین کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا خلیج کے جنوب میں رہ جاتا ہے۔ اسی زمین یعنی جہاں دو سمندر ملتے ہیں پر طنجہ آباد ہے۔ اس کے بعد بحرِ روم کے ساحل پر شہر سبتہ، قطاول[2]، بادریس واقع ہیں۔ باقی اس حصہ کی زمین مشرق کی طرف سے سمندر میں ڈوبی ہوئی ہے اور تیسرے حصہ میں سمندر آ گیا ہے۔ اس لیے اس حصہ میں جو آبادی ہے یا تو وہ شمالی حصہ میں ہے یا خلیج کے شمال میں۔ اور یہی اندلس ہے۔ جس کا مغربی حصہ کھلے سمندر بحرِ روم کے درمیان واقع ہے۔ اس میں پہلا مقام اجتماعِ بحرین پر طریف ہے اور اس کے مشرق کی طرف بحرِ روم کے ساحل پر جزیرۂ خضراء ہے۔ پھر مالٹا[3] و منکب و مریہ یکے بعد دیگرے واقع ہیں۔ اور مریہ کے نیچے مغرب کی طرف سے بحرِ محیط کے پاس اور اسی کے مغرب میں سریس و لبلہ ہیں۔ اور لبلہ کے مقابل جزیرہ قادس[4] ہے۔ اور سریش و لبلہ کے مشرق میں اشبیلیہ[5]، استجہ، قرطبہ[6]، مدیلہ، غرناطہ[7]، حیان[8]، آبدہ، وادیاش اور بسطہ[9] ہیں۔ اور بسطہ کے نیچے شنتریہ و شلب بحرِ محیط پر مغرب کی طرف ہیں۔ اور ان دونوں سے مشرق کی طرف بطلیوس[10]، ماردہ[11]، یابرہ غافق، برجالہ، قلعہ ریاح یکے بعد دیگرے واقع ہیں۔ اور قلعہ ریاح کے نیچے بحرِ محیط پر مغرب کی طف اشبونہ[12] ہے اور نہر باجہ[13] کے اوپر اس سے مشرق کو شنترین و موزیہ ہے۔ اور پھر قنطرۃ السیف اور اشبونہ کے مقابل مشرق کی طرف جبل الشارات ہے۔ جو یہاں مغرب سے شروع ہو کر مشرق کی طرف آخر حصہ کے شمال تک چلا گیا ہے۔ اور شہر سالم کی آدھی زمین طے کرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ اس پہاڑ کے نیچے نورنہ سے مشرق کی طرف طلبیرہ[14] ہے۔ اور پھر طلیطلہ[15] و وادی الحجارہ و شہر سالم ہے۔ اور پہاڑی سلسلہ کے ابتدا پر اس کے اور اشبونہ کے درمیان شہر قلمریہ ہے یہی غربی اندلس تھا۔ جو ہم نے بیان کیا۔

اور شرقی اندلس میں سے بحیرۂ روم کے ساحل پر مریہ کے بعد قرطاجنہ[16] ہے اور لقنت طلیطلہ[17] ہیں۔ اور بلنسیہ[18] تا بہ طرطوشہ مشرق میں آخر حصہ تک ہے اور طربوسہ آخر حصہ میں مشرق کی طرف بعد لیورقہ[19] و شگورہ (جو بسطہ سے متصل ہیں) واقع ہیں۔ اور غربی اندلس کا قلعہ ریاح بھی اسی طرف آ گیا ہے۔ پھر مشرق کی طرف مریسہ ہے اور بلنسیہ کے نیچے شمال کی طرف شاطبہ ہے۔ پھر شقر و طرطوشہ و طرکونہ آخر حصہ تک آباد ہیں۔ پھر ان کے نیچے شمال کی طرف منجالہ و ریدہ کی زمین مشقورہ و طلیطلۂ مغرب سے ملی ہوئی ہے۔ پھر طرطوشہ کے نیچے اس سے شمال کی طرف افراغہ ہے۔ اور شہر سالم سے مشرق کی طرف قلعہ ایوب پھر آخر حصہ تک شرقاً و شمالاً سرقسطہ[20] دلاردہ[21] آبادہ ہیں۔

دوسرے حصے کی تفصیلات

دوسرا حصہ اس خطے کا تقریباً پانی میں ڈوبا ہوا ہے البتہ اس کا غربی کنارہ شمال کی طرف کھلا ہوا ہے۔ جس میں باقی کوہ برنات[22] (یعنی بلند چوٹیوں اور دروں والا پہاڑ) ہے۔ یہ پہاڑ اس سرزمین میں خطۂ پنجم کے پہلے حصہ کے آخر سے بڑھتا ہوا آیا ہے۔ اور بحرِ اقیانوس کی انتہا اور خطۂ پنجم کے پہلے حصہ کے آخر سے جنوب و مشرق میں شروع ہوتا ہے۔ اور کسی قدر مشرق کو مڑ کر جنوب کی طرف بڑھتا ہے اور اقلیم چہارم کا پہلا حصہ چھوڑ کر اس دوسرے حصہ میں نمودار ہوتا ہے۔ اس حصہ میں اس سلسلہ کے بلند بلند راستے پاس زمین میں پھیلے اور کھلے ہوئے ہیں۔ اور یہ زمین عشکونیہ کے نام سے مشہور ہے۔

1- لسبن 2- ٹیطوان 3- ملطیہ 4- کیڈز 5- سیول 6- کارڈوا 7- گریناڈا 8- جیاں 9-

10- بڈاجوس 11- مریڈا 12- لسبن 13- ٹیکس 14- تلاویرا 15- ٹولیڈو 16- راج

17- سراگوسا 18- لریدہ 19- پری نیز

عشکونیہ[1] میں خریدہ وقرقوشہ[2] دوشہر مشہور ہیں۔اور اس حصہ میں بحرِ روم کے ساحل پر شہر برسلونہ وار بونہ[3] ہے۔اور اسی سمندر میں جس نے اس حصہ کو غرقاب کر دیا ہے، بہت سے جزیرے ہیں۔اکثر چھوٹے ہونے کی وجہ سے غیر آباد ہیں۔ان جزیروں میں سے جزیرہ سردانیہ سمندر کے مغرب میں ہے۔اور سسلی مشرق میں۔کہتے ہیں کہ اس جزیرہ کا رقبہ سات سو میل ہے۔اور اس میں بہت سے شہر ہیں۔جن میں سے مشہور سرقوسہ[4]، بلزم[5]، طرابغہ، اذر، میسلنی[6] ہیں۔یہ جزیرہ مالٹا ہے۔اس اقلیم کا تیسرا حصہ تقریباً سمندر میں آ گیا ہے۔فقط شمال کی طرف تین قطعہ زمین چھوٹی ہوئی ہے۔یعنی مغرب کی طرف فلوریہ[7] ہے۔اور مشرق میں بلاد نبادقہ[8] اور دونوں کے بیچ میں انکیردہ[9] کی زمین ہے۔

چوتھا حصہ بھی سمندر میں واقع ہے۔اور اس میں بہت جزیرے ہیں۔مگر سب غیر آباد البتہ جزیرہ بلونس[10] شمال ومغرب کی طرف آباد ہے۔ اقریطس اس حصہ کے وسط میں جنوب ومشرق کی طرف بصورت مستطیل واقع ہے۔یہ بھی آباد ہے۔

پانچویں حصے کی تفصیلات

پانچویں حصہ کی بہت سی زمین بہ شکلِ تکون سمندر میں جنوب ومغرب کے درمیان ڈوبی ہوئی ہے۔اس تکون کا غربی ضلع شمال میں حصہ کے ساتھ ختم ہوتا ہے اور ضلع جنوبی اس حصہ کی دوتہائی زمین طے کرنے کے بعد تمام ہو جاتا ہے۔اور اس حصہ کی مشرقی سمت میں قریب قریب ایک تہائی خطۂ زمین اور رہتا ہے جس کا شمالی کنارہ سمندر کے ساتھ لوٹتا ہوا حزب کی طرف بڑھتا ہے اور نصف جنوب میں شام کا زیریں حصہ ہے جس کے وسط میں ہو کر جبلِ لکام گذرتا اور شام کے آخر میں شمال کی طرف ختم ہوتا ہے۔اور پھر وہاں سے مشرقی وشمالی قطر کے ساتھ ساتھ لوٹتا اور جبلِ سلسلہ کہلاتا ہے اور اقلیم پنجم میں جا نکلتا ہے۔اور جب اس طرف کو لوٹتا ہے تو مشرق کی طرف بلاد جزیرہ[11] میں ہو کر گذرتا ہے۔اور جہاں کہ وہ مغرب سے مڑتا ہے۔وہاں بہت سے پہاڑ بایک دگر ملے ہوئے اس کے پاس کھڑے ہو گئے ہیں۔یہاں تک کہ یہ کوہستانی سلسلہ بحرِ روم اور شمالی آخری حصہ پر تمام ہو جاتا ہے۔ان پہاڑوں کے درمیان بہت سے درے اور گھاٹیاں ہیں۔جو دروب کے نام سے مشہور اور بلادِ ارمن تک چلے گئے ہیں اس حصہ اقلیم میں ان پہاڑوں اور جبلِ سلسلہ کے درمیان ارمن کا ایک حصہ ہے جس کی جنوبی سمت میں شام کا زیریں حصہ ہے۔اور جبلِ لکام بحرِ روم اور آخر حصہ کے درمیان جنوب سے شمال تک حائل ہے۔اس لیے سمندر کے ساحل پر جنوب کی طرف ابتدائی جز میں شہر انطرطوش ہے جو غزہ وطرابلس[12] سے کہ اقلیم سوم میں ساحل پر واقع ہیں، بالکل ملا ہوا ہے۔اور انطرطوش کے شمال میں جبلہ، لاذقیہ[13]، اسکندرونہ[14]، سلوقیہ یکے بعد دیگرے واقع ہیں۔ان کے بعد شمال کی طرف بلادروم (ایشیائے کوچک) ہے اور جبلِ لکام کے مقابل جو سمندر اور ابتدائی حصہ کے درمیان حائل ہے۔شام کا وہ حصہ ہے جس کے مغرب میں حصن حوانی ہے۔یہ قلعہ حیشیشہ اسماعیلی فرقہ کا ہے۔جو اس زمانہ میں فدائیہ مشہور ہے۔اور یہ قلعہ مصیات کہلاتا ہے اور انطرطوش کے مقابل واقع ہوا ہے۔اور اس قلعہ کے سامنے پہاڑ سے مشرق کی جانب شہر سلیمیہ ہے۔اور حمص سے شمال کی جانب واقع ہوا ہے۔اور مصیات سے شمال کی طرف سمندر اور پہاڑ کے درمیان انطاکیہ ہے۔اور اس کے مقابل ہی پہاڑ سے مشرق کی طرف معرہ ہے۔اور اس کے مشرق میں مراغہ اور انطاکیہ کے شمال میں مصیصہ پھر اُذنہ وطرطوس شام کے آخر میں واقع ہیں اور طرطوس کی بغل میں پہاڑ کی مغرب کی طرف قنسرین ہے۔اور پھر عین زربہ اور قنسرین کے سامنے پہاڑ کے مشرق کی طرف حلب ہے۔اور عین زربہ کے مقابل ضبج ملک شام کی بنا پر آباد ہے۔اور دروب[15] کی دائیں جانب دروب وبحرِ روم کے درمیان روم کی وہ سرزمین ہے۔جو اس وقت ترکمانوں کے قبضہ میں ہے۔اور عثمانی خاندان حکمران ہے اور انطاکیہ وغلایا اس کے ساحل پر واقع ہیں۔اور ارمن کہ جبلِ دروب وکوہ سلسلہ کے درمیان ہے۔شہر مرعش وملطیہ ومعرہ شمالی آخر حصہ تک آباد ہیں۔اور اسی پانچویں حصہ سے ولایت ارمن میں دریائے جیحون اور اس کے مشرق سے سیحون نکلتا ہے جیحون بلادِ ارمن میں جنوباً دورویہ بہہ کر دروب سے گذرتا ہے۔اور پھر طرطوس ومصیصہ میں پہنچ کر شمال کی طرف مڑتا ہے۔اور سلوقیہ کے جنوب کی طرف بحرِ روم میں جا گرتا

1- گیس کنی 2- کارکسان 3- ناربون 4- سراکیوبہ 5- پلرمو 6- میسینا 7- کلریا 8- وینس 9- لومبارڈی

10- بلیولس 11- دوآبہ دجلہ وفرات 12- طرابلس الشام ۱۲ا۔ 13- لتاکیا ۱۲۔ 14 الگزینڈریٹا ۱۰ا۔ 15 ایوب۔

ہے اور سیحون جیحون کے متوازی بہتا ہے۔ اور مرعش و معرہ کے متوازی برابر ہو کر جبالِ دروب سے ارضِ شام کی طرف نکل جاتا ہے۔ اور عین زربہ پر پہنچنے کے بعد جیحون سے آگے بڑھ کر مائل بمغرب شمال کی طرف مڑتا ہے۔ اور مصیصہ کے پاس اسی کی مغرب کی طرف جیحون میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور جبلِ لکام کے موڑ سے سلسلۂ کوہ تک بلادِ جزیرہ سے اس کی جنوبی زمین میں شہر رافضہ۔ رقہ۔ حران۔ سروج رہا۔ نصیبین۔ سمیاطا واقع ہیں۔ اور آمدہ جبل سلسلہ کے نیچے شمالی انتہائی حصہ پر آباد ہے۔ اور یہی مشرقی حصہ کی انتہا ہے۔ اور اسی زمین کے بیچ میں ہو کر دجلہ و فرات بہتے ہیں۔ جو اقلیم پنجم سے نکلتے ہیں۔ اور جنوباً ولایتِ ارمن میں بہتے ہوئے جبل سلسلہ سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ پھر فرات تو سمیساط و سروج (عرفہ) کے مغرب کی طرف بہتا ہے۔ اور مشرق کی طرف مڑ کر رافضہ و رقہ کے قریب ہو کر چھٹے حصہ میں پہنچتا ہے۔ اور دجلہ اُمد کے مشرق سے بہتا ہے۔ اور قریب ہی مشرق کی طرف مڑ کر چھٹے حصہ کی طرف نکل جاتا ہے۔

چھٹے حصّے کی تفصیلات

چھٹے حصہ میں مغرب کی طرف بلادِ جزیرہ ہے۔ اور مشرق میں جزیرہ سے متصل ہی عراق ہے کہ انتہائی حصہ پر ختم ہوا ہے۔ اور یہیں سے کوہ اصفہان شروع ہے جو جنوبی حصہ سے نیچے کو اترتا اور مغرب کی طرف پھرتا ہوا بڑھتا ہے۔ اور جب آخر حصہ سے شروع ہو کر اس کے وسط تک پہنچتا ہے تو مغرب کو بڑھتا ہوا اُس چھٹے حصہ سے نکل جاتا ہے۔ اور پانچویں گذشتہ حصہ سے شروع ہو کر اس کے وسط تک پہنچتا ہے۔ تو مغرب کو بڑھتا ہوا اُس چھٹے حصہ سے نکل جاتا ہے۔ اور پانچویں گذشتہ حصہ میں پہنچ کر سلسلۂ کوہ سے جا ملتا ہے۔ اس پہاڑ (کوہ اصفہان) کی وجہ سے اس حصہ کی زمین کے دو ٹکڑے ہو جاتے ہیں۔ شرقی و غربی۔ قطعہ شرقی کے جنوب اور پانچویں حصہ سے دریائے فرات نکلتا ہے۔ اور اس کے شمال سے دجلہ۔ فرات جب چھٹے حصہ میں پہنچتا ہے۔ تو قرقیسیا میں ہو کر بہتا ہے اور یہاں سے اس کی ایک شاخ علیحدہ ہو کر شمال کی طرف بہتی اور جزیرہ میں پہنچتی ہے اور اسی کے نواح میں غائب ہو جاتی ہے۔ اور اصل دریاء قیسیاریہ سے کچھ آگے بڑھ کر جنوب کی طرف مڑتا ہے اور خابور کے پاس رحبہ کے مغرب میں بہتا ہے۔ یہاں سے پھر اس کی ایک شاخ علیحدہ ہو کر جنوب کی طرف بہتی ہے اور صفین کو مغرب میں چھوڑ کر مشرق کی طرف مڑتی ہے۔ یہاں پھر اس کی کئی شاخیں ہوتی ہیں۔ بعض ان میں سے کوفہ میں ہو کر بہتی ہیں۔ اور بعض قصر ابن ہبیرہ اور جامعین میں ہو کر گذرتی ہیں اور پھر یہ سب شاخیں اس حصہ کے جنوب میں ہو کر اقلیم سوم میں نکل جاتی ہیں اور اسی اقلیم میں حیرہ و قادسیہ کے مشرق کی طرف سمندر میں گرتی ہیں۔ اور اصل فرات رحبہ سے اپنی سمت پر مشرق کی طرف بہتا ہوا اور ہیت کے شمال سے نکل کر زاب و انبار کے جنوب میں جا نکلتا ہے۔ اور بغداد کے پاس دجلہ میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور جب دجلہ پانچویں حصہ سے اس چھٹے حصہ میں آتا ہے تو اپنے بہاؤ پر مشرق کی طرف اس سلسلۂ کوہ کا محاذی ہو کر بہتا ہے۔ جو عراق کے کوہستانی سلسلہ سے ملا ہوا ہے۔ اور پھر جزیرہ ابن عمر کے شمال سے نکل کر موصل و تکریت میں ہو کر گزرتا ہے۔ اور حدیثہ پر پہنچ کر جنوب کو مڑتا ہے۔ اور حدیثہ اس کے مشرق میں رہ جاتا ہے۔ اور زاب صغیر و زاب کبیر بھی۔ پھر یہ دریا اپنے بہاؤ پر جنوب اور قادسیہ کے مغرب میں بہہ کر بغداد کے پاس پہنچتا ہے۔ اور فرات سے مل کر جنوب ہی کی طرف بہتا اور جرجرایا (ہزوان) کے مغرب کی طرف سے گذرتا ہوا یہاں سے تیسری اقلیم میں پہنچتا ہے۔ وہاں اس کی بہت سی شاخیں ہو جاتی ہیں جو دوبارہ جمع ہو کر عبادان کے پاس سب بحرِ فارس میں گر جاتی ہیں۔ اور دجلہ و فرات کے درمیان ہی اس سے پہلے کہ بغداد کے پاس دونوں ملیں بلادِ جزیرہ ہے۔ اور بغداد کو پیچھے چھوڑ دینے کے بعد دجلہ میں ایک نہر شامل ہوتی ہے۔ جو اس کے شمال و مشرق سے آتی اور بغداد کے سامنے نہروان تک چلی گئی ہے۔ اور پھر جنوب کی طرف مڑ کر دجلہ سے مل جاتی ہے۔ اس کے بعد دریائے دجلہ اقلیم سوم میں پہنچتا ہے۔ اسی معاون نہر اور عراق کے کوہستانی سلسلہ کے درمیان جلولاء ہے۔ اور جلولاء کے مشرق میں پہاڑ کے پاس حلوان و ضمیرہ آباد ہیں۔

قطعہ غربی میں پہاڑوں کا وہ سلسلہ ہے جو عجم کے کوہستان سے شروع ہو کر مشرق کی طرف آخر حصہ تک چلا گیا ہے۔ اور شہرزور کے نام سے مشہور ہے۔ اور اس مغربی علاقے کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس چھوٹے حصہ کے جنوب اور اصفہان سے شمال و مغرب میں شہر خولنجان ہے۔ جو قلعہ بلون کے نام سے مشہور ہے۔ اور اس کے وسط میں شہر نہاوند ہے۔ اور نہاوند اور شمال میں دونوں پہاڑوں کے ملنے کے مقام کی جگہ شہرزور آباد

ہے۔ اور حصہ کے آخر میں مشرق کی طرف دینور ہے۔ اور دوسرے چھوٹے حصہ میں جو اس دوسرے پہاڑ کی وجہ سے پیدا ہوا آمینیہ کا کچھ حصہ ہے۔ جس میں مراغہ حاکم نشین شہر ہے۔ اور جو عراق کے مقابل ہے۔ وہ باریا کہلاتا ہے۔ اور کردوں کی سرزمین ہے اور صغیر وزاب کبیر جو دجلہ پر واقع ہیں اس کوہستان کے پچھلے حصہ میں ہیں۔ اور مشرق کی طرف اسی قطعہ کے آخیر میں آذربائجان ہے۔ جس میں تبریز و بیلقان مشہور ہیں۔ اور اس چھٹے حصہ کے شمال و مشرق کو زاویہ میں بحر بنطش کا ایک ٹکڑا آ گیا ہے۔ جس کو بحر خضر کہتے ہیں۔

ساتویں حصے کی تفصیلات

ساتویں حصہ کے جنوب مغرب میں سرزمین معلوس کا بڑا حصہ ہے۔ جس میں ہمدان وقزوین واقع ہیں۔ اور معلوس کی باقی زمین خطۂ سوم میں ہے۔ جہاں اس میں اصفہان ہے۔ اور جنوب کی طرف سے اس زمین کو وہ کوہستانی سلسلہ محیط ہے جو اس کے مغرب سے نکلتا۔ اور اقلیم سوم میں پہنچتا ہے اور پھر اُس کے چھٹے حصہ سے جو چوتھے خطے کی طرف مڑ کر جبلِ عراق سے مل گیا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ قطعہ شرقیہ میں ولایت معلوس کو محیط ہے۔ اور یہ اصفہان کو احاطہ کرنے والا سلسلہ خطۂ سوم سے شمال کی طرف اتر آیا ہے۔ اور اس ساتویں حصہ میں پہنچ کر مشرق کی طرف سے بلاد دہلوس کو گھیر لیا ہے اور کاشان وقم اس کے نیچے واقع ہیں۔ یہ پہاڑ تقریباً آدھی راہ طے کرنے کے بعد کسی قدر مغرب کی طرف مڑتا ہوا دائرہ کی صورت پکڑتا ہے۔ اور پھر مڑ کر بشمال مشرق کی طرف سے اقلیم پنجم میں پہنچتا ہے۔ اسی موڑ اور گولائی میں رے ہے۔ اور یہیں سے ایک اور سلسلہ شروع ہو کر اس حصہ کے آخر تک چلا گیا ہے۔ اس کے جنوب میں قزوین ہے اور قزوین کے شمال اور کوہستان رے سے اس حصہ کے وسط تک اور وہاں سے اقلیم پنجم تک علاقہ طبرستان ان پہاڑوں اور بحر طبرستان کے ایک قطعہ کے درمیان واقع ہے۔ یعنی طبرستان اقلیم پنجم سے شروع ہو کر اس حصہ میں تا بہ نصف مغرب سے مشرق تک واقع ہوا ہے۔ اور جہاں سے کہ یہ اصفہانی سلسلہ مغرب کی طرف مڑتا ہے۔ کوہستانِ خراسان کے نزدیک اس سے متصل ہی ایک اور پہاڑ ہے۔ جو مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ اور کسی قدر جنوب کو جھکتا ہوا آٹھویں حصہ میں مغرب کی طرف سے داخل ہوتا ہے۔ انہیں دونوں پہاڑوں کے درمیان کے آغاز کے ساتھ علاقہ جرجان ہے۔ جس میں بسطام ایک مشہور شہر ہے اور اس آخر الذکر پہاڑ کے پیچھے کی طرف اس حصہ میں فارس وخراسان کے درمیانی جنگل کاشان کے مشرق میں واقع ہیں۔ اور ان جنگلوں کی انتہا اور اس پہاڑ کے نزدیک استرآباد ہے۔ اور مشرق کی طرف سے اس پہاڑ کے دامن پر آخر حصہ تک نیشاپور خراسان کا صوبہ ہے اور پہاڑ کے جنوب اور ان جنگلوں کے مشرق میں نیشاپور اور مردشاہجہان آخر حصہ میں واقع ہیں اور جرجان کے مشرق کی طرف مہرجان، خازرون طوس، آخر حصہ میں مشرق کی طرف پہاڑ کے نیچے ہیں اور ان سے شمال کی جانب علاقہ نیشاپور ہے جس کو شمال و مشرقی زاویہ کی طرف سے بے آب وگیاہ دشت و بیابان گھیرے ہوئے ہے۔

آٹھویں حصے کی تفصیلات

آٹھویں حصہ میں مغرب کی طرف دریائے جیحون ہے۔ جو جنوب سے شمال کو بہتا ہے اس کے مغربی ساحل پر رم وائل من عمل خراسان اور ظاہر یہ جرجانیہ خوارزم کے دو شہر واقع ہیں۔ اور اس حصہ کے گوشۂ جنوب و مغرب کو کوہ استرآباد محیط ہے۔ جس کا بیان ساتویں حصہ میں بھی ہو چکا ہے۔ یہ پہاڑ اس آٹھویں حصہ میں مغرب کی طرف سے نکلتا اور گوشہ جنوب مغرب کو گھیر لیتا ہے۔ اسی گوشہ میں باقی علاقہ ہرات ہے۔ اور ہرات وجرجان کے درمیان ہی سے یہ پہاڑ بڑھتا ہوا جبل تیم سے جا ملتا ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ اور نہ جیحون کے مشرق کی طرف ملک بخارا ہے۔ اور پھر ریاست صغد جس کا دارالحکومت سمرقند ہے۔ اور ریاست صغد کے بعد علاقہ اسروشنہ ہے۔ جس میں خجند مشرق کی طرف آخر حصہ میں واقع ہے۔ اور سمرقند و اسروشنہ سے شمال کی طرف ولایت ایلاق ہے۔ اور ایلاق سے شمال کی طرف آخر حصہ تک چاچ واقع ہے۔ اور اس حصہ کے جنوب کی طرف سے آگے نکل کر نویں حصہ میں کچھ دور تک زمین فرغانہ ہے۔ نویں حصہ کی اس زمین میں سے نہر چاچ نکلتی ہے۔ اور آٹھویں حصہ میں بہتی ہوئی جیحون میں اس جگہ گر جاتی ہے۔ جہاں سے کہ وہ آٹھویں حصہ کے شمال کی طرف سے پانچویں خطے کو جاتا ہے۔ اور نہر چاچ میں ایک نہر تیسری اقلیم کے نویں حصہ اور سرحد تبت سے آ کر زمین ایلاق (تاشقند کے قریب) میں شامل ہوتی ہے۔ اور قبل اس کے کہ یہ نہر (چاچ) نویں حصہ سے باہر نکلے۔ نہر

فرغانہ اس میں اورمل جاتی ہے۔اور نہر چاچ کی طرف ہی کوہ جبراغوں ہے۔جو پانچویں اقلیم سے شروع ہوتا ہے۔اور جنوب کی طرف مڑتا اور مشرق کو لوٹتا ہوا بڑھا چلا گیا یہاں تک کہ نویں حصہ میں پہنچ کر صوبہ چاچ (تاشقند) کو محیط ہو جاتا ہے۔پھر نویں حصہ میں بھی تھوڑا سا گھماؤ کھا گیا ہے۔اور شہر چاچ کا احاطہ کرلیا ہے۔یہاں سے فرغانہ جنوب کو رہ جاتا ہے پھر یہ سلسلہ تیسری اقلیم میں پہنچتا ہے۔نہر چاچ اور پہاڑ کے کنارے کے درمیان اس حصۂ اقلیم کے وسط میں بلاد فاراب ہے۔اور فاراب اور بخارا وخوارزم کے درمیان جنگل اور ریگستان ہیں۔اور گوشۂ شمال ومشرق کی طرف اس حصہ میں ولایت نجند ہے۔جس میں سنجاب وطراز مشہور شہر ہیں۔

نویں حصّے کی تفصیلات

نویں حصہ کے مغرب کی طرف فرغانہ وچاچ کے بعد ان کے جنوب میں ولایت خزلجیہ ہے۔اور ارض خلچیہ شمال میں اور مشرقی تمام حصہ میں قوم کیماک آباد ہے اور دسویں حصہ میں بھی جبل قوقیا (کوہ قاف) تک جو انتہائی حصہ اور بحرِ محیط تک پھیلا ہوا ہے۔یہی قوم رہتی اور یہی کوہ قاف جبلِ یاجوج وماجوج ہے اور قومیں ترک کی شاخیں ہیں۔

خطۂ پنجم

حصہّ اوّل کی تفصیلات

اس خطّے کا پہلا حصہ زیادہ تر پانی میں ڈوبا ہوا ہے۔البتہ جنوب ومشرق میں کسی قدر زمین نکلی ہوئی ہے۔کیوں کہ بحرِ محیط اس کی مغربی سمت سے اقلیم پنجم وششم وہفتم میں داخل ہوتا ہے۔اس اقلیم کا پہلا حصہ جو پانی سے جنوب میں کھلا ہوا ہے۔وہ اندلس سے متصل بشکل مثلث ہے۔جس پر قبضۂ اندلس ہے۔اس حصۂ زمین کو دو طرف سے سمندر گھیرے ہوئے ہے۔گویا سمندر دونوں طرف سے مثلث کا ایک زاویہ بنانے والے دو ضلعوں کی صورت پر ہے۔اس قطعۂ مثلث نما میں مغربی اندلس کا مشہور شہر سعیور سمندر کے اوپر جنوبی ومغربی زمین کی ابتدا میں ہے۔اور اس شہر سے مشرق کی طرف سلمنکہ ہے اور بیچ میں سمورہ (گاگ میگاگ) اور سلمنکہ سے مشرق میں جنوبی سرے کے آخر حصہ پر ایلہ ہے۔اور ایلہ سے مشرق میں قشتالیہ (زمورہ کاسٹیل) اور ضلع قشتالیہ میں شہر سقونیہ مشہور ہے اور سقونیہ کے شمال میں اضلاع لیون (فرانس کا دوسرے درجہ کا شہر) نہ برغشت (برگوش) میں اور ان کے پیچھے شمال میں زاویہ زمین کی طرف قطعۂ حلیقیہ (گیلیشا) ہے جس میں بحرِ محیط کے ساحل اور ضلع مغربی کے آخر میں شنشیاقو (سینٹ یاگو، شہر یعقوب) ہے اور اس حصہ میں شرقی اندلس کا شہر شطلیہ حصہ کے انتہا اور قشتالیہ سے مشرق کی طرف واقع ہے۔اور قشتالیہ کے شمال ومشرق میں وشقہ ہے اس کے ۱۲ اور بنبلونہ بھی اسی طرف ہے۔اور بنبلونہ کے مغرب میں قسطالہ اور تاجرہ ۱۲ تورتوزہ قسطالہ و برغشت کے درمیان اور اس قطعہ کے وسط میں ایک بڑا پہاڑ ہے۔جو سمندر اور شمال مشرقی ضلع کا متوازی اور قریب ہے۔اور اس ضلع اور سمندر سے نبلونہ کے پاس مل جاتا ہے اور اس کے بعد اقلیم چہارم میں بحرِ روم سے بھی جنوب کی طرف ملتا اور مشرق کی طرف سے اندلس کی آڑ بنتا ہے۔اس پہاڑ کے درے اور گھاٹیاں غشکونیہ (گیس کنی) کی طرف نکل گئے ہیں جو فرنگ کی زمین ہے۔اور برشلونہ (بارسیلونا) دار بونہ اربون بحرِ روم کے ساحل پر اور خریدہ قرقسونہ ان دونوں کے پیچھے شمال کی طرف چوتھی اقلیم میں۔اور طلوشہ (لولوسی) خریدہ سے شمال کی طرف پانچویں اقلیم میں یہ سب ممالک یورپ میں ہیں۔اور اس حصہ کا مشرقی قطعۂ زمین جو پانی سے بچا ہوا ہے۔وہ بھی ایک لمبی تکون کی صورت پر ہے۔جس کا زاویہ حادہ مشرق کی طرف کوہ برنات کے پیچھے ہے۔اس قطعہ میں بحرِ محیط کے ساحل جبل برنات کے پیچھے شہر نیونہ ہے۔اور اس قطعہ کے آخر اور اصل حصہ کے شمال ومشرق کی طرف آخر میں فرنگ کی ولایت بنطو ہے۔

حصہ دوم کی تفصیلات

اقلیم کے دوسرے حصہ میں مغرب کی طرف غشکونیہ کا ملک ہے۔اس کے شمال میں بنطو ہے۔اور برغشت کی زمین ہے۔اور غشکونیہ کے

مشرقی حصہ کے شمال کی طرف سے بحرِ روم کا ایک ٹکڑا نکل کر اس حصہ میں کسی قدر مشرق کو جھکتا ہوا آ گیا اور غشکونیہ اس کے مغرب کی طرف خلیج میں جا پڑتا ہے۔ اور اس قطعہ کے سرے پر شمال کی طرف جنیوہ (جنوآ) ہے۔ اور اسی کے پاس شمال میں کوہ نبت جون ہے۔ اور اس کے شمال میں برغونہ (برگنڈی) ہے اور جنیوہ کے اس پہلو کے مشرق کی طرف جو بحرِ روم سے نکلتا اور باہر کو واقع ہے۔ ایک اور زمین کا حصہ اس سے نکلا ہوا ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک چھوٹی سی خلیج ہے جس کے مغرب میں بیش ہے۔ اور مشرق میں شہر رومۃ الکبریٰ مسیحی سلطنت کا دارالحکومت ہے۔ اسی شہر میں ان کا پوپ بطریق اعظم رہتا ہے۔ یہاں کی بڑی بڑی عمارتوں اور عالی شان گرجاؤں اور دیگر معمولی معابد کے حالات و واقعات عام طور سے مشہور ہیں۔ یہاں کے عجائبات میں سے ایک دریا ہے۔ جو روم کے بیچ میں ہو کر مغرب سے مشرق کو بہتا ہے جس کی سطح میں تانبے کا فرش ہے۔ اور رومۃ الکبریٰ ہی میں پطرس و پولوس حواریوں کا کلیسا ہے اور اسی میں وہ دفن ہیں۔ اور رومۃ الکبریٰ سے شمال کی طرف ملک افرنصیصہ (فرانس) ہے جو آخر حصہ تک چلا گیا ہے۔ اور سمندر (جس کے جنوب میں رومہ ہے) کی اسی طرف ملک تابل ہے۔ جس کا مشرقی حصہ شہر فلوریہ سے ملا ہوا ہے۔ اور اس سے شمال کی طرف خلیج بنادقہ کا ایک حصہ ہے۔ یہ خلیج اس حصہ میں تیسرے حصہ سے مغرب کی جانب بڑھتی اور اس حصہ کے شمالی پہلو کے متوازی ہو کر داخل ہوتی ہے۔ اور تہائی مسافت اس حصہ کی طے کرنے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اس خلیج کے ساحل پر اس حصہ میں بنادقہ کے بہت سے شہر ہیں جو اس حصہ اور بحرِ محیط کے درمیان جنوب سے شروع ہوتے ہیں۔ اور اس خلیج کے شمال کی طرف ولایت انکلایا چھٹے خطے میں ہے۔

حصہ سوم کی تفصیلات

اس اقلیم کے تیسرے حصہ میں بلاد قلوریہ خلیج بنادقہ و بحرِ روم کے درمیان ہے۔ بحرِ روم اس کو اپنے مشرق کی طرف سے گھیرے ہوئے ہے اور بلادِ قلوریہ کے مشرق میں بلاد انکبرہ، خلیج بنادقہ و بحرِ روم کے درمیان ایک چھوٹی سی خلیج میں واقع ہے۔۔۔۔۔۔ اس حصہ کی کچھ زمین ایک خلیج میں واقع ہے جو چوتھی اقلیم اور بحرِ روم میں ہے۔ اور اس زمین کو خلیج بنادقہ (از بحرِ روم) مشرق کی طرف سے محیط اور شمال کی طرف بڑھتی چلی گئی ہے۔ اور پھر انتہائی شمالی حصے کے متوازی ہو کر مغرب کو مڑ گئی ہے اور اس خلیج کی طرف بھی اس کا متوازی چوتھی اقلیم میں ایک پہاڑ ہے۔ جو اس کے ساتھ ساتھ شمال کو پھیلا ہوا ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ ہی مغرب کو مڑ گیا ہے۔ اور چھٹی اقلیم میں پہنچ کر خلیج کے ساتھ ہی ارض انکلایا میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور خلیج اور اس کے پہاڑ کے درمیان جہاں تک کہ وہ دونوں شمال کی طرف بڑھتے چلے گئے ہیں، بلاد بنادقہ ہے۔ اور جہاں دونوں مغرب کی طرف مڑتے ہیں۔ اس جگہ ان دونوں کے درمیان میں حروایا ہے۔ اور خلیج کے کنارہ پر المانیہ۔

حصہ چہارم کی تفصیلات

اس اقلیم کے چوتھے حصہ میں بحرِ روم کا ایک ٹکڑا ہے۔ جو اس حصہ میں بحرِ روم سے بالکل الگ ہو کر دور تک نکل آیا ہے۔ اور پھر اس سے ایک اور آبنائے شمال کی طرف کو نکل گیا ہے۔ اور ان دونوں آبی ٹکڑوں کے درمیان ایک چھوٹی سی خلیج ہے۔ اور اس حصہ کے آخر میں مشرق کی طرف بحر سمندر ہے۔ جس سے شمال کی طرف کو خلیج قسطنطنیہ نکلتی ہے۔ یہ خلیج شمال کی طرف کو بڑھتی ہوئی اقلیم ششم میں داخل ہو جاتی ہے اور وہاں سے مشرق کی طرف مڑ کر بحرِ بنطش سے جا ملتی ہے۔ جو اس اقلیم کے پانچویں حصہ میں ہے۔ اس خلیج کے مشرق کی طرف سے آخری حصہ پر شہر قسطنطنیہ ہے یہ شہر بہت بڑا ہے۔ اور مدتوں قیصرانِ روم کا دارالحکومت رہا ہے۔ اور اس کی عظیم الشان عمارات اور آثارِ قدیمہ کی روایتیں بہت مشہور ہیں۔ اور جو قطعۂ زمین کہ اس حصہ میں بحرِ روم اور خلیج قسطنطنیہ کے درمیان ہے۔ اس میں ریاست مقدونیہ ہے۔ جو مدتوں یونانیوں کے قبضے میں رہی اور وہیں سے ان کی سلطنت کا آغاز ہوا۔ اور خلیج قسطنطنیہ کے مشرق میں صوبہ باطوس ہے جہاں آج کل ترکمان رہتے ہیں۔ اور خاندان عثمانی اس پر حکمران ہے۔ باطوس کا دارالحکومت بروصہ ہے پہلے یہ ملک روم کے قبضہ میں تھا۔ اور بہت سی تبدیلیوں کے بعد اب ترکمان کے قبضہ میں آ گیا ہے۔

حصہ پنجم کی تفصیلات

پانچویں حصہ میں بھی جنوب اور مغرب کی طرف صوبہ باطوس ہے۔ اور اس سے شمال کی طرف عموریہ۔ عموریہ کے مشرق میں نہر قباقب ہے جو

جنوب کی طرف بڑھتی ہوئی اسی حصہ میں قبل اس کے کہ فرات خطہ چہارم میں پہنچے۔ فرات میں گر جاتی ہے۔ اور جہاں نہر قباقب فرات میں گرتی ہے۔ اس سے مغرب کی طرف انتہائی حصہ سے دریائے سیحون نکلتا ہے اور اس کے مغرب سے جیحون جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں فرات کے مشرق میں اسی حصہ سے دجلہ نکل کر اس کے متوازی بہتا ہوا چلا جاتا ہے اور بغداد کے نزدیک اس سے مل جاتا ہے اور اس حصہ کے جنوبی مشرقی زاویہ میں اس پہاڑ کے پیچھے جو نہر دجلہ سے شروع ہوتا ہے۔ میافارقین ہے اور نہر قباقب جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ اس حصہ کے دو ٹکڑے کر دیتی ہے۔ ایک جنوب مغربی ہے جس میں ارض باطوس ہے۔ باطوس کا حصہ زیریں اس ٹکڑے میں شمال کی طرف اخیر تک پھیل جاتا ہے۔ اور جبل قباقب کے پیچھے عموریہ ہے۔ دوسرا ٹکڑا شمالیہ شرقیہ ہے۔ جنوب کی طرف سے تہائی مسافت طے کرنے کے بعد اسی قطعہ میں دجلہ و فرات کا سرچشمہ ہے۔ اور عموریہ سے متصل ہی شمال کی طرف جبلِ قباقب کے پیچھے بلقان کی زمین دور تک پھیلی ہوئی ہے۔ اور فرات کے سرچشمہ کے پاس ہی شہر خرشنہ ہے۔ اور شمال و مشرقی زاویہ میں بحرِ نطش کا کچھ حصہ آ گیا ہے جس کو خلیج قسطنطنیہ بڑھاتی ہے۔

حصہ ششم کی تفصیلات

چھٹے حصہ کے جنوب مغرب میں صوبہ آرمینیہ ہے۔ جس نے مشرق کی طرف آدھے حصہ کو گھیر رکھا ہے۔ اور آرمینیا کے جنوب و مغرب میں اردن اور اس کے شمال میں تفلیس و دبیل اور اردن کے مشرق میں خلاط بُرذعہ ہے۔ اور بروعہ کے جنوب میں کسی قدر مشرق کو جھکتا ہوا شہر آرمینیا ہے۔ اسی مشرقی سمت سے ریاست آرمینیہ کی زمین چوتھی اقلیم میں نکل گئی ہے۔ جہاں سرسبز علاقۂ کردستان کے کوہستانی سلسلہ (یاری) سے مشرق کی طرف بحرِ طبرستان کے ایک قطعہ پر اردبیل ہے۔ بحرِ طبرستان کا یہ ٹکڑا اس حصہ میں مشرق کی طرف ساتویں حصہ سے آتا ہے۔ اور بحرِ طبرستان کہلاتا ہے۔ بحرِ طبرستان کے شمالی ساحل پر اس حصہ میں بلادِ خزر کا کچھ حصہ واقع ہے جو ترکوں سے آباد ہے۔ اس قطعۂ آب کے آخر سے شمال کی طرف ایک کوہستان شروع ہو کر مغرب کی جانب پانچویں حصہ کو نکل گیا ہے۔ اور وہاں سے مرتا اور میافارقین کو احاطہ کرتا ہوا آمد کے نزدیک چوتھی اقلیم میں پہنچتا ہے اور ملک شام کے زیریں حصہ میں جبل سلسلہ سے ملنے کے بعد جبلِ لکام سے جاملتا ہے۔ اور اسی شمالی پہاڑوں کے سلسلہ میں یہاں اس حصہ میں بہت سے درے ہیں جو شمال سے جنوب کی طرف نکل گئے ہیں۔ ان کے جنوب میں بحرِ طبرستان تک بلاد باب الابواب (صوبہ دربند) ہے اور ارض ابواب کا جنوبی حصہ مغرب کی طرف آرمینیہ سے ملا ہوا ہے۔ اور مشرق میں آرمینیہ و باب الابواب اور جنوبی آذربائیجان کے بحرِ طبرستان سے متصل ارض الزاب ہے۔ اور کوہستان کے شمال میں اس کا ایک ٹکڑا ہے۔ جس کے مغربی و شمالی زاویہ میں مملکت سریر ہے اور اس حصہ کے ایک کونہ میں بحرِ نطش ہے۔ جس کے گرداگرد سریر کا ملک ہے۔ اور اس کا مشہور شہر اطرابریدہ ساحل پر آباد ہے۔ ریاست سریر جبل الابواب سے شروع ہو کر اس حصہ میں شمال کی طرف دور تک پھیلی ہوئی ہے، مشرق کی طرف اس کوہستان پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔ جو مملکت سریر و ارض خزر کے درمیان حدِ فاصل ہے شہر صول ریاست سریر کا آخری شہر اسی پہاڑ کے نزدیک واقع ہے۔ اور اس پہاڑ کے پیچھے کی طرف خزر کی کچھ زمین ہے۔ جو اس حصہ کے شمال و مشرقی زاویہ تک جو بحرِ طبرستان سے ملتا ہے۔ اور شمال میں انتہائی حصہ تک۔

حصہ ہفتم کی تفصیلات

اس خطے کا ساتواں حصہ مغرب کی طرف سے پورے کا پورا بحرِ طبرستان میں ڈوبا ہوا ہے۔ اور بحرِ طبرستان کے جنوب کی طرف سے ایک قطعۂ آب چوتھے خطے کو نکل گیا ہے اسی کے اوپر ارضِ طبرستان، کوہِ دیلم، تا بہ قزوین واقع ہیں اور اس قطعۂ آب کے مغرب میں اس سے متصل ہی وہ دوسرا قطعہ ہے۔ جو اقلیم چہارم کے حصہ ششم میں واقع ہے اور اس کے شمالی پہلو سے وہ قطعۂ آب بھی مل جاتا ہے جو چوتھے حصہ میں مشرق کی طرف ہے۔ اس لئے اس حصہ میں زاویہ شمال و مغرب کی طرف زمین کا ایک ٹکڑا کھلا رہ جاتا ہے۔ جس میں ہو کر دریائے اَتل بہتا اور بحرِ طبرستان میں گرتا ہے۔ اور اس حصہ میں مشرق کی طرف بھی کچھ زمین نکلتی ہوئی ہے۔ جس میں خانہ بدوش اتراک غز رہتے ہیں۔ اس زمین کو جس میں ترکوں کی یہ قوم رہتی ہے۔ جنوب کی طرف سے ایک پہاڑ گھیرے ہوئے ہے جو آٹھویں حصہ سے اس حصہ میں آتا ہے اور آدھے حصے کی مسافت سے کچھ کم دور

تک مغرب کی طرف پھیلا ہوا ہے۔اور پھر شمال کی طرف مڑ کر طبرستان سے جاملتا ہے۔اور بحرِ طبرستان کے ساتھ اس کو احاطہ کرتا ہوا اقلیم ششم میں جا نکلا ہے اور پھر اس میں مڑتا ہوا وہاں سے الگ ہو جاتا ہے۔اور کوہِ سیاہ کے نام سے مشہور ہے اس کے بعد خطۂ ششم کے چھٹے حصہ تک مغرب کی طرف بڑھتا چلا گیا ہے۔اور پھر جنوب کی طرف خطۂ پنجم کے چھٹے حصہ میں واپس آجاتا ہے یہی اس کا وہ کنارا ہے۔جو ملک سریر اور ارض خزر میں حد فاصل بیان ہو چکا ہے۔اور ارض خزر چھٹے اور ساتویں حصہ میں اس پہاڑ کے نیچے واقع ہے۔جس کا نام ابھی کوہ سیاہ بتا چکے ہیں۔

حصہ ہشتم کی تفصیلات

آٹھواں حصہ مکمل طور پر غز ترکوں کا علاقہ ہے اس حصہ کی جنوب مغربی سمت میں بحر خوارزم ہے۔جس کا چکر تین سو میل ہے اس سمندر میں دریائے جیحون اور زمین غز کی اور بہت سی نہریں آکر گرتی ہیں۔اس حصہ کے شمال و مشرق میں بحرِ عرعون ہے۔اس کا چکر چار سو میل ہے۔اور پانی میٹھا اور اس حصہ کے شمال کی طرف جبل مرغار یعنی برف کا پہاڑ ہے۔جس کا برف کبھی نہیں پگھلتا۔بحرِ عرعون کے جنوب میں سرتاپا سنگ خارہ کوہِ عرعون ہے۔جس میں ایک قسم کی گھاس عرعون اُگتی ہے۔اسی عرعون کی نسبت کی وجہ سے بحرِ عرعون کہلاتا ہے۔کوہ عرعون و کوہ مرغار سے بہت سی ندیاں نکل کر اس بحیرہ میں دونوں طرف گرتی ہیں۔

حصہ نہم کی تفصیلات

نویں حصہ میں بلادِ غز کے مغرب اور بلادِ کیماک (ترکوں کی ایک قوم) کے مشرق میں ریاست آرکس ہے۔مشرق کی طرف اس کے گرداگرد کوہ قاف ہے جو بلادِ یاجوج و ماجوج کو محیط کو گھیرے ہوئے ہے۔اس حصہ میں یہ پہاڑ جنوب سے شمال تک پھیلا ہوا ہے اور دسویں حصّہ سے داخل ہوتے ہی مڑ جاتا ہے اور اس دسویں حصّے میں یہ پہاڑ خطۂ چہارم کے دسویں حصّہ سے داخل ہوتا ہے۔جہاں وہ بحرِ محیط کے گرداگرد گھرا ہے۔خط چہارم کے دسویں حصہ کے ابتدا سے مغرب کی طرف آدھے حصہ تک مڑتا چلا آیا ہے۔اور اپنے ابتدا سے لے کر یہاں تک بلادِ کیماک کو محیط ہے۔اور پھر خط پنجم کے دسویں حصہ میں پہنچ کر اور پھر اس کے آخر تک مغرب کی طرف چلا گیا ہے۔وہاں اس کے جنوب میں ایک مستطیل قطعہ جو مغرب کی طرف بلادِ کیماک سے پہلے ختم ہو جاتا ہے۔اس سے بچا ہوا رہ گیا ہے۔پھر یہ سلسلہ نویں حصہ کے مشرق اور اس کی بلند زمین میں پہنچتا ہے۔اور تھوڑی ہی دور سے شمال کی طرف مڑتا ہے اور پھر اپنے رُخ کو بڑھتا ہوا خطِ ششم کے نویں حصہ میں جا نکلتا ہے۔اسی حصہ میں دیوار یاجوج و ماجوج ہے۔چنانچہ ہم چھٹی اقلیم میں بیان کریں گے۔اب اس نویں حصہ میں سے جنوب کی طرف ایک مستطیل قطعہ اور ہے۔جس کو کوہ قاف شرقی شمالی زاویہ کی طرف سے محیط ہے۔یہ قطعہ یاجوج و ماجوج میں شمار ہوتا ہے۔دسویں حصہ میں اس سرے سے اس سرے تک قوم یاجوج و ماجوج آباد ہے۔البتہ اس کا کچھ مشرقی حصہ جنوب سے شمال تک بحرِ محیط میں ڈوبا ہوا ہے۔ورنہ تمام زمین جس میں کوہ قاف حائل و فاصل ہے۔مسکن یاجوج ماجوج ہی ہے۔

خطۂ ششم

پہلے حصّے کی تفصیلات

اس خطہ کا پہلا حصہ آدھے سے زیادہ پانی میں ڈوبا ہوا ہے۔اور سمندر اس کے شمال کی طرف سے مشرق کی جانب کو گھوم گیا ہے اور پھر مشرق سے جنوب کی طرف نکل آیا ہے۔لیکن جنوب کی طرف تھوڑی دور پر ختم ہو جاتا ہے۔اس لیے سمندر کی دونوں طرفوں کے درمیان اور سمندر سے جنوب و مشرقی گوشہ میں جو یہاں خلیج کی صورت پر ہے۔اور طولاً و عرضاً بہت پھیلا ہوا ہے کچھ زمین کھلی ہوئی رہ گئی ہے۔یہ سب برطانیہ کی زمین ہے۔اور برطانیہ کے شروع ہی میں سمندر کی دونوں طرفوں کے درمیان اور اس حصہ کے جنوب مشرقی گوشہ میں بلادِ صاقس ہے۔جو بلادِ نبطوا (جس کا

ذکر ہم اقلیم پنجم کے حصہ اول و دوم میں بیان کر چکے ہیں) سے ملا ہوا ہے۔

دوسرے حصّے کی تفصیلات

دوسرے حصہ میں بھی شمال اور مغرب کی طرف پھر سمندر ہے۔ مغربی قطعہ شمالی سے بڑا ہے جو برطانیہ کے مشرق میں واقع ہے۔ اور اس میں شمال کی طرف ایک اور سمندر کا ٹکڑا ال گیا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ قطعہ نصف مغربی حصہ میں پھیلا ہوا ہے۔ اس میں جزیرہ انگلینڈ ہے یہ جزیرہ بہت وسیع ہے۔ اور اس میں ایک زبردست بادشاہ اور بہت سے شہر ہیں۔ یہ جزیرہ اسی اقلیم میں ختم نہیں ہوتا بلکہ اس کا بہت سا حصہ اقلیم ہفتم میں بھی ہے اور اسی مغربی قطعۂ آب اور اس کے جزیرہ (انگلینڈ) کے جنوب میں بلادِ آرمندیہ و بلادِ فلادش بایک دیگر متصل ہیں۔ اور اس حصہ کے جنوب و مغرب میں ملک فرانس برغونیہ اس سے مشرق میں ہے۔ مزکورہ بالا ریاستیں سب قومِ فرنگ کی ہیں۔ اور نصف مشرقی حصہ میں بلاد المان (جرمن) ہے۔ اور المان کے جنوب میں انکلایا آباد ہے۔ اور شمال کی طرف برغونیہ اور لہویکہ اور شطونیہ کی زمین ہے۔ اور بحرِ محیط کے اوپر شمال و مشرق گوشہ میں افریزہ ہے۔ ان تمام مقامات میں قوم المان رہتی ہے۔

تیسرے حصّے کی تفصیلات

تیسرے حصّے میں مغرب کی طرف جنوب میں بلاد مراتیہ ہے اور شمال میں شطونیہ اور مشرقی زمین میں جنوب کی طرف بلاد انکونیہ ہے اور شمال میں بلاد بلونیہ کے درمیان کوہ بلاط ہے جو چوتھے حصہ سے یہاں پہنچ کر مڑ کر شمال مغرب کی طرف چلا گیا ہے۔ اور نصف مغربی حصہ کے انتہا پر بلاد شطونیہ پر ختم ہو جاتا ہے۔ چوتھے حصہ میں جنوب کی طرف ارض جثولیہ اور اس کے نیچے شمال کی طرف روس ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ابتدائی حصہ میں کوہ بلواط مغرب کی طرف سے شروع ہو کر بڑھتا چلا گیا ہے۔ اور نصف شرقی قطعہ میں پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے۔ اور جثولیہ کے مشرق میں جرمانیہ ہے اور جنوب و مشرق گوشہ میں قسطنطنیہ اور اس کا علاقہ ہے۔ قسطنطنیہ خلیج (قسطنطنیہ) کے آخری کنارا پر" جہاں وہ بحرِ نبطش میں گرتی ہے: واقع ہے۔ اور بحرِ نبطش کا ایک حصہ خطہ کی بالائی زمین میں ہے۔ اور یہ خلیج اس میں شامل ہو کر اس کو بڑھاتی ہے اور جرمانیہ و قسطنطنیہ کے درمیان بلاد مسیناہ ہے۔

چوتھے حصے کے جنوب میں خلیج بحرِ نبطش سے بڑھتی ہوئی پانچویں حصے میں پہنچتی ہے اور چھٹے حصے میں بھی کسی قدر زمین کو ڈھانکے ہوئے ہے۔ اور اپنے آغاز سے ایک ہزار تین سو (۱۳۰۰) طے کرنے کے بعد ۶۰۰ سو عرض پر ختم ہو گئی ہے۔ اس سمندر کے پیچھے اس پانچویں حصے کے جنوب کی طرف خشکی کا ایک مستطیل قطعہ ہے۔ اس قطعہ کے مغرب میں بحرِ نبطش کے ساحل پر ارض بیلقان سے متصل جو خطہ پنجم میں ہے حریہ ہے اور اس کے مشرق میں بلاد لان طان کا دارالحکومت بحرِ نبطش کے ساحل پر شہر سوتلی ہے۔ اور بحرِ نبطش کے شمال کی طرف اس حصہ میں مغرب کی طرف ترخان اور مشرق کی طرف دور تک ساحل پر ملک روس ہے۔ اور ملک روس بلاد ترخان کو اس حصہ میں مشرق کی طرف سے اور خطہ ہفتم کے پانچویں حصہ میں اور چھٹے خطہ کے چوتھے حصہ میں مغرب کی طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔

چھٹے حصّے کی تفصیلات

چھٹے حصہ کے مغرب کی طرف باقی ماندہ بحرِ نبطش ہے۔ جو کسی قدر شمال کو مڑ گیا ہے جہاں اس پر آخری حصہ کے درمیان شمال کی طرف بلاد قبانیہ ہے۔ اور بحرِ نبطش کے جنوب میں شمال کی طرف دور تک ارض لان ہے۔ جس کا آخری جنوبی کنارا پانچویں حصہ میں آچکا ہے اس حصہ کے نواحِ مشرق میں ارضِ خزر ہے۔ اور اس کے مشرق میں ارض برطاوس اور شمال و مشرقی گوشہ میں بلغار اور زاویہ جنوبی مشرق میں ارضِ ہنگری ہے۔ جہاں ہو کر کوہ سیاہ کا ایک سلسلہ گذرتا ہے۔ جو بحرِ خزر کے ساتھ ساتھ اس حصہ کے بعد ساتویں حصہ کی طرف مڑ جاتا ہے۔ اور بحرِ خزر سے الگ ہونے کے بعد مغرب کو نکلتا ہوا اس حصہ میں آتا ہے۔ اور پھر خطۂ پنجم کے پانچویں حصہ میں پہنچ کر کوہ ابواب سے جا ملتا ہے۔ جہاں اس کے اوپر کچھ بلاد خزر

واقع ہے۔

ساتویں حصے کی تفصیلات

ساتواں حصہ جہاں تک کہ کوہ سیاہ بحرِ طبرستان سے الگ ہوکر اس حصہ سے گزرتا ہے وہ سب نواح جنوب ہے اور اس میں مغرب کی طرف تک بلادِ خزر اس زمین کے مشرق میں بحرِ طبرستان کا وہ حصہ ہے جس کے شمال و مشرق سے ہوکر کوہ سیاہ گذرتا ہے اور کوہ سیاہ کے پیچھے شمال و مغرب میں ارض برطاس ہے۔ اور اس حصہ کے مشرقی نواح میں سحرب و بجناک ترکوں کی آبادیاں ہیں۔

آٹھویں حصّے کی تفصیلات

آٹھویں حصہ میں اور اس کے جنوبی نواح میں قوم جورلخ رہتی ہے جو اُن ترکوں کی ایک شاخ ہے کہ نواح شمال کے مغرب اور ارض منتنہ اور زمین کے مشرق میں رہتے ہیں۔ جس کو قومِ یاجوج و ماجوج نے دیوار بننے سے پہلے ویران و تباہ کیا تھا۔ اسی ارض منتنہ سے دریائے اتل نکلتا ہے۔ یہ دریا دنیا کے بڑے دریاؤں میں مانا گیا ہے۔ اور اپنے بہاؤ میں بہت سے موڑ کھاتا ہے۔ یعنی ارض منتنہ کے پہاڑوں میں سے چشمے نکل کر ایک نہر میں جمع ہوتے ہیں۔ یہ نہر اس خطہ کے ساتویں حصہ تک قریب قریب سیدھی بہتی ہے۔ پھر خطۂ ہفتم کے ساتویں حصہ کی طرف شمال کو مڑ جاتی ہے اور اس مین جنوب و مغرب کو بہتی ہوئی خطۂ ہفتم کے حصہ ششم میں پہنچتی ہے اور تھوڑی دور مغرب کو بہہ کر دوبارہ مڑتی ہے۔ اور پھر لوٹ کر اقلیم ششم کے اس حصہ میں آتی ہے۔ یہاں اس سے ایک نہر نکلتی اور مغرب کو بہتی ہوئی بحرِ بنطش میں گرتی ہے۔ اور اصل دریا بلغار میں شمال و مشرق کے درمیان بہتا ہے اور اقلیم ششم کے ساتویں حصہ میں پہنچتا ہے۔ اور پھر تیسری مرتبہ جنوب کی طرف مڑ کر کوہ سیاہ کے نیچے نیچے بلادِ خزر میں بہنے لگتا ہے۔ اور خطۂ پنجم کے ساتویں حصہ میں جانکلتا ہے اور اسی حصہ کے اس قطعہ میں بہہ کر جو جنوب و مغرب میں ہے۔ بحرِ طبرستان میں گرتا ہے۔

نویں اور دسویں حصّے کی تفصیلات

نویں حصہ کے مغرب میں خفچاق اور ترکس ترکوں کے ملک ہیں۔ اور ترکس کے مشرق میں بلادِ یاجوج ہے۔ ترکس و بلادِ یاوج کے درمیان کوہ قاف حدِ فاصل ہے۔ کوہ قاف کی نسبت ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ چوتھے خطہ کے مشرق میں بحرِ محیط سے شروع ہوتا ہے اور بحرِ محیط کے ساتھ ساتھ شمال کی طرف اس خطہ کے آخر تک چلا گیا ہے۔ اور پھر مغرب کی طرف سے بڑے سمندر بحرِ محیط کو چھوڑ کر شمال کو مڑ کر بڑھتا ہوا خطۂ پنجم کے نویں حصہ میں پہنچتا ہے۔ اور پھر اپنی پہلی سمت میں بڑھتا ہے۔ یہاں تک کہ خطۂ ہفتم کے نویں حصہ میں جنوب سے شمال کی طرف منحرف بمغرب داخل ہوتا ہے۔ اسی مقام پر اس کے وسط میں دیوارِ سکندری ہے۔ اس کے بعد یہ سلسلہ جنوب کو پھیلتا ہوا شمال کی طرف بڑے سمندر سے جاملا ہے۔ پھر بحرِ محیط کے ساتھ مغرب کو مڑتا ہے۔ اور اقلیم ہفتم کے پانچویں حصہ میں آکر بحرِ محیط سے جو اس کے مغرب کی طرف ہے، مل گیا ہے۔ نویں حصہ کے وسط ہی میں سدِ سکندری ہے۔ چنانچہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ اور اس کی صحیح خبر قرآن مجید میں مذکورہ ہے۔ اور عبداللہ ابن خرداذبہ نے اپنے جغرافیہ میں لکھا ہے کہ واثق باللہ نے خواب میں دیکھا کہ یہ دیوار اچانک ٹوٹ گئی ہے۔ یہ حالت دیکھ کر کچھ ایسا گھبرایا کہ جاگ پڑا۔ اور سلام ترجمان کو دریافت حال کے لیے روانہ کیا۔ وہ وہاں گیا اور خبر لایا اور حقیقت حال ایک طولانی حکایت میں بیان کی۔ جس کو اس کتاب کی غرض سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس لیے ہم اس کو چھوڑتے ہیں۔

دسویں حصہ میں بلادِ یاجوج و ماجوج ہے۔ اور بحرِ محیط تک پھیلتا چلا گیا ہے جس کا طول شمال کی طرف اور عرض جو بہت ہی کم ہے، مشرق کی جانب ہے۔

خطۂ ہفتم

پہلا اور دوسرا حصّہ

یہ خطہ عموماً شمال کی طرف سے پانچویں حصہ کے وسط تک جہاں اس میں کوہ قاف ہے بحر محیط میں ڈوبا ہوا ہے۔اس لیے پہلا اور دوسرا حصہ سب سمندر میں واقع ہے۔البتہ جزیرۂ انگلینڈ کی زمین کسی قدر نکلی ہوئی ہے۔اس جزیرہ کا زیادہ تر حصہ دوسرے حصہ میں ہے اور پہلے حصہ میں جو زمین ہے۔وہ شمال کی طرف پھری ہوئی ہے۔اور باقی جزیرہ سمندر کے ایک گول قطعہ کے ساتھ خطۂ ششم کے دوسرے حصہ میں ہے۔جیسا کہ ہم خطۂ ششم میں بیان کر چکے ہیں۔اور اس جزیرہ سے براعظم کی طرف کو راستہ اس قطعۂ بحر میں بارہ میل چوڑا ہے۔اور اس جزیرہ کے پیچھے حصہ دوم کے شمال کی طرف جزیرہ آئس لینڈ ہے۔جس کا طول مغرب سے مشرق کی جانب سمجھنا چاہیے۔

تیسرا حصّہ

تیسرا حصہ بھی اس خطہ کا زیادہ تر سمندر میں ہے۔البتہ جنوب میں ایک مستطیل قطعۂ زمین ہے۔جو مشرق کی طرف کچھ وسیع ہے۔اس قطعہ میں ارض فلونیہ ہے۔جس کا ذکر ہم خطۂ ششم کے دوسرے حصہ میں کر آئے ہیں۔ارض فلونیہ اس حصہ کے شمال میں اُس قطعۂ آب پر ہے جس نے اس حصہ کو ڈھانپ لیا ہے۔اور اس (قطعۂ آب) کے مغرب میں فلونیہ کی زمین گول اور بہت بڑی ہے۔اور جو جنوب کی طرف ایک خاکنائے کے ذریعہ خشکی سے پیوستہ ہے اور فلونیہ کے شمال میں جزیرہ لوقاعہ (ریگا دو واقع جرمن) ہے۔جو مغرب سے مشرق کی طرف طول میں پھیلا ہوا ہے۔

چوتھا حصّہ

چوتھے حصہ کی تمام شمالی زمین مشرق سے مغرب تک سمندر میں ڈوبی ہوئی ہے اور جنوبی کھلی ہوئی اس کے مغرب میں ارض قیمازک ہے جو ترکوں کا مسکن ہے۔اور مشرق میں بلاد طست اور پھر آئس لینڈ مشرق کی طرف آخر حصہ تک پھیلا ہوا ہے۔یہاں ہمیشہ برف جمی رہتی ہے۔اور بہت ہی کم آباد ہے اور روس کے اس حصہ میں ملا ہوا ہے جو خطۂ ششم کے چوتھے اور پانچویں حصہ میں واقع ہے۔

پانچواں حصّہ

پانچویں حصہ کے مغرب کی طرف روس ہے۔جو شمال کی طرف بحر محیط پر متصل کوہ قاف پر ختم ہوا ہے۔اور مشرق کی طرف قمانیہ (ہنگری) جو خطۂ ششم کے چھٹے حصہ میں بحر بنطش کے اوپر واقع ہے، کی باقی زمین ہے کہ بحیرۂ طرمی پر ختم ہوتی ہے۔اس بحیرہ کا پانی شیریں ہے۔اور اس میں جنوب و شمال کی طرف سے پہاڑوں سے نکل کر بہت ندیاں آکر گرتی ہیں۔اس حصہ کے مشرقی زمین کے شمال میں تا آخر تتاری ترک رہتے ہیں۔

چھٹا حصّہ

چھٹے حصہ کے جنوب و مغرب میں بلاد قمانیہ کا باقی حصہ ہے۔اور اسی زمین کے بیچ میں بحیرہ عشور ہے۔اس کا پانی بھی میٹھا ہے۔اور نواحِ مشرق کے پہاڑوں سے بہت سی ندیاں آکر اس میں گرتی ہیں۔یہ بحیرہ تقریباً ہمیشہ سردی کی زیادتی سے جما رہتا ہے۔گرمیوں میں کچھ دنوں کے لیے اس کا پانی پگھلنے لگتا ہے۔بلاد قمانیہ کے مشرق میں روس ہے۔جو خطۂ ششم کے شمال و مشرقی نواح میں پانچویں حصہ سے شروع ہوتا ہے۔اور اس حصے کے جنوب و مشرقی گوشہ میں باقی ارض بلغار ہے جو خطۂ ششم سے شروع ہوتی ہے۔اور اسی حصہ کے شمال و مشرقی نواح اور ارض بلغار کے وسط میں دریائے اتل جنوب کی طرف مڑتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور انتہائی چھٹے حصے کے شمال کی طرف کوہ قاف ہے جو مغرب سے مشرق

تک چلا گیا ہے۔

ساتواں حصّہ

ساتویں حصہ میں مغرب کی طرف پھر ترک سینجاک آباد ہیں۔ اس قوم کی آبادیاں چھٹے حصے کے شمال و مشرق میں بھی بہت سی ہیں جو مسلسل اس حصے تک پہنچتی ہیں۔ اور پھر اس حصہ سے چھٹے خطہ کی طرف نکل گئی ہیں۔ اور اس حصہ کے نواحِ مشرق میں باقی ارض بحرب ہے۔ اور پھر آخر حصہ تک بجانب مشرق منتنہ (یورپی مشرقی روس) ہے اور شمال کی طرف انتہائی حصہ میں کوہ قاف ہے۔ جو مغرب سے مشرق تک پھیلا ہوا ہے۔

آٹھویں حصہ کے جنوب و مغرب میں پھر ارض منتنہ ہے جو پہلے حصہ سے ملی ہوئی ہے اور اس کے مشرق میں ارض محفورہ ہے۔ جو مجملہ اور عجائبات عالم کے ہے کہ یہ زمین میں ایک نہایت گہرا اور بڑے رقبہ کا غار ہے۔ اور اس کی گہرائی و پستی تک پہنچنا بہت مشکل ہے۔ چوں کہ دن کو اس سے دھواں اٹھتا نظر آتا ہے۔ اور رات کو آگ سے اجالا ہو کر پھر اندھیرا ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمین آباد ہے۔ اور کبھی کبھی جب اس کا مطلع صاف ہوتا ہے تو اس زمین میں ایک نہر بھی جو جنوب سے شمال کی طرف بہتی ہے دکھائی دیتی ہے۔ اس حصہ کے نواحِ مشرق میں ایک تباہ و برباد ملک کے آثار ملتے ہیں۔ جو دیوار یاجوج و ماجوج سے ملا ہوا ہے۔ اور شمال کی طرف کوہ قاف ہے۔

نواں حصّہ

نویں حصہ میں اس کے مغرب کی جانب بلاد خفچاق ہے۔ اور کوہ قاف اس سرزمین میں ہو کر گزرتا ہے۔ جب یہ سلسلہ شمال سے بحرِ محیط کے پاس مڑتا اور وسط خفچاق میں ہو کر مائل بمشرق جنوب کی طرف بڑھتا ہے۔ تو خطۂ ششم کے نویں حصہ میں جا نکلتا ہے اور اس میں آڑا ہو کر گذرتا ہے۔ اور وہیں اس کے بیچ میں دیوار یاجوج و ماجوج ہے۔ اور اس حصہ کے مشرق میں کوہ قاف کے پیچھے سمندر کے اوپر ارضِ یاجوج و ماجوج ہے۔ جو کم چوڑا اور زیادہ لمبا ہے۔ سمند شمال کی طرف سے اُسے محیط ہے۔ اور دسواں حصہ مکمل سمندر میں ڈوبا ہوا ہے۔

مقدمہ سوم

معتدل اور غیر معتدل خطے اور وہاں کی آبادیوں کی شکل وصورت پر ہوا کی تاثیر

معتدل خطّہ کی خصوصیت

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ پر رونق آباد زمین میں سے گرم تر حصہ جنوب کی طرف اور سرد و تر شمال کی جانب واقع ہے۔ اور چونکہ یہ جنوبی و شمالی سرزمین گرمی و سردی میں سے ہر ایک دونوں طرف سے درجہ بدرجہ گھٹتے گھٹتے وسطی و درمیانی حد پر پہنچے۔ پس جن مقامات میں گرمی و سردی اعتدال کے درجہ پر آتی ہے۔ وہی اقلیم معتدل ہے۔ اور چونکہ زمین سات مساوی العرض خطوں میں منقسم ہے۔ اس لیے چوتھا خطہ تمام خطوں سے معتدل تر ہے۔ اور تیسرے اور پانچویں خطے کے وہ حصے کہ شمال و جنوب کی طرف چوتھے خطے سے ملے ہوئے ہیں۔ قریباً معتدل ہیں۔ اور دوسرے اور چھٹے خطے اعتدال سے ہٹ کر ہیں جبکہ پہلا اور ساتواں اعتدال سے بہت دور ہیں۔ لہذا خطۂ معتدل کے علوم و فنون، صنعت و حرفت، مکان و لباس، میوہ و طعام، بلکہ حیوانات اور وہاں کی تمام پیداوار بھی مخصوص باعتدال ہیں اور وہاں کی قومیں ڈیل ڈول رنگ، روپ، اخلاق و آداب یہاں تک کہ نبوت و رسالت میں بھی تمام خطوں سے خاص طور پر ممتاز ہیں۔ جس قدر کہ انبیاء و مرسلین پیدا ہوئے، انہی تینوں اقلیموں کی خاک پاک

سے ہوئے۔ آج تک انتہائی شمال وجنوب میں کوئی بعثت نہیں ہوئی۔ کیونکہ انبیاء ورسل انہی قوموں میں پیدا ہوتے ہیں جو اپنی خلق میں کامل ہوں۔ چنانچہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔ کنتم خیرامة اخرجت اللناس۔ "حکمت اس میں یہ ہے کہ جو حکم وشریعت انبیا خدا کی طرف سے ان کے پاس لائیں۔ اس کو قبولیت مکمل اور عام ہو۔ اور انہیں تینوں خطوں کے باشندے آب وہوا اور وسائل کے اعتدال کی وجہ سے افضل واکمل ہیں۔ دیکھ لو۔ کہ ان کے لباس، مکان، ایجاد واغذیہ ہر چیز میں کافی اعتدال ہے۔ پتھروں سے بلند بلند عمارتیں اٹھاتے اور اس میں گونا گوں نقش ونگار بناتے ہیں اور آلات واسباب کے تہذیب ودرستی کے درپے ہو کر اس میں پورا کمال پیدا کرتے ہیں۔ اعلیٰ درجہ کی معدنیات سونا، چاندی، لوہا، تانبا، قلعی، جست، سب کچھ ان کے پاس ہے۔ اور معاملات خرید وفروخت میں ان کے یہاں سونا، چاندی چلتا ہے۔ اور عموماً وہ تمام باتوں میں انحراف سے دور ہیں۔ مغرب وشام، حجاز ویمن، عراق وہند، چین وسندھ، اندلس وفرنگ، یونان اور ان کے آس پاس کی معتدل اقلیموں میں یہ قومیں آباد ہیں۔ اور انسان کامل تر اصناف وانواع میں شمار ہوتے ہیں اور چونکہ عراق وشام تمام اطراف وجہات سے وسط میں واقع ہوئے ہیں اس لیے یہ ملک نسبتاً اور معتدل مقامات سے بھی معتدل تر ہیں۔

غیر معتدل علاقوں کی خصوصیات

بخلاف اس کے پہلے اور دوسرے، چھٹے اور ساتویں خطے کے رہنے والوں کی ہر ایک بات اعتدال سے بعید اور بعید تر ہے۔ گھر مٹی سرکنڈے اور بانس سے بناتے ہیں۔ معمولی ساگ پات سے اپنا پیٹ بھرتے اور پتوں اور کھال سے ستر پوشی کرتے ہیں۔ اکثر برہنہ ہی پھرتے ہیں۔ ان کے ملکوں کا میوہ بھی عجیب ہے۔ اور ان کے کھانے ایسے بُرے کہ ہرگز کھانے کے قابل نہیں ہوتے۔ چاندی سونے کو چھوڑ کر ان کا لین دین بھی عموماً تانبے اور لوہے اور ان کے سکوں سے ہوتا ہے۔ اکثر کھال وغیرہ سے باہمی تبادلہ اشیا کرتے ہیں۔ اخلاق واطوار میں بھی ان کو حیوانات پر کچھ ترجیح نہیں ہے۔ سوڈانیوں کی نسبت مشہور ہے کہ گھروں کی بجائے غاروں اور گڑھوں میں رہتے ہیں۔ گھاس پات کھاتے ہیں۔ بجائے الفت واُنس ان کے مزاجوں پر وحشت غالب ہے۔ کبھی کبھی ایک دوسرے کو مار کر کھا جاتے ہیں۔ انتہائے شمال میں بھی صقالیہ جیسی اقوام کا یہی حال ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اعتدال سے بعید ودور واقع ہونے کی وجہ سے ان کے اخلاق واطوار حیوانات کے عادات واطوار سے قریب تر ہیں۔ اور جس قدر کہ وہ حیوانات سے قریب ہیں، انسانیت سے اسی قدر دور پڑے ہوئے ہیں۔ یہی حال ان کے دین ومذہب کا ہے۔ نہ وہ نبی ونبوت کو جانتے ہیں۔ نہ کسی شریعت کے پابند ہیں۔ البتہ ان میں سے جو قومیں معتدل مقامات سے متصل رہتی ہیں۔ وہ کچھ کچھ کسی مذہب کی پابند ہیں۔ لیکن ایسی قومیں بہت ہی کم ہیں۔

مثلاً حبشی قومیں نصرانی المذہب یمن کی ہمسائیگی میں تا زمانہ اسلام نصرانی رہیں اور پھر مسلمان ہو گئیں۔ یا جزائر مالی وتکرور وکوکو کے باشندے، مغرب کے مسلمانوں کی پڑوس میں ہونے سے مسلمان ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ جزیرے ساتویں صدی ہجری میں مسلمان ہوئے ہیں۔ اور صقالیہ وفرنگ وترک وغیرہ شمالی قومیں اگرچہ نصرانی ہیں۔ لیکن حقیقۃً وہ لوگ مذہب نہیں جانتے۔ اور عقل وعلم کا ان میں نشان تک نہیں ہے۔ ان کے تمام طور طریق آدمیت سے دور اور حیوانات سے بہت نزدیک ہیں۔ ہمارے اس بیان پر یمن، حضرموت، احقاف وحجاز ویمامہ اور اس کے قرب وجوار کا پہلے اور دوسرے خطے میں واقع ہونے سے کچھ تنقید نہیں ہو سکتی کیونکہ جزیرہ نمائے عرب کو تین طرف سے سمندر نے گھیر رکھا ہے۔ سمندر کی رطوبت وہاں کی ہوا میں اثر کرتی ہے۔ اور اس کی خشکی سے ہٹ کر حرارت کو کم کرتی اور اسے قریب قریب اعتدال پر لے آتی ہے۔

حام بن نوح کا قصہ

جو نساب کائنات کی طبیعت وخواص سے واقف نہیں خیال کرتے ہیں کہ زنگی قومیں حام بن نوحؑ کی اولاد میں سے ہیں۔ اور حام اور اس کی اولاد کی سیاہ فامی کے پہلے یہ دل خوش کن توجیہ نکالتے ہیں کہ جناب نوح علیٰ نبینا علیہ السلام نے حام کے حق میں بددعا کی تھی اس کے اثر سے حام کا رنگ سیاہ ہو گیا اور خدا نے اس کی اولاد کو غلامی کی ذلت وخواری میں مبتلا کیا۔ یہ لوگ اپنے بیان کی درستی کے لیے ایک بے بنیاد قصہ لکھتے ہیں جو کہ

طرح قابل اعتبار نہیں۔ ہاں توریت میں ذکر ہے کہ نوح علیٰ نبینا علیہ السلام نے حام کے حق میں بددعا کی۔ لیکن دعا سے حام کے سیاہ فام ہونے کا کہیں پتا تک نہیں ہے۔ بے شک یہ بددعا کی تھی کہ اس کی (حام کی) اولاد اس کے بھائیوں کی اولاد کی غلام ہو نہ کہ اوروں کی۔ اور سیاہ رنگ کو حام کی طرف منسوب کرنا ظاہر کرتا ہے کہ ان لوگوں نے نہ سمجھا کہ گرمی و سردی کی طبیعت کیا ہے۔ اور ہوا پر اور جو حیوانات ہوا سے وجود میں آتے ہیں ان پر گرمی اور سردی کا اثر کیا ہوتا ہے کہ پہلے اور دوسرے خطے والوں کا رنگ شدت حرارت سے سیاہ ہو گیا ہے۔ کیوں کہ آفتاب سال بھر میں دو دفعہ کچھ کچھ زمانے کے بعد ہی ان کی سر کی سیدھ میں آجاتا ہے۔ اور عموماً تمام موسموں میں آفتاب سر کی سیدھ میں آس پاس ہی رہتا ہے۔ اس لیے شعاعیں زیادہ اور طاقت ور ہوتی ہیں اور تیز دھوپ کی جلن اور گرمی ان کو برداشت کرنا پڑتی ہے اس لیے ان کی جلد بھی سیاہ پڑ گئی ہے۔

شمالی علاقوں کی کیفیت

شمال کی طرف سردی کی زیادتی سے خطہ ششم و ہفتم کا حال بالکل اس کے خلاف ہے یعنی کثرت سردی سے اس طرف کے رہنے والے بالکل سفید رنگ ہو گئے ہیں۔ کیونکہ آفتاب اس زمین کے افق پر دائرۂ نگاہ سے زیادہ بلند نہیں ہوتا۔ اور کبھی سمت الراس یا اس کے آس پاس تک نہیں پہنچتا۔ اس لیے وہاں حرارت بہت ہی کم ہے اور سردی ہر موسم میں غالب۔ یہی وجہ ہے کہ وہاں کی قوموں کے رنگ سفید ہیں اور بدن پر بال کم۔ اور سردی کی کثرت کے دیگر نتائج و مقتضیات بھی موجود ہیں۔ یعنی آنکھیں نیلی۔ جلد سفید اور بال بھورے مائل بسرخی اور شمالی و جنوبی شدید سرد اور کثیر گرم خطوں کے درمیان تیسرے، چوتھے، پانچویں خطے کا بھی قریب قریب یہی حال ہے۔ اگرچہ پورا توسط ان کو حاصل نہیں۔ کیوں کہ تیسرا خطہ گرم تر جنوب کی طرف واقع ہے۔ اور پانچواں سرد تر شمال کی طرف۔ لیکن پھر بھی ان میں انحراف کلی نہیں۔ باقی چار خطے منحرف و غیر معتدل ہیں۔ یعنی پہلا اور دوسرا خطہ سیاہ فامی اور حدِ حرارت کے لیے مخصوص ہیں۔ اور ساتواں اور چھٹا سفیدی و سردی کے ساتھ۔ پہلے اور دوسرے خطے کے باشندے حبشی زنگی سوڈانی کہلاتے ہیں۔ اور یہ تینوں لفظ تقریباً ہم معنی ہیں کہ سیاہ فام قوموں کے لیے بولے جاتے ہیں۔ اگرچہ حبشی خاص اس قوم کے آدمیوں کو کہتے ہیں جو مکہ و یمن کے سامنے کو رہتی ہے۔ اور زنگی اس قوم کو جو بحرِ ہند کے محاذ میں آباد ہے۔

علاقہ بدلنے سے رنگ پر اثر

مذکورہ بالا اسماء کچھ اس لیے ان قوموں کے نہیں رکھے گئے کہ وہ کسی سیاہ فام آدمی یا حام وغیرہ کسی خاص شخص کی نسل سے ہیں۔ کیونکہ ہم سوڈانیوں کو دیکھتے ہیں کہ چوتھے معتدل اور ساتویں غیر معتدل خطے میں آکر رہے اور وہاں ان کو رہتے رہتے زمانہ گذرنے پر ان کی نسلیں گوری چٹی بنتی جاتی ہیں۔ اسی طرح چوتھے اور ساتویں خطے کے جو لوگ جنوب میں جا رہے ہیں، ان کی نسلیں کالی پڑتی جاتی ہیں۔ پس یہ امر اس بات کی کافی دلیل ہے۔ کہ آدمی کا رنگ آب و ہوا کے تابع ہے۔ چنانچہ ابن سینا کہتا ہے۔

بالـزنـج حـر غيـر الاجسـادا ۔۔۔ حتـیٰ کسـا جـلـودهـا سـوادا

والصـقلـب اکتسب البياضا ۔۔۔ حتـیٰ عـلـت جلودهـا بياضـا

یعنی اقوام جنوب کا نام تو رنگ کی نسبت سے سودان و زنگی پڑ گیا ہے۔ لیکن اہلِ شمال کا کوئی نام رنگ کے لحاظ سے نہیں ہے۔ کیونکہ یہ لوگ خود جنہوں نے اہلِ جنوب کا نام سودان وغیرہ رکھا گورے چٹے تھے۔ اس لیے بیاض و سفیدی میں کوئی ایسی عجیب بات نہ تھی کہ ان کے نام میں اس کا لحاظ و اعتبار ہوتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ شمالی خطوں کے رہنے والے یعنی ترک و صقالیہ و تغزغز خزر لان اور اکثر فرنگ و یاجوج و ماجوج قومیں مختلف ناموں سے مشہور ہیں۔ اور ان کے متعدد قبیلے ہیں۔ انہیں خطۂ متوسط کے رہنے والے ان کی صورت شکل موزوں، سیرۃ و عادت پسندیدہ ہے۔ اور طریقۂ معاشرت و طرزِ تمدن، علم و صنعت، مملکت و ریاست ہر بات میں اعتدال و توسط پایا جاتا ہے۔ انہیں میں انبیا علیہم السلام پیدا ہوئے۔ اور سلطنتیں قائم ہوئیں۔ علم و شریعت کا آغاز و کمال ہوا۔ انہیں خطوں میں بڑے بڑے شہر اور عالی شان عمارتیں بنیں، وہیں علم و صنعت کا رواج ہوا اور رہے۔ وہاں کی ہر بات میں حسن و خوبی جھلکتی اور اعتدال پایا جاتا ہے۔ اور انہیں اقلیم والوں نے ہم کو اپنے اور دوسری قوموں کے حالات سے واقف و آگاہ کیا ہے۔

عرب وروم وفارس ویونان وہند وسندھ وچین کے رہنے والے اور بنی اسرائیل سب اسی تہذیب یافتہ طبقہ میں ہیں۔

نسابوں کی غلط فہمی

جب نسابوں نے دیکھا کہ اقوام دنیا کے طور طریق، صورت وشکل وضع قطع بہت کچھ مختلف ہیں تو انہوں نے خیال کیا کہ اس کی علت یہی ہے کہ ان اقلیموں کے رہنے والے مختلف نسلوں سے ہیں۔ اس لیے تمام جنوب کے سودان کو حام کی نسل سے کہہ گئے اور ان کے رنگ وروپ سے دھوکا کھایا۔ اور ایک بے بنیاد حکایت کو اس کی علت اور وجہ بیان کر دی۔ اور اکثر تمام شمالی قوموں کو یافث ابن نوحؑ کی اولاد قرار دے گئے۔ اور اقلیم معتدلہ کی رہنے والی قوموں کو جو علم وہنر، دین ومذہب اور طریقۂ حکومت وسیاحت میں عموماً ممتاز ہیں، سام کی اولاد مانا۔ ماہرین نسب کا یہ زعم اگرچہ نسب میں بنیادی طور پر درست ہی کیوں نہ ہوا استقرائے نام نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ نسب تو واقفیت کا بیان ہے۔ پھر یہ کیوں کر مانا جاسکتا ہے کہ اہل جنوب کو حبشی وسوڈان اس لیے کہتے ہیں۔ کہ وہ حام سیاہ فام کی اولاد ہیں۔

امتیاز کے اسباب

نساب کو یہ مغالطہ اس لیے واقع ہوا کہ وہ سمجھتے رہے کہ قوموں میں جو کچھ تمیز وفرق ہوتا ہے۔ وہ فقط نسب ونسل ہی سے ہوتا ہے حالانکہ یہ امر فی الحقیقت غلط ہے کیونکہ بعض قوموں میں تو نسب ہی سے بایک دیگر تمیز ہوتی ہے۔ جیسا کہ عرب وبنی اسرائیل واقوام فارس کا حال ہے۔ کبھی سمت وطرف کا لحاظ ہوتا ہے جیسے کہ زنگی وحبشی اور صقالیہ وسوڈان ہیں۔ اور کبھی عادت واطوار ملت ومذہب سے جیسے کہ عرب ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں ہیں جن کے ساتھ ایک قوم دوسری قوم سے الگ وممتاز ہوتی ہے۔ اس حالت میں یہ کہنا کہ شمال یا جنوب کے باشندے سب کے سب فلاں مشہور شخص کی نسل سے ہیں اور اس کی یہ دلیل پیش کرنا کہ ان لوگوں کا بھی وہی مذہب اور رنگ ہے۔ جو فلاں شخص کا تھا اور رہتے بھی اسی سمت اور سرزمین میں ہیں، جہاں وہ شخص رہا کرتا تھا۔ بالکل لغو پوچ بات ہے۔ اور غالباً یہ غلطی طبیعت کائنات اور زمین اور ملکی آثار کے نہ جاننے سے واقع ہوئی۔ کیونکہ مذکورہ بالا حالات جن کو وہ نسب کی علت ووجہ قرار دینے میں زمانہ گذرنے سے بدلتے رہتے ہیں۔ اور کچھ ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ ہمیشہ ایک ہی اصول پر رہیں۔ سنة الله التي في عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا۔

مقدمۂ چہارم

ہوا انسانی اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہے

انسانی مزاج پر حرارت کا اثر

ہم نے دیکھا ہے کہ سوڈانی وزنگی علی العموم کم ظرف سراور عقل سے بیگانہ ہوتے ہیں اور ناچ گانا ان کی طبیعتوں پر غالب ہے۔ بات بات میں ناچنے اور اچھلنے کودنے لگتے ہیں۔ تمام دنیا ان کو احمق نادان سمجھتی ہے۔ اس کا واقعی سبب یہ ہے کہ آرام وآسائش سے روح حیوانی بکھرتی اور پھیلتی ہے۔ اور غم واندوہ کے وقت سرور کے خلاف روح حیوانی کو افسردگی وتنگی ہوتی ہے۔ اور یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرارت ہوا و بخار کو پھیلاتی اور اس کی مقدار میں فساد پیدا کرتی ہے۔ اسی وجہ سے نشہ باز منشیات سے اس قسم کا سرور پاتے ہیں کہ اس کو بیان نہیں کرسکتے۔ کیونکہ شراب وغیرہ منشیات کی حرارت وحرکت حرارت غریزیہ کو بھڑکا کر مزاج روح میں ہلچل مچا دیتی ہے اور بخارات روح دل میں داخل ہوتے ہیں۔ یہی روحانی خوشی ہے۔ اور اسی کو فرحت وسرور کہتے ہیں۔ حمام میں نہانے والوں کا بھی حرارت ہوا کے اثر سے یہی حال ہوجاتا ہے۔ کیونکہ جب گرم ہوا میں وہ سانس لیتے ہیں اور ہوا کی حرارت ان کی روح تک پہنچتی اور اس میں سرایت کرتی ہے تو روح کے گرمی پانے اور اس کی جھومنے کی کیفیت سے ان کو ایک قسم کا سرور

حاصل ہوتا ہے۔ اور جو لوگ کہ گانا سننے سے خوش ہوتے ہیں، ان کی روح بھی گانے سے جھومنے لگتی ہے۔ پس چونکہ سوڈانی خطہ گرم میں رہتے ہیں اور حرارت ان کی مزاج و اصل طبیعت پر غالب ہے۔ اور جیسے کہ ان کے بدن اور اقلیم میں حرارت زیادہ ہوتی ہے اس طرح سے ان کی روح پر بھی حرارت کا غلبہ ہوتا ہے۔ اور اقلیم چہارم کے رہنے والوں کی روح حیوانی سے حرارت کا اثر کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ اس لیے روحانی تحلیل کی زیادتی سے وہ لوگ جلد تر طرب میں آجاتے اور بہت جلد عقل و ہوش سے بیگانہ ہو جاتے ہیں۔

بلادِ بحریہ کے لوگ

بلادِ بحریہ کے رہنے والوں کا بھی تقریباً یہی حال ہے۔ کیونکہ وہاں کی ہوا بھی گرمی سے کافی اثرات قبول کرتی ہے۔ اس لیے کہ ان ملکوں میں ان شعاعوں کے سوا جو اس زمین پر پڑتی ہیں،۔ سمندر سے منعکس ہو کر آنے والی شعاعیں اپنے ساتھ اور حرارت لاتی ہیں اور وہاں کی ہوائیں اس قدر گرمی پیدا کر دیتی ہیں جو سرد پہاڑوں اور بلند مقامات سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ یہی گرمیِ ہوا وہاں کے باشندوں میں فرحت و سرور کا مادہ زیادہ کر دیتی ہے۔ اسی طرح کچھ کچھ حماقت، کمینگی و نادانی تیسرے خطے کے جزیرے کے رہنے والوں میں گرمیِ ہوا کی وجہ سے پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ مقامات فی الجملہ جنوب میں واقع ہیں۔ اس لئے وہاں کی ہوا میں شاداب و بلند مقامات کی نسبت گرمی زیادہ ہے۔ اہلِ مصر کا بھی قریب قریب یہی حال ہے۔ کیونکہ مصر بھی جزیرے ہی کے عرض البلد پر واقع ہے یا اس کے آس پاس۔ ان کی طبیعتوں پر کچھ ایسی عیش و آرام و نادانی غالب ہے کہ نتائج و انجام پر کبھی ان کی نظر ہی نہیں پڑتی۔ وقت بے وقت کے لیے کبھی ذخیرہ جمع نہیں کرتے۔ روزانہ ہر چیز بازار سے لاتے اور کھاتے ہیں۔

اہلِ فارس

اور چونکہ اہلِ فارس مغرب کے رہنے والے مصریوں کے برخلاف سرد و بلند مقامات میں رہتے ہیں۔ ہر وقت فکر و تردد میں مبتلا ہیں۔ جب دیکھیے گردن جھکی ہوئی ہے۔ بات بات کو سوچتے۔ کبھی انجام کار سے غافل نہیں ہوتے۔ ہر ایک آدمی دو دو برس کا غلہ گھر میں بھر لیتا ہے۔ اور پھر بھی صبح کو روزانہ غلہ اور سامان خوراک بازار ہی سے لاتا ہے۔ اور کہیں اس کے ذخیرہ میں سے کچھ کم نہ ہو جائے۔ غرضکہ تمام اقلیم و ممالک کے حالات و آثار میں غور کیا جائے تو کچھ نہ کچھ آب و ہوا کا اثر اخلاق پر ضرور نظر آئے گا۔

مسعودی نے بھی سوڈان کی کم عقلی و نادانی اور عیش پرستی کے متعلق کچھ بیان کیا ہے۔ اور علت بھی لکھی ہے۔ لیکن اس سے زیادہ بیان نہ کر سکا کہ جالینوس و اسحٰق کندی کا یہ قول نقل کر دیا کہ ان کے دماغ کمزور اور عقلیں ضعیف ہیں مگر اس موقع پر یہ قول بالکل بے معنی سا ہے۔ اور نہ اس کی کوئی دلیل ہے۔ واللہ یھدی من یشاء۔

مقدمۂ پنجم

قحط و ارزانی کا ملک کی حالت اور انسانی اخلاق پر اثر

اقلیم معتدلی اور اشیائے ضرورت

یہ سمجھنا چاہیے کہ اقلیم معتدلہ میں ہر جگہ اور ہمیشہ اشیا کم قیمت اور سستی رہتی ہیں۔ اور وہاں کے باشندے سب کے سب خوش حال ہیں۔ بلکہ ان اقلیموں میں کچھ مقامات ایسے ہیں کہ جہاں کھیتوں کی عمدگی اور اچھی مٹی ہونے کی وجہ سے غلہ و میوہ اور دیگر خوردنی اشیا بکثرت و عمدہ ہوتی ہیں۔ ان مقامات کے باشندے عیش و آرام سے زندگی بسر کرتے ہیں۔

گرم علاقے اور اشیائے ضرورت

اور انہی اقلیموں میں بعض ایسی گرم آتشی زمینیں ہیں جن میں زراعت تو کیا گھاس تک نہیں جمتی۔ اس لیے ایسے مقامات کے رہنے والے

بیچارے تنگی سے دن کاٹتے ہیں۔ حجاز و جنوبی یمن والے اور ملثمین صنہاجہ کے صحرائے مغرب اور بربر دسودان مغرب کے درمیان ریگستانوں میں رہتے ہیں۔ بہت تنگ حالی میں بسر کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان مقامات میں غلہ اور وہ چیزیں جن سے سالن بنایا جا سکتا ہے گویا ہوتی ہی نہیں۔ دودھ اور گوشت ان لوگوں کی غذا ہے۔ عرب کے بدوؤں کا بھی یہی حال ہے۔ اگر چہ یہ لوگ غلہ اور روٹی کا سامان آس پاس سے بہم پہنچا لیتے ہیں۔ لیکن گاہے بے گاہے نہ ہمیشہ اور وہ بھی اپنے حامی و مددگار کی محکومی اور غلامی میں اور جو کچھ جس طرح بھی حاصل کر لیتے ہیں وہ مقدار میں کم ہوتا ہے اس لیے کہ ان کے پاس دولت و ثروت نہیں کہ اشیائے ضرورت بکثرت مہیا کر سکیں جو کچھ ملتا ہے وہ ان کی احتیاج وضرورت کے لیے کافی نہیں ہوتا۔ افراط و فراوانی کا تو ذکر ہی کیا ہے بلکہ بعض اوقات تو بے چاروں کو نہ دودھ ہی ملتا ہے نہ خاطر خواہ اس سے غلہ ہی بدلا سکتے ہیں۔

بدوں کی اخلاقی برتری

مگر باوجود ان تمام باتوں کے کہ کھانے کو کافی غلہ ملتا ہے نہ رہنے کو اچھا مکان۔ ادھر اُدھر جنگلوں میں پڑے پھرتے ہیں، عادات واخلاق میں ان لوگوں سے اچھے ہیں جو شاداب وسیر حاصل مقامات میں رہتے اور خوش عیشی میں بسر کرتے ہیں۔ ان کے رنگ کھلے ہوئے۔ بدن چھیلے۔ ناک نقشہ اچھا۔ چہرے وجیہہ اور عادات واطوار پسندیدہ ہوتے ہیں۔ ان کے ذہن وعلم معرفت کی پوری صلاحیت وقابلیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ تجربہ ہمارے بیان کا گواہ ہے۔

کثرتِ غذا کے نقصانات

اسی تنگی وخوش گذرانی کی وجہ سے عرب و بربر اور ملثمین اور بلند وشاداب مقامات کے رہنے والوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ جو آزمائش وتجربہ ہی سے اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے۔ اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ کثرتِ غذا اور اس کی رطوبت جسم میں ردی مادے زیادہ پیدا کرتی ہے اور متعفن فاسد مواد بڑھ جاتے ہیں۔ جن سے رنگ میلا اور صورتیں گوشت بڑھ جانے سے بے ڈھنگی سی ہو جاتی ہیں اور دماغ کی جانب ردی بخارات کے چڑھنے سے رطوبتیں قوائے دماغ وفکر کو دبا لیتی ہیں اور سستی و کاہلی طبیعت پر غالب آجاتی ہے۔

خوش خوراکی اور کم خوراکی کا تقابلی جائزہ

بیابان اور خشک جنگلوں کے حیوانات ہرن، شتر مرغ، زرافہ، خچر وغیرہ کا مقابلہ مرغزار اور شاداب مقامات کے رہنے حیوانات سے کرو اور دیکھو کہ ان کے رنگ روپ، صورت شکل تناسب اعضاء، تیزی، احساس میں کس قدر بین فرق ہے حالانکہ ہرن اور بکرا، گورخر اور گدھا، نیل گائے اور بیل۔ ایک ایک جنس کے جانور ہیں۔ باعثِ فرق صرف یہی ہے کہ شاداب مقام کی پرخواری نے وہاں کے جانوروں کے بدن میں ردی مواد و اخلاط فاسدہ پیدا کر کے انہیں بدصورت اور بھدا اور سست کر دیا ہے۔ اور جنگل کے جانوروں میں چستی چالاکی اور تناسبِ اعضا وہاں کی کم خوری کی وجہ سے بحال ہے۔ یہی حال آدمیوں کا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جن ممالک میں ارزانی رہتی ہے اور کھانے پینے کی اشیا کثرت سے ہوتی ہے۔ وہاں کے آدمی بھی کم فہم اور بے ڈول ہوتے ہیں۔ خوش گذران بربروں اور جو جوار سے پیٹ پالنے والے مصامدہ اور غمارہ وسوس کے رہنے والوں کا ذرا آپس میں مقابلہ کرو تو معلوم ہو جائے گا کہ آخر الذکر تو میں عقلاً اور جسماً بربروں سے احسن وافضل ہیں۔ یہی حال خوش خوراک اہلِ مغرب اور اندلس والوں کا ہے کہ تقریباً گھی دودھ ملک میں مفقود ہے اور بیچارے زیادہ تر جوار پر بسر کرتے ہیں۔ اس لیے ان کے بدن بھی چھریرے اور خوب صورت ہوتے ہیں۔ فہم وحرارت کا مادہ ان میں اس قدر ہے کہ اہل مغرب میں اس کا عشر عشیر بھی نہیں۔

معتدل خوراک کا اثر

یہ کیفیت مغرب کی صحرانشین قوموں اور شہریوں کی ہے۔ اگر چہ شہری سالن کے بغیر نوالہ نہیں توڑتے اور خوش خوری وخوش عیشی میں گذارتے

ہیں۔ لیکن گوشت و سالن کی اصلاح کر لیتے ہیں۔ کھانے میں کوئی مضرِ صحت اثر باقی نہیں رہتا اور مزاج اعتدال پر آجاتا ہے اور گوشت بھی زیادہ تر مرغ و بکری کا کھاتے ہیں اور کمیابی کی وجہ سے اس میں گھی نہیں ڈالتے۔ ان رعایتوں سے ان کی غذا میں رطوبت کم ہو جاتی ہے اور جو چیزیں فاسد مادے پیدا کرتی ہیں، وہ بھی نہیں رہتیں۔ اس وجہ سے یہ شہری نسبتہً ان دیہاتیوں سے جو تنگ عیش میں گذارتے اور جو کچھ مل جاتا ہے کھا لیتے ہیں۔ وجیہہ وخوبصورت اور ان کے بدن بھی مقابلتاً سڈول ہوتے ہیں۔ اور جو غریب و دیہاتی اکثر بھوک اور فاقہ کی مصیبت جھیلتے رہتے ہیں ان کے جسم میں غلیظ ولطیف مادے ہی نہیں ہوتے۔

ارزانی کا دین داری پر اثر

جاننا چاہیے کہ ارزانی و فراخ دستی کا اثر فقط بدن پر ہی نہیں ہوتا بلکہ طاعت و مذہب میں بھی اس سے بہت کچھ نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ چنانچہ جو دیہاتی و شہری تنگ حال رہتے اور بھوک کی تکلیف اور ریاضت کی زحمت اٹھاتے ہیں، وہ عیش وعشرت کے عادی لوگوں سے زیادہ دین دار و عبادت گزار ہوتے ہیں۔ بلکہ شہروں میں تو دین و مذہب کے پابند بہت کم پائے جاتے ہیں کیونکہ گونا گوں نعمتیں کھا کھا کر شہریوں کے دلوں پر سختی و غفلت چھا جاتی ہے۔ اس لیے زاہد و عابد بھی دیہات وقریے کے کم خوراک مسکینوں میں عموماً زیادہ ہوتے ہیں۔

خوش خوراکی اور قحط

اور تازہ فرق جو شہریوں اور دیہاتیوں میں ہے ایک ہی شہر کے رہنے والوں میں بھی امیری و غریبی کے ساتھ ساتھ موجود رہتا ہے اور یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ جب عشرت پسند شہر و دیہات پر دفعۃً قحط و گرانی کی بلا نازل ہوتی ہے اور لوگوں کو فاقے کرنے پڑتے ہیں تو یہی خوش خوراک غریبوں کی نسبت زیادہ اور جلد تر مرتے ہیں جیسے کہ ہمارے زمانہ کے قحطوں میں مغرب کے بربر اور مصر و فاس کے رہنے والے زیادہ تر لقمہ اجل ہوئے۔ نہ صحرائے عرب اور بلادِ نخل کی قوموں پر یہ تباہی و ہلاکت آئی کہ جو غریب چھوہاروں سے پیٹ پالتے ہیں۔ نہ اہل افریقیہ ہی پر یہ اثر ہوا کہ جن کی خوراک زیادہ تر جو اور زیتون تھی۔ نہ اہل اندلس ہی اس قدر مرے کھپے جو جوار و زیتون پر گذارا کرتے ہیں۔ قحط کی مصیبت آخر الذکر تینوں قوموں کو بھی جھیلنی پڑی۔ لیکن بھوک اور قحط نے ان کے ساتھ جلاد کی طرح سلوک نہ کیا۔ جو مصر وغیرہ کے ساتھ بلکہ یہ لوگ بھوک سے شاذ و نادر ہی مرے۔ اس کا سبب غالباً یہی ہے کہ جو لوگ عیش وعشرت میں رہتے۔ اور تر نوالہ کھاتے ہیں ان کی انتڑیوں میں رطوبت اعتدال سے زیادہ ہو جاتی ہے اور جب دفعتاً کھانے کو نہیں ملتا۔ اور غذا نصیب نہیں ہوتی اور روکھی سوکھی وقت بے وقت تھوڑی بہت کھانے کو ملتی ہے تو یک بارگی خشکی بڑھ جانے سے ان کی انتڑیاں سکڑ جاتی ہیں اور انتڑیاں ہوتی ہیں نازک اس تغیر عظیم کی برداشت نہیں کر سکتیں۔ فوراً مرض لاحق اور اچانک موت انجام ہوتا ہے۔ کیونکہ انتڑیوں کے امراض اکثر مہلک ہوتے ہیں۔ گویا زیادہ تر قحط میں جو لوگ بھوک سے مرتے ہیں وہ اپنی سابقہ پرخوری کا شکار بنتے ہیں نہ کہ اس بھوک کا۔ اور جو لوگ کہ زیادہ خوراک اور روغنی غذاؤں کے عادی نہیں ہوتے ان کے اعضا کی رطوبت سدا قائم رہتی اور ہر طرح کی غذا کو برداشت کر سکتی ہے۔ اس لیے ان کے معدہ میں غذا کے بدلنے سے کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوتی۔ اور اکثر ایسی موت سے وہ لوگ بچ جاتے ہیں۔ جو خوش خوراک اور پُرخوروں کو نہیں چھوڑتی۔

خوراک پر عادت کا اثر

جاننا چاہیے کہ کسی شے کی رغبت یا اس سے نفرت عادت پر منحصر ہے۔ جب آدمی کھاتے کھاتے کسی غذائے خاص کا عادی ہو جاتا ہے تو وہ اسے اس قدر پسندیدہ ہو جاتی ہے۔ کہ اس کا ترک فی نفسہٖ ایک مرض بن جاتا ہے۔ بشرطیکہ اس کی اختیار کردہ غذا زہریلی چیزوں کی مانند غذائیت سے خارج نہ ہو۔ اور جو چیزیں کہ فی الجملہ غذائیت تو رکھتی ہیں لیکن غذا کے اصل مزاج سے بہت کچھ ہٹی ہوئی ہیں۔ وہ بھی عادت پڑ جانے سے غذائے مرغوب بن جاتی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی گیہوں کی جگہ۔ جو چاول اور سبزیاں کھانے لگے تو عادت پڑ جانے سے اس کے لئے یہی چیزیں غذا ہو جاتی

ہیں۔ اور گیہوں وغیرہ کی اس کو مطلق پروا نہیں ہوتی۔

اسی طرح اگر کوئی اپنی بھوک کو مارے اور غذا کو ترک کر دے۔ تو یہ بھی اس کی عادت ہو جاتی ہے۔ جیسے فقرائے مرتاض کے بارے میں اس قسم کی بہت سی روایتیں مشہور ہیں۔ ہم نے ترک غذا کی نسبت ایسی عجیب عجیب حکایتیں سنی ہیں کہ جو لوگ واقف نہیں ہیں وہ ضرور انکار ہی کریں گے۔ اس ترکِ غذا کا سبب بھی وہی عادت ہے۔ کیونکہ جب نفس انسانی کسی چیز کا پابند و گرویدہ ہو جاتا ہے۔ تو اس کی رغبت و خواہش طبیعت میں پختہ ہو جاتی ہے اس لئے کہ نفس بہت آہستہ آہستہ تبدیلی قبول کرنے والا ہے۔ کوئی تدریج و ریاضت کے ساتھ بھوکا رہنے کا عادی بننا چاہے تو یہی عادت طبیعت ہو جائے گی۔ اطباء کا یہ قول کہ بھوک ہلاک کر دیتی ہے زیادہ اعتنا کے قابل نہیں کیونکہ اگر غذا دفعتاً ترک کر دی جائے اور طبیعت پر ایک ہی بار بوجھ آ پڑے تو اس صورت میں انتڑیاں خشک ہو کر امراض پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور اندیشہ ہلاکت ہے لیکن جب غذا کو ریاضت و تدریج کے ساتھ کم کیا جائے جیسا کہ صوفیا کرتے ہیں تو اس میں جان کا خطرہ نہیں اور جیسے کہ ترکِ غذا کے لیے تدریج ضروری ہے اسی طرح بعد ترک اختیار کرنے میں بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اگر دفعتاً پوری غذا کر دی جائے تو اس میں بھی وہی موت کا سامنا ہے۔ غذا کو چھوڑ دینے کے بعد پھر شروع کرنے کے وقت بھی وہی آہستہ آہستہ قائم رہنا چاہیے۔ جو ترک غذا ضروری ہے۔ ہم نے بچشم خود وہ لوگ دیکھے ہیں جو لگاتار چالیس پینتالیس دن تک کچھ کھائے پئے بغیر رہ سکتے ہیں۔

دو عورتوں کا قصہ

ایک مرتبہ ہمارے شیوخ سلطان ابی الحسن کے دربار میں آئے۔ انہی دنوں میں جزیرہ خضر اور ندہ کی دو عورتیں سلطان کے سامنے پیش کی گئیں۔ جنہوں نے کئی برس سے کھانا چھوڑ دیا تھا۔ جب یہ خبر مشہور ہوئی تو تحقیق و تفتیش کی گئی۔ معلوم ہوا کہ واقعی ان عورتوں نے کھانا چھوڑ ہی دیا ہے۔ اس کے بعد بھی وہ ایک مدت تک زندہ رہیں۔ یہاں تک کہ اجلِ طبعی کا وقت آیا۔ اس کے علاوہ ہم نے اپنے رفقا میں سے بھی اکثر کو دیکھا ہے کہ وہ دن میں کسی وقت یا شام کو تھوڑا سا بکری کا دودھ تھنوں سے منہ لگا کر پی لیتے ہیں۔ اور پندرہ برس سے ان کی فقط یہی غذا رہی ہے۔ غرضیکہ ایسی مثالیں کثرت سے موجود ہیں۔ اس لیے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

بھوک کا جسم پر اثر

اگر غور سے دیکھا جائے تو بھوک نسبتاً کثرت غذا سے ہر طرح بدن انسان کی مصلح ہے۔ بشرطیکہ کوئی ضبط طبیعت پر قادر ہو۔ یا کم از کم ہی کر ے۔ صفائی عقل و صحت بدن میں قلتِ غذا اور بھوک کو بہت بڑا دخل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب غذا کے نتائج جسم پر مرتب ہوتے ہیں۔ تو بھوک اور قلت غذا کے نتائج بھی کچھ نہ کچھ ضرور ہی ہوں گے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جو اشخاص یا قومیں عمدہ اور بڑے بڑے جانوروں کا گوشت کھاتی ہیں۔ ان کی نسلیں بھی تنومند اور قوی ہوتی ہیں۔ شہری اور دیہاتیوں میں جسمانی فرق و تفاوت ہونا ہمارے بیان کا بین ثبوت ہے۔ مثلاً جو لوگ اونٹ کا گوشت کھاتے اور اس کا دودھ پیتے ہیں، وہ انہیں قوی الجثہ بنانے کے علاوہ صبر و تحمل جیسی صفات اور بوجھ اٹھانے کی قوت ان میں پیدا کر دیتا ہے جو خود اس میں موجود ہیں اور ایسے آدمیوں کے پیٹ بھی اونٹ کی طرح سخت اور قوی ہو جاتے ہیں کہ نہ کبھی ان میں ضعف آتا ہے نہ ان کی وہ چیزیں مضر ہوتی ہیں جو دوسروں کے لیے سخت نقصان دہ ہیں۔ حتیٰ کہ وہ معدہ کے تنقید کے لیے بغیر کسی لاگ کے آک کا دودھ پیتے ہیں، بغیر پکائے حنظل تک کھا جاتے ہیں اور کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ اگر نازک مزاج شہری جن کے معدے نے غذائے لطیف سے پرورش پائی ہے۔ ان چیزوں کو کھالیں تو زہر سے ہلاک ہو جائیں۔

بدن پر غذا کی تاثیر کی بابت مشہور ہے اور اکثر نے آزمایا ہے کہ اگر مرغ کو دانہ اونٹ کی مینگن میں اُبال کر دیا جائے۔ اور پھر اس مرغ سے انڈے لے کر بچے نکلوائے جائیں تو وہ بچے ان سے کچھ بڑے ہوں گے۔ اور اگر دانہ پکا کر دینے میں کچھ زحمت و دقت ہو تو مرغی بٹھانے کے وقت انڈوں کے نیچے اونٹ کی مینگن بچھا دیں۔ اس طرح بھی جو بچے نکلیں گے۔ وہ قوی اور بڑے ہوں گے۔

خلاصہ یہ کہ جب غذا کا اثر بدن پر ہوتا ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ بھوک کچھ بھی اثر نہ کرے۔ کیونکہ دو متضاد چیزوں کی تاثیر میں ایک نسبت ہوتی ہے۔ پس بھوک کا اثر یہی ہے کہ وہ جسم کو ان فاسد رطوبتوں اور مضر زیادتیوں سے پاک وصاف کرتی ہے۔ جو جسم و عقل کی خرابی و تباہی کا باعث ہیں۔

مقدمۂ ششم

فطرت یا ریاضت کی بنا پر غیب جاننے والے آدمیوں کی تقسیم اور وحی و خواب کی بحث

انبیاء علیہم السلام

جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم میں سے کچھ نفوس متبرکہ انتخاب فرما کر ان کو اپنے کلام و خطاب خاص کی عزت بخشی۔ اور فطرتاً انہیں اپنی معرفت عطا فرما کر اپنے اور اپنے عام بندوں کے درمیان پیغام پہنچانے والا بنایا ہے تا کہ وہ اس کے بندوں کو ضروری امور سے آگاہ کریں اور ہدایت و بھلائی کی راہ لگا دیں۔ اور امور نقصان اور ہلاکت سے ڈرا کر دوزخ سے بچائیں اور نجات کی راہ بتا کر راہِ نجات پر لے آئیں۔ اور اس گروہ قدسی صفات کے نفوس کو وہ معارف و علوم دلوں میں ڈال دیتے اور ان کے ہاتھ اور زبان سے وہ معجزات اور عالم غیب کے اخبار ظاہر و بیان فرمائے کہ جن کا علم ہونا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ خدائے تعالیٰ انہیں کے واسطے اپنے بندوں کو آگاہ و باخبر کرے۔ اور ان نفوس قدسیہ کو بھی ان باتوں کا علم تعلیم الٰہی سے ہوا۔ چنانچہ جناب ختمیت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں۔ الا وانی لا اعلم الا ما علمنی اللہ۔ یعنی ''میرا تمام علم جو کچھ بھی ہے۔ محض تعلیم ربانی سے ہے''۔ جاننا چاہیے کہ انبیاء علیہم السلام عالم غیب کی جو خبر دیں صحت و راستی ان کا خاصہ ہے۔ ہم ''حقیقت نبوت کو بیان کرتے وقت اس خاصیت و ضرورت کے متعلق کافی بحث کریں گے اور بتائیں گے کہ عالم غیب کی دیگر خبروں سے وحی کیوں کر ممتاز ہوتی ہے۔ اور ان مخصوص بندگان خدا کی پہچان یہ ہے کہ نزول وحی کے وقت ان کو اپنے آس پاس کی چیزوں کی بھی خبر نہ رہے۔ گلے سے اضطراری خرخر کی آواز نکلنے لگے۔ غشی اور سکتہ کی سی حالت ہو جائے۔ اگر چہ یہ حالت نہ غشی کی ہوتی ہے نہ سکتہ بلکہ حقیقت میں وہ کسی فرشتے کے دیدار و ملاقات میں اپنے اس عقل و فہم کے ساتھ محو و مشغول ہو جاتے ہیں۔ جو اس روحانی دیدار کے لیے مناسب اور انسانی عقل و فہم سے بالکل بعید ہے۔ اس لقائے روحانی کے بعد نفس مدارک انسانی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس حالت میں کبھی کلام کی آواز سنائی دیتی ہے اور انبیاء اسے سنتے اور سمجھتے ہیں۔ اور فرشتہ (حامل وحی) ان کے سامنے مشخص و معین صورت میں آ کر خدا کا پیام پہنچاتا ہے۔ اس کے کچھ دیر بعد یہ حالت نہیں رہتی۔ اور پیغام الٰہی (جو دل میں ڈالا جائے) یاد رہ جاتا ہے۔

جب جناب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے وحی کی حقیقت دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ کبھی گھنٹہ کی سی سخت گونج سنائی دیتی اور مجھ کو اس عالم سے الگ کر دیتی ہے اور کبھی وحی بطریق خطاب سنتا ہوں اور کبھی فرشتہ (حاملِ وحی) آدمی کی صورت بن کر مجھ سے کلام کرتا ہے۔ اور جو وہ کہتا ہے، سنتا رہتا ہوں۔

نزولِ وحی کے وقت کیفیت

نزول وحی کے وقت انبیاء علیہم السلام پر کچھ ایسی بوجھ و سختی طاری ہوتی ہے جو بیان نہیں ہو سکتی۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو نزولِ وحی سے ایک طرح کی صعوبت و زحمت محسوس ہوتی تھی۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آنجناب صلی اللہ

علیہ وسلم پر سخت جاڑے میں وحی آتی تھی تو آپ کو مطلق اپنا ہوش نہ رہتا اور پیشانی مبارک سے پسینہ ٹپکنے لگتا تھا۔ اسی شدت وحی کے متعلق قرآن مجید میں جناب باری تعالیٰ فرماتا ہے انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً ۔ نزولِ وحی کے وقت اسی حالتِ بے خودی کو دیکھ کر مشرکین نے علیہم السلام کو جنون سے نسبت دے کر طعنہ زنی کی ہے اور کہتے رہے ہیں کہ ان کو کوئی جن دکھائی دیتا ہے یا کوئی روح تابع ہے۔ لیکن مشرکین نے ظاہری حالات پر یہ قیاس کیا اور حقیقتِ حال ان کی نگاہوں سے پوشیدہ رہی۔ و من یضلل اللہ فمالہ من ھاد۔

دوسری علامت انبیاء علیہم السلام کی یہ ہے کہ وحی آنے سے پہلے نبی فطرۃً نیک اور ذہین ہوتے اور بُری عادات سے پرہیز کرتے ہیں۔ یہی اجتناب فطری پاکیزگی کہلاتا ہے۔ گویا کہ انبیا کے نفوس قدسی از روئے فطرۃ ہی بُری عادات سے نفرت کرنے والے ہوتے ہیں۔ اور ان کی پاک طبیعتیں جملۂ برائیوں سے دور ہوتی ہیں۔ حدیث صحیح ہے۔ کہ جناب ختمیت مآب صلی اللہ علیہ وسلم بچپن میں اپنے چچا عباس رضی اللہ عنہ کے ساتھ کعبہ کی عمارت کے لئے پتھر اٹھاتے۔ اور ازار میں رکھ رکھ کر لے جا رہے تھے۔ دفعتاً آپ کا کچھ بدن کھلا۔ آپ کو فوراً غش آ گیا۔ اور جب بدن ڈھانک دیا گیا تو ہوش آیا۔

اسی طرح ایک دفعہ آں جناب صلی اللہ علیہ وسلم ایک ولیمہ میں مدعو ہوئے جہاں دولہا کے ساتھ کچھ لہو ولعب کا ساز و سامان بھی موجود تھا۔ آپ کو طلوعِ آفتاب تک برابر غشی اور بے ہوشی رہی۔ اور آپ اس کھیل تماشا میں شریک نہ ہوئے۔ گویا کہ خدا تعالیٰ نے آپ کو ان گندے کاموں کے مشاہدے سے پاک صاف رکھا۔ آں جناب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک میں اجتناب اس درجہ تھا کہ آپ مکروہ کھانوں سے بھی پرہیز فرماتے تھے۔ کبھی پیاز و لہسن کو نہیں چھوا۔ ایک دفعہ اس کی وجہ کسی صحابی نے دریافت کی۔ تو آپ نے فرمایا۔ کہ میں اس سے کلام و مناجات کرتا ہوں جس سے تم نہیں کرتے۔

حضرت خدیجہؓ کی گواہی

دیکھو جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پہلی بار اپنے پاس وحی آنے کا حال خدیجہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا اور خدیجہؓ نے اس بات کی آزمائش کے لیے آپ سے کہا کہ اچھا آپ مجھے اپنی چادر میں لے لیں۔ آپ نے چادر کے اندر لے لیا۔ تو سلسلۂ وحی ٹوٹ گیا۔ خدیجہ رضی اللہ عنہا نے کہا بے شک آپ کے پاس فرشتہ آتا ہے اور ہرگز شیطان نہیں ہے۔ مطلب اس کا یہ تھا کہ فرشتے عورتوں کے نزدیک نہیں آتے۔ پھر خدیجہ رضی اللہ عنہا نے یہ بھی دریافت کیا کہ آپ کو روحانی کون سے رنگ کا لباس پہنے ہوئے نظر آتا ہے۔ فرمایا سفید اور سبز۔ کہنے لگیں وہ ضرور فرشتہ ہے۔ کیونکہ سفید اور سبز اچھا اور روحانیوں کا رنگ ہے اور سیاہ شیطانی اور بُرا رنگ ہے۔

انبیاء کی دعوت

تیسری پہچان انبیاء علیہ السلام کی یہ ہے کہ ان کی دعوت دین و عبادت، نماز و صدقہ پاک دامنی و پرہیز گاری ہوتا ہے۔ چنانچہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق رسالت خدیجہ و ابوبکر رضی اللہ عنہما نے محض انہی باتوں پر کی اور کسی ایسی دلیل و معجزہ کے طالب و خواہاں نہ ہوئے جو آپ کے عادت و اطوار کے علاوہ ہو۔

ہرقل کی پیشین گوئی

صحیح بخاری میں ہے کہ جب تبلیغ اسلام کی بابت آپ کا خط ہرقل کے پاس پہنچا۔ تو اس نے قریشیوں کو جو برائے تجارت وہاں گئے ہوئے تھے اپنے پاس بلایا تاکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا حال دریافت کرے۔ ابوسفیان بھی انہی لوگوں میں تھے اور اس وقت تک ایمان نہ لائے تھے۔ ہرقل نے دریافت کیا کہ تمہارا رسول تمہیں کیا حکم دیتا ہے۔ ابوسفیان نے کہا کہ نماز و عبادت اور صلۂ رحم و عفت کا۔ اس کے بعد اس نے اور باتیں بھی دریافت کیں۔ ابوسفیان جواب دیتے رہے۔ آخر میں ہرقل نے کہا کہ جو کچھ تم بیان کرتے ہو اگر صحیح ہے تو بے شک وہ شخص خدا کا

رسول ہے۔ اور عنقریب میرے ملک وسلطنت کا مالک ہوگا۔ خیال کرنا چاہیے کہ ہرقل نے کیوں کر محض عفت وعبادت کی طرف دعوت کرنے سے صحت نبوت کو باور کر لیا اور معجزہ کی دریافت تک کی حاجت نہ ہوئی۔ اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا امور کی دعوت ہی نبی کی علامت ہے۔

نبی کا صاحب نسب ہونا

چوتھی علامت نبوت کی یہ ہے کہ نبیؐ اپنی قوم میں صاحب حسب ہو۔ چنانچہ حدیث صحیح ہے کہ مابعث الله نبیا الا فی منعته من قومه اج فی ثروة من قومه۔ یعنی "اللہ تعالیٰ ہر ایک نبی کو اسی قوم میں پیدا کرتا ہے جو اس کی حمایت واعانت کر سکے"۔ ہرقل نے اپنے سوالوں میں ابوسفیان سے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ تمہارا نبی نسب کے لحاظ سے کیسا ہے۔ تو ابوسفیان نے جواب دیا تھا کہ صاحبِ حسب ہے۔ ہرقل بولا۔ ہاں انبیاء ہوتے بھی صاحب حسب ہی ہیں۔ اس میں جناب باری تعالیٰ کی یہ حکمت ومصلحت ہے کہ قومی شوکت وگروہی حشمت انبیا کی مددگار ہو۔ اور ایذائے کفار سے ان کو بچا سکے۔ تاکہ رسالت کی تبلیغ باحسن وجوہ ہو اور اس کی مرضی کے موافق دین وملت کمال پائے۔

معجزات کا ظہور

انبیا کا پانچواں خاصہ کرامت اور معجزہ ہے۔ جو صداقتِ رسالت پر گواہی دے۔ جاننا چاہیے کہ خارقِ عادت وہ فعل ہے کہ انسانی قوت اس کے ظاہر کرنے سے عاجز اور وہ انسانی بساط سے خارج ہو۔ اسی لیے اس فعل کو معجزہ کہتے ہیں اور اس کا ظہور بھی ایسے ہی موقعہ پر ہوتا ہے جہاں انسانی قدرت اس کے کرنے سے عاجزی کا اعتراف کرے۔ اس امر میں کچھ اختلاف ہے کہ معجزہ کیوں کر ظاہر ہوتا اور کس طرح انبیاء علیہم السلام کی تصدیق پر دلالت کرتا ہے۔ ماہرین علمِ کلام کا مذہب تو یہ ہے کہ معجزہ قدرت الٰہی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور نبی کا اس میں کچھ اختیار نہیں ہے۔ اور معتزلہ اگرچہ لوگوں کے اعمال کو ان کی تحقیق مانتے ہیں لیکن معجزہ کو انسانی قوت سے خارج سمجھتے ہیں۔ غرضکہ تمام متکلمین اس امر پر متفق ہیں کہ معجزہ میں تحدّی کے سوا انبیاء کو کچھ اختیار نہیں ہے۔ تحدی یہ ہے کہ نبی ظہورِ اعجاز سے پہلے اعجاز کے ساتھ اپنے صدق وراستی پر استدلال کرتا ہے اور جب معجزہ واقع ہوتا ہے تو وہی خدا تعالیٰ کی طرف سے نبی کے دعوے کی تصدیق اور اس کے صدق پر بین دلیل ہوتا ہے۔ پس یہ سمجھنا چاہیے کہ معجزہ تحدی اور خارق دونوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اس لیے تحدی معجزہ کا ایک جزو ہے متکلمین کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصل معجزہ خارق ہی کو سمجھتے ہیں۔ اور تحدی سے معجزہ اور جادو کرامت میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ جادو وکرامت میں تصدیق کی حاجت نہیں اس لیے ان میں تحدی نہیں ہوتی۔ اگر اتفاقی طور سے واقع ہو جائے تو اور بات ہے اور اگر تحدی کرامت کے ساتھ پائی جائے۔" جیسا کہ علما کا ایک گروہ کرامت کے ساتھ جواز تحدی کا قائل ہے۔" اور مدعی کے صدق پر دلالت کرے تو اس سے تصدیقِ ولایت ہوتی ہے جو نبوت کے علاوہ ہے۔

شیخ ابواسحٰق اور معتزلہ کا موقف

اسی مشابہت کرامت ونبوت کی وجہ سے شیخ ابواسحٰق وغیرہ نے بطور کرامت خارق کا وقوع ناممکن مانا ہے۔ لیکن کرامت میں تحدی ہونے کے باوجود بھی نبوت وکرامت میں فرق باقی رہتا ہے۔ کیونکہ صاحبِ ولایت کی تحدی ایسے امور کے متعلق ہوتی ہے جو تحدی نبوت سے مغایر وجداگانہ ہو اس حالت میں کسی قسم کا التباس نہیں رہتا اس کے علاوہ علامہ ابواسحٰق کا قول اخبار یمین صحیح النقل بھی نہیں ہے۔ اور صحیح ماننے کی حالت میں بھی۔ اس کی تاویل یوں کر دی گئی ہے کہ ان علما کا انکار اس حالت میں ہے کہ خوارق انبیا بعینہا صاحب ولایت سے ظاہر ہو واقع ہوں نہ اس صورت میں کہ ہر فریق کے خوارق واعجاز جداگانہ ہوں۔ اور معتزلہ اس لیے صاحب ولایت کے خوارق سے انکار کرتے ہیں کہ خوارق افعال عباد تو ہیں نہیں جب انبیا و اولیاء کے افعال واعمال معمولی ہیں اور دونوں فرق سے خوارق ظاہر ہوں گے تو وجہ تفریق باقی نہیں رہے گی۔

مدعی کاذب اور معجزہ

جھوٹے دعویدار سے معجزے کا ظہور ممکن نہیں۔ مذہب الشعریہ میں اس بنا پر کہ معجزہ کی غرض ہے۔ تصدیق نبوت اور ہدایت۔ کسی کا عمل جب اس کے خلاف ہو تو دلیل شبہ سے اور تصدیق و ہدایت جھوٹ گمراہی سے تبدیل ہوگئی۔ اور حقیقتاً اپنے حال بد کے ہوں اور صفات نفسیہ تبدیل ہو گئیں اور یہ سب باتیں محال ہیں۔ اور جس امر کے فرض کرنے سے کوئی امر محال لازم آئے وہ خود نا ممکن ہے۔

مذہب معتزلہ میں بھی یہ محال ہی ہے۔ اسی وجہ سے کہ دلیل کا شبہ کے واسطے اور ہدایت کا ضلالت کے لیے واقع ہونا بُرا اور ذلیل ہے۔ اس لیے وہ جناب باری تعالیٰ سے صادر نہیں ہوسکتا۔

حکماء کا موقف

حکماء خارق کو افعالِ نبی ہی میں شمار کرتے ہیں۔ اگر چہ انسانی بساط سے خارج ہی ہو۔ کیونکہ ان کے مذہب میں کرامت و معجزہ نبی کی ذات ہی کی طرف منسوب خیال کیا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ واقعات کا بعض دوسرے حوادث سے ظاہر اور واقع ہوتا ایسے مشروط اسباب پر موقوف و منحصر ہے جو بالآخر اللہ تعالیٰ کی ذات سے مستند و معلول ہیں نہ کہ بالاختیار باری تعالیٰ سے واقع نہیں اس لیے وہ خارق کو نبی کی طرف منسوب کرتے اور اس کو اختیاری مانتے ہیں۔

حکماء کے نزدیک ذاتِ انبیا میں کچھ خواصِ ذاتیہ ایسے موجود ہیں جن کی وجہ سے باختیار خود انبیاء سے ظہورِ خوارق واقع ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ عناصر تکوین انبیاء علیہم السلام کے تابع و فرماں بردار ہوتے ہیں۔ اور وہ (انبیاء) قطرتاً جب چاہیں مادی دنیا میں تبدیلی لا سکتے ہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے ان کو یہ قوت و قدرت عطا فرمائی ہے۔

معجزہ اور سحر میں فرق

حکماء کی رائے کے موافق خوارق ہمیشہ انبیاء علیہ السلام ہی سے ظاہر ہوتے اور ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ خوارق کے ساتھ تحدی ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ خوارقِ عنصری نبی کے اس تصرف پر دلالت کرتے ہیں۔ جو نفسِ نبوی سے مخصوص ہے۔ وہ (حکما) معجزہ کی دلالت و تصدیق کو قولِ صریح منجانب اللہ کی سی تصدیق نہیں مانتے۔ اسی وجہ سے ان کی رائے و مذہب کی بنا پر معجزہ کی دلالت تصدیقِ بنوت پر قطعی نہیں ہوتی۔ جیسے کہ متکلمین کے مذہب کے موافق۔ اور نہ تحدی معجزہ کا جزو قرار پاتی ہے۔ اور نہ سحر و کرامت اور معجزہ کے درمیان فرق کرنے کا کام دیتی ہے۔ بلکہ معجزہ و جادو میں ان کے نزدیک فرق کرنے والی بات یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے تمام اعمال و افعالِ خیر اور شر و رسے پاک و منزہ ہوتے ہیں اس لیے نبی اپنے خوارق سے کسی خرابی کا باعث نہ ہوگا۔ اور ساحر کے تمام کام نبی کے خلاف قابلِ مذمت و برے ہوئے۔ اور بغرض شرارت ہی کئے جاتے ہیں۔

معجزہ اور کرامت کا فرق

اور معجزہ و کرامت میں وہ لوگ یہ مانتے ہیں۔ کہ انبیاء کے خوارق مخصوص اور اعلیٰ تر ہیں۔ مثلاً صعود الی السماء۔ نفوذ با جسام کثیفہ۔ احیائے موتیٰ، تکلم بملائک وغیرہ۔ اور ولی کے خوارق نبی سے کم رتبے کے ہوتے۔ مثلاً تھوڑی چیز کو بہت کرنا، حالات آئندہ سے خبر دینا۔ اور ایسے تصرفات جو تصرف نبی سے گھٹ کر ہوں۔ اور نبی ولی کے تمام خوارق ظاہر کرسکتا ہے۔ بخلاف اس کے ولی کے خوارق نبی پر قدرت و دسترس نہیں ہوتی۔ صوفیوں نے بھی اپنے طریقہ کی کتابوں میں اس بات کا اعتراف و اقرار کیا ہے۔

قرآن مجید بہترین معجزہ

ان تمام باتوں کے سمجھنے کے بعد جاننا چاہیے کہ نبوت پر سب سے بڑا اور واضح معجزہ قرآن مجید کی دلالت و شہادت ہے۔ جو ہمارے پیغمبرؐ

اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوا۔ کیونکہ خوارق پیشتر اس وحیِ ہدایت سے الگ وجداگانہ ہوتے رہے جو کسی نبیؑ پر اتری۔ اور جب ضرورت ہوئی تو خارق واعجاز نے اس کی نبوت ووحی کی تصدیق کی۔ اور پھر معجزے ان کے صدق وحی اور نبوت کا شاہد بنے۔ لیکن قرآنِ مجید بعینہٖ وحیِ مدعی ہے۔ اور وہی خارقِ معجزہ ہے۔ پس قرآن دلیل سمیت معجزہ ہے اور عام معجزات کی طرح کسی دوسری دلیل وشہادت کی اسے حاجت نہیں ہے۔ گویا دلیل و مدلول کے اتحاد کی وجہ سے قرآن مجید صدق نبوت پر واضح ترین شہادت ودلالت ہے۔ مامن نبی من الانبیاء الا و اوتی من الایات مامثلہٗ امن علیہ العشر و انما کالذی اوتیتہ وحیاً اوحی الی فانا ارجوان اکون اکثر ھم تابعا یوم القیامۃ کے یہی معنی ہیں۔ اور اسباب کی طرف اشارہ ہے کہ جب معجزہ اس قدر واضح و مدلل ہو۔ جیسا کہ قرآن ہے۔ ''یعنی معجزہ عین وحی ہو۔'' تو اس کی تصدیق بھی وضاحت کی وجہ سے زیادہ ہوگی۔ اس لیے تصدیق کرنے والے مومن بھی زیادہ ہوں گے۔

نبوت، کہانت وکرامت کی تشریح وتوضیح

واقعات کا باہمی ربط

ہم دیکھتے ہیں کہ عالم اور اس کی مخلوقات ایک خاص ترتیب پر ہے۔ سبب و مسبب و یکے بعد دیگرے واقع ہونے اور پیش آنے والے واقعات اور تبدیلی قبول کرنے والی اشیا میں ایک قسم کا ربط وتعلق ہے۔ جس کی عجیب باتیں کبھی ختم ہی نہیں ہوتیں۔ اور نہ کسی حد پر پہنچ کر ختم ہوئی ہیں بلکہ ہمیشہ اس مادی دنیا میں گونا گوں ردّ و بدل اور تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ دیکھو عناصر کس ترتیب سے موجود وقائم ہیں۔ اور صعودی تدریج کے ساتھ ان میں کیونکر تبدیلی ہوتی رہتی ہے پہلے زمین ہے، پھر پانی، پانی کے بعد ہوا ہے۔ اور ہوا کے بعد آگ۔ اور ان میں سے ہر ایک کرہ دوسرے سے ملا ہوا ہے۔ اور ہر کرہ اپنے سے اوپر یا نیچے کی صورت پکڑنے کے لیے کس طرح آمادہ وتیار ہے اور کیونکر وقتاً فوقتاً تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور ان طبقات عناصر سے ہر طبقۂ اعلیٰ اپنے ماتحت سے لطیف تر ہے۔ یہاں تک کہ عالم افلاک اپنے درجہ پر ان سب سے زیادہ لطیف ہے اور اس کے طبقات باہم دگر اس طرح سے متصل ہیں کہ ان کی حرکت محسوس نہیں ہوتی۔ لیکن ان کی ہیئت سے حکماء نے بہت سی اصول ونوامیس کو دریافت کیا ہے۔ اور اس کے بعد وہ ذات ونفوس بھی جن سے افلاک میں یہ آثار ظاہر ہوتے ہیں، تحقیق کیے۔

جمادات، نباتات اور حیوانات میں ربط

عناصر کے بعد عالمِ ہستی پر غور کرو گے تو جمادات، نباتات وحیوانات میں تدریج کا ایک عجیب سلسلہ نظر آئے گا۔ جمادات کا اعلیٰ طبقہ نباتات کے ادنیٰ درجہ۔ (ادنیٰ درجہ گھاس پات اور بے تخم روئیدگی) سے قریب ہے۔ اور نباتات کا افق اعلیٰ جس میں نخل وانگور جیسے درخت ہیں، حیوان کے ادنیٰ درجہ سے ملا ہوا ہے۔ جس میں گھونگا سیپ وغیرہ وہ جاندار شامل ہیں جن میں محض چھونے کی حس ہی پائی جاتی ہے۔ ہمارے اس بیان میں طبقاتِ مخلوقات کے درمیانی تعلق کے معنی یہ ہیں کہ موالید میں سے ہر طبقہ کی کامل ترقسم اپنے خواص واستعداد کے لحاظ سے اس قابل ہوتی ہے کہ اپنے طبقہ کے اعلیٰ تر طبقہ کے ادنیٰ افراد میں شامل ہوسکے۔

انسان۔ صاحبِ فکرورویت

عالم جمادات ونباتات کے بعد عالمِ حیوان شروع ہوتا ہے۔ جس میں گونا گوں اور اقسام ان میں بھی بڑی وسعت ہے۔ سلسلۂ تدریج وترقی عالم حیوانی طبقہ میں بلند ہوتا ہوا صاحب فکر ورویت انسان کے قریب پہنچتا ہے۔ اور یہ فکر وردیت حیوان کو اس عالم اعلیٰ سے ملے ہیں۔ جس میں حواسِ ادراک موجود وجمع ہیں۔ لیکن ان اعلیٰ حیوانوں میں یہ فکر ورویت بالفعل نہیں ہوتی۔ اور یہی وہ مرتبہ ہے جو حیوانات کے بعد انسان کو عالم انسانی کی ابتدائی افق میں ملتا ہے۔ وہ یہی تدریج ہمارے مشاہدہ کا نتیجہ ہے۔

عالمِ ملکوت

بعدازیں ہم مختلف عوالم میں علی الاختلاف مرتبہارنگارنگ اسباب وعلامات دیکھتے ہیں۔ایک عالم جس میں افلاک وعناصر کی نیرنگیاں نظر آتی ہیں۔اور عالم کون وہنگامہ میں افزائش فہم کی وہ رنگارنگی دکھائی دیتی ہے۔جواس بات کی پوری اور قوی دلیل ہے کہ اجسام میں کوئی مؤثر اجسام سے الگ چیز وغیر ضرور ہے۔جس کو ہم مغائر از جسم ہونے کی وجہ سے روحانی کہتے ہیں۔اور وہ مخلوقات میں عوالمِ جسمانی وروحانی کے باہمی اتصال کی وجہ سے آگیا ہے۔یہی مؤثر روحانی نفسِ محرکہ نفسِ فہم مدرکہ ہے۔اور ضرور ہے کہ اس عالم حرکت وادراک سے بھی اوپر کوئی اور عالم ہو۔جواس عالم کوادراک وحرکت کی قوتیں دیتا ہے۔اور اس سے ملحق واقع ہوا ہے اور اس میں عقل وفہم محض کے سوا کچھ بھی نہیں۔یہی عالم عالمِ ملکوت ہے۔ہماری اس تمام گفتگو سے لازم آتا ہے کہ نفسِ انسانی میں عالمِ بشریت سے آگے بڑھ کر عالمِ ملکوت میں پہنچنے کی قوت ہونی چاہیے۔تاکہ انسان اس قوت کے ذریعہ سے کسی نہ کسی وقت جنسِ ملائک میں داخل وشامل ہو سکے۔یہ مرتبہ انسان کو اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے کہ اس کی روحانیت عملی طور پر ہو جائے۔جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔اور اپنے مافوق عالم کے افق میں جاملے کہ یہی عالم موجودات مرتبہ کی شان ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

حواسِ انسان کی توضیح

ہمارے اس بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم انسانی میں بھی ادنیٰ واعلیٰ دو پہلو ہیں۔یعنی افق زیریں اس کا متصل بجسم ہے۔اور جسم ہی کے واسطہ سے انسان ان مدارک حسیہ کو دریافت وحاصل کرتا ہے۔جن سے آگے بڑھ کر اس میں بالفعل تعقل کی قابلیت واستعداد پیدا ہوتی ہے۔اور عالمِ انسانی کے افق بالائی افقِ ملکوت سے متصل ہے اور اسی عالمِ اتصال کی وجہ سے مدارک علمیہ وغیبیہ پر انسان کو دسترس ہوتی ہے۔کیوں کہ حوادث ماضیہ وآتیہ بتمامہا ملائک کے علم وتعقل میں بدون قیدِ زمان موجود ہیں۔عالمِ انسانی وعالمِ ملکوت کے اتصال کی وجہ ظاہر ہے کہ ہدایت وموجودات میں ایک محکم ترتیب اس طور سے پائی جاتی ہے کہ ایک مرتبہ کے اعضا اور قوائے دوسرے مرتبہ کے اعضاء وقوائے سے متصل ہیں اس کے بعد ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگرچہ نفسِ انسانی غیر مرئی ہے لیکن اس کے آثار بدن میں موجود ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جسم اور اس کے تمام اجزا مجموع ہوں یا متفرق۔نفس وقوائے نفس کے آلات واذوات ہیں مثلاً قوتِ عملی کا کام پورا کرنے کے لیے چند اعضا ہیں۔ہاتھ روک اور حملے کے لیے ہے،پاؤں چلنے کے لیے،زبان بولنے کے لیے اور حرکتِ کلیتہً کا کام تمام جسم دیتا ہے۔اس طرح قوتِ مدرکہ مدارجِ ترقی طے کرتے ہوئے بالآخر بولنے کی صلاحیت پر پہنچ جاتی ہیں۔اس لئے کہ حواسِ ظاہر یہ اپنے آلاتِ سمع وبصر وغیرہ سے محسوسات کا علم حاصل کرتے ہوئے اعضائے پوشیدہ سے متصل ہیں۔جن میں سے پہلی قوت حسِ مشترک ہے۔جو اصوات واشیاء وغیرہ کو ایک ہی وقت میں سمجھ لیتی ہے۔اور اپنے اسی خاصہ کے ساتھ حواس ظاہر یہ سے جدا اور ممتاز ہے۔کیونکہ حواسِ ظاہری میں دفعتاً متعدد محسوسات کی گنجائش اور برداشت کی طاقت نہیں۔جب محسوسات حسِ مشترک میں پہنچ چکتے ہیں تو حسِ مشترک ان کو خیال کے حوالہ کر دیتا ہے اور خیال ان محسوسات کی مثالی صورتیں جو مواد خارجی سے مجرد ہوتی ہیں نفس میں منتقش کرتا ہے۔یہ دونوں قوتیں (حسِ مشترک وخیال) دماغ کے بطنِ اول کے خانۂ اول ودوم میں یکے بعد دیگرے علی الترتیب واقع ہوئی ہیں۔اس تدریجی سلسلہ میں خیال کے بعد واہمہ وحافظہ کی باری آتی ہے۔اور واہمہ جزئیات وشخصیات کا ادراک کرتا ہے۔مثلاً زید کی عداوت،عمرو کی صداقت،باپ کی شفقت،درندے کی خون خواری سب قوتِ واہمہ ہی کے افعال ہیں۔اور حافظہ متخیلہ وغیر متخیلہ حواس کی نگہداشت وحفاظت کرتا ہے۔گویا وہ وہم وخیال کا خزانہ ہے۔جو ان کی معلومات کو وقتِ حاجت کے لیے اپنے پاس رکھ چھوڑتا ہے۔دماغ کے بطنِ آخر کے دونوں خانے ترتیب وار ان دونوں قوتوں کے تصرف میں ہیں۔پھر یہ سب قوتیں ترقی کر کے متفکرہ تک پہنچتی ہیں۔جس کا مرکز دماغ کا بطنِ اوسط ہے اور یہی وہ قوت ہے۔جس سے حرکتِ فکریہ اور تعقل کی جانب توجہ واقع ہوتی ہے۔نفسِ انسانی بھی اسی قوت کے ساتھ دائمی حرکت کرتا رہتا ہے کیونکہ وہ فطرۃً استعدادِ بشری وادراک قوائے سے رہائی پانے کا مشتاق وآرزومند ہے۔اور اسی تحریک کی حالت میں حرکتِ فکریہ کے ساتھ تعقل بالفعل کرنے لگتا اور ملائے اعلیٰ سے مشابہ ہو جاتا ہے اور بغیر آلاتِ جسمانی ادراک کرنے سے روحانیات کی جانب توجہ برابر لگی رہتی ہے۔اور بعض اوقات بشریت اور اس کی

روحانیت سے بلند تر ہو کر عالمِ ملکوت کے افق اعلیٰ میں داخل و شامل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ مرتبہ انسان کو اکتساب سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ مشیت الٰہی پر منحصر و موقوف ہے۔

نفوسِ بشریہ کے تین طبقے

کمال و نقصان کے لحاظ سے نفوس بشریہ کے تین طبقے ہیں۔ پہلا طبقہ بالطبع روحانی ادراک سے عاجز و قاصر ہے۔ اس لیے اس طبقہ کے نفوس سوچنے کے وقت حسی و وہمی مدارک کی طرف رخ کرتے ہیں اور صور حافظ و معانیِ واہمہ کو قانون خاص سے ترکیب دے کر تصوری و تصدیقی علوم حاصل کرتے ہیں۔ اس طبقہ کے علوم خیالی و محدود ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ علوم اپنی ابتدا سے واضح امور پر ختم ہوتے جاتے ہیں۔ اور ان سے تجاوز نہیں کرتے۔ اگر ان واضح امور میں کوئی خرابی واقع ہو جائے تو یہ علوم بھی درہم برہم ہو جائیں گے۔ غالباً انسان کے جسمانی ادراک کی یہی حد ہے۔ عام علما کے بدرکات و علوم اسی حد پر ختم ہوتے ہیں اور اسی پر ان کے قدم جمتے ہیں۔

دوسرا طبقہ

نفوسِ انسانی کا دوسرا طبقہ سوچنے کے ساتھ روحانی تعقل کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ان کو ادراک کے لیے آلاتِ بدنیہ کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ خدائے تعالیٰ نے اس طبقہ کو آلات جسمانیہ کی مدد کے بغیر ادراک و تعقل کی قوت عنایت فرمائی ہے۔ اسی لیے اس طبقہ کے ادراک و علم کا دائرہ بہت وسیع ہے اور ظاہری امور سے گذر کر وجدان کے طریقہ پر عالمِ معنی کے مشاہدات۔ جس کی ابتدا اور انتہا مقرر نہیں۔ پیش نظر ہوتے ہیں۔ یہ مرتبہ علوم دینی و معرفتِ ربانی کے جاننے والے علما اور اولیا کا حصہ ہے۔ اور اہلِ سعادت کو موت کے بعد عالمِ برزخ میں ملتا ہے۔

تیسرا طبقہ

تیسرا طبقہ بشری جسمانیت و روحانیت سے بالکل علیحدہ اور ملائک کے افقِ اعلیٰ میں پہنچنے کی فطری قابلیت رکھتا ہے۔ تا کہ فی وقت من الاوقاف ملک بالفعل بن جائے اور خاص عالمِ ملکوت میں ملائک کا مشاہدہ کرنے والے کا مرتبہ پائے۔ اور کلامِ نفسانی و خطاب رحمانی اس مبارک وقت میں سن سکے۔ یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین کا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو خاص وقت میں بشریت سے علیحدہ ہو جانے کی قوت فطرتاً عطا کی ہے۔ یہی انسلاخی حالت وحی ہے اور وہ فطرت ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی سرشت میں مرتکز فرمائی ہے۔ اور جسم کے تعلق کے باوجود ان کو نقائصِ بدنی و خرابیِ جسمانی سے پاک و برتر پیدا کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نفوسِ مقدسہ میں فطرۃً و قصداً استقامت ودیعت ہے جس کے ساتھ وہ ملکوت سے متصل ہو جاتے ہیں اور ان کی پاک طبیعتوں میں عبادت کی وہ رغبت و محویت ہے۔ جو ملکوت کو ان پر ظاہر و منکشف کر کے انہیں اسی عالم میں پہنچا دیتی ہے۔ غرضیکہ انبیاء علیہم السلام اپنی فطرت اور محویت کی وجہ سے بغیر کسب و تحصیل انسانی مرتبہ سے نکل کر جب چاہتے ہیں ملاء العلیٰ میں پہنچ جاتے ہیں۔ اور اس حالت میں جو کچھ ملاء العلیٰ سے القاء و الہام ہوتا ہے اس کو ساتھ لے کر پھر مدارک بشریہ کی طرف جو اپنی اپنی قوتوں میں موجود ہوتے ہیں، رجوع کرتے ہیں۔ کہ بندگانِ خدا کو اس القاء و الہام کی تبلیغ کر سکیں۔

نزولِ وحی کی مختلف صورتیں

وحی و القاء کے وقت کبھی آواز کا ایک سناٹا سا سنائی دیتا ہے۔ جس کو رمزاً کلام و خطاب کہا جاتا ہے۔ انبیا اسی آواز سے القاء و الہام کے معنی کو سمجھتے ہیں اور یہ آواز بھی منقطع نہیں ہونے پاتی کہ وہ اس کو اچھی طرح سن کر سمجھ لیتے ہیں۔ اور بعض وقت حامل وحی (فرشتہ) کسی آدمی کی صورت میں سامنے آ کر ان سے کلام کرتا ہے اور وہ اسے اچھی طرح سنتے ہیں اور یہ وحی کا حصول اور پھر حالت بشری کی طرف رجوع اور مفہوم وحی کا ادراک گویا ایک طرفۃ العین میں ہو جاتا ہے کیونکہ وحی کا سلسلہ تھوڑی تھوڑی دیر تک نہیں ہوتا رہتا۔ بلکہ تمام وحی دفعتاً نازل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وحی بہت ہی

تیزی سے نازل ہوتی ہے۔ اسی سرعتِ نزول کی وجہ سے اس القاء والہام کو وحی کہتے ہیں۔ کیونکہ وحی کے معنی از روئے لغت سرعت ہی ہیں۔ نیز یہ جاننا چاہیے کہ وحی بطریقِ اول ان نبیوں پر جو رسول نہیں نازل ہوتی ہے۔ یعنی ان کو محض ایک گونج اور سنسناہٹ سنائی دیتی ہے اور حاملِ وحی کا متشخص ہو کر کلام کرنا انبیائے مرسلین سے مخصوص ہے۔ اسی لیے پہلے طریقے سے نسبتاً دوسرے طریق کی وحی کامل و افضل ہے۔

حرث بن ہشام کی روایت

ایک دن حرث بن ہشام نے جنابِ رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آپ کے پاس وحی کیوں کر آتی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔ کہ کبھی گھنٹہ کی سخت گونج سنتا ہوں۔ اور کچھ دیر میں وہ آواز منقطع ہو جاتی ہے۔ اور میں جو کچھ مجھ سے اس حالت میں کہا جاتا ہے، سمجھ لیتا ہوں اور اکثر اوقات حاملِ وحی کسی آدمی کی صورت میں میرے سامنے آتا ہے اور مجھ سے کچھ کہتا ہے۔ میں اسے سنتا اور سمجھتا ہوں۔ اس حدیثِ نبوی ﷺ سے مراتبِ وحی کا فرق جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، ظاہر و عیاں ہے۔ مذکورہ بالا مراتب میں پہلا درجہ وحی کا اس لیے شدید الاثر ہے کہ نبی کو ابتداءً قوت کے مرتبہ سے نکل کر بالفعل عالمِ ملکوت سے اتصال ہوتا ہے۔ اس نکلنے اور بلندی حاصل کرنے میں ایک قسم کی دشواری و زحمت پیش آتی ہے۔ مگر اس دشواری کی برداشت کے بعد جب نبی ﷺ کو مدارکِ بشری سے اوپر ملکوتی قوت و قدرت حاصل ہو جاتی ہے تو وحی سنائی دینے لگتی ہے۔ اور اس کے ماسوا صورتیں مشکل معلوم ہوتی ہیں۔ مگر جب وحی پے در پے آتی ہے۔ اور بار بار القاء ہونے لگتا ہے۔ تو پھر عالمِ ملکوت کا اتصال جس میں ابتداءً صعوبت محسوس ہوتی تھی سہل و گوارا ہو جاتا ہے۔ اور اختتامِ وحی کے بعد جب حالتِ بشری پر رجوع قرار ہوتا ہے تو معنی وحی تمام بشری مدارک پر خصوصاً واضح ترین اور ادراکِ بصری پر منقش ہو جاتے ہیں اور حاملِ وحی کی صورت آنکھوں کے سامنے ہوتی ہے۔

فرقِ مراتب بذریعہ حدیث

اس فرقِ مراتب ظاہر کرنے والی حدیث (احیاناً عتینی مثل صلصلة الجرس و هو اشده علی ضفیصم عنی وقد وعیت ما قال احیاناً تمثیل لی الملک جلا فیکلمنی فاعی ما یقول) میں جنابِ رسولِ اکرم ﷺ نے پہلے طریق کی وحی کے لیے وعیت بصیغۂ ماضی اور دوسری اکمل وحی کے واسطے اعی بصیغہ مضارع فرمایا ہے غور سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طریقِ بیان میں بلاغت کا ایک باریک نکتہ ہے۔ کیوں کہ وحی کی دونوں حالتوں کو تمثیل سے ظاہر کیا گیا ہے۔ پہلی حالت کو سناٹے اور گونج سے تعبیر کیا ہے جو "عرفاً خارج از کلام" ہے۔ اور خبر دی ہے کہ فہم و سماع انقطاعِ آواز کے بعد واقع ہوتا ہے۔ اس لیے اس انقطاع و انفصال کے بیان کرنے کے لیے وعیت بصیغۂ ماضی فرمایا جو کہ انقطاع و انقضا مناسب ہے۔ اور وحی کی دوسری حالت کو تمثیل میں یوں ادا کیا۔ کہ گویا مجھ سے کوئی کلام کرتا ہے۔ اور عمل سماعت کلام کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔

اس لیے برعایتِ اقتضا اعی بصیغۂ مضارع (جو مقتضی تجدد ہے) فرمایا۔

نزولِ وحی کے وقت گرانی محسوس ہونے کی وجہ

جاننا چاہیے کہ وحی کے نزول کے وقت فی الجملہ نبی ﷺ و مرسل کو مشقت و گرانی پیش آتی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔ انا سنلقی علیك قولاً ثقیلا

یعنی "اے محمد ﷺ ہم تجھ پر ایک ثقیل و گراں وحی (قرآن) عنقریب نازل کریں گے"۔ اور جناب عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جب طولانی وحی نازل ہوتی تھی تو اس سے جنابِ رسولِ خدا ﷺ کو سختی و صعوبت پیش آتی تھی۔ اور یہ بھی کہ اگر وحی سخت جاڑے میں آتی تھی تو انقطاعِ وحی کے بعد بھی پیشانی مبارک سے پسینہ ٹپکتا رہتا تھا۔ اسی صعوبت و تعب کی وجہ سے نزولِ وحی کے وقت انبیا علیہم السلام کو بے خودی و غشی لاحق ہوتی ہے اور گلے سے بے اختیار آوازِ خرخر نکلنے لگتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ انبیا نزولِ وحی کے وقت بشریت سے مفارق و علیحدہ ہو کر عالم

ملکوت میں پہنچ جاتے ہیں اور کلامِ نفسانی کا ان پر خاتمہ ہوتا ہے۔ اس لیے یہ مفارقت از بشریت صعوبت اور شدتِ تعب کا باعث ہوتی ہے۔ کیونکہ اس حالت میں گویا نفس اپنی ذات اور افق سے مفارق والگ ہوتا ہے۔ یہی معنی ہیں۔ اس لفظ غط کے کہ آں جناب صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کی ابتدائی حالت کو تعبیر فرماتے ہوئے بیان کیا فغطنی حتی ابلغ من الجهد ثم ارسلنی فقال اقراء فقلت ما انا بقاری ء۔ و کذ اثانیه و ثالثه۔

مکی اور مدنی سورتوں میں طوالت واختصار کی وجہ

جب وحی پے در پے نازل ہوتی ہے تو تدریجاً پہلی وحی کی نسبت بعد کی وحی میں کسی قدر سہولت ہوتی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ معظمہ میں تشریف رکھتے تھے، ہجرت کے بعد کے مقابلہ میں چھوٹی سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ دیکھو کہ غزوۂ تبوک میں سورت برأت مکمل یا بعض روایت کے مطابق اس کا زیادہ تر حصہ نازل ہوا۔ حالانکہ آپ ناقہ پر سوار چلے جارہے تھے۔ اور جب آپ ﷺ مکہ معظمہ میں تھے تو قصا مفصل کا بھی کچھ حصہ ایک وقت میں نازل ہوتا تھا۔ اور باقی دوسرے وقت میں۔ اور مدینہ منورہ میں آیت الدین طوالت کے باوجود ایک بار نازل ہوئی۔ اور یہی سب سے پچھلی وحی تھی۔ اور مکہ میں سورۂ رحمٰن۔ الذاریت، المدثر۔ الضحیٰ۔ الفلق۔ یا ان جیسی سورتوں کی آیتیں نازل ہوتی تھیں۔ اسی طوالت واختصار سے مکی ومدنی آیتوں اور سورتوں میں باہم فرق وامتیاز کرنا چاہیے کہ ایک بڑی علامت ہے۔

کہانت: نبوت کی بحث ختم کرنے کے بعد اب ہم کہانت کے متعلق کچھ بیان کرتے ہیں۔ جاننا چاہیے کہ کہانت بھی نفس انسانی کا ایک حصہ ہے۔ کیوں کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نفس انسانی میں بشریت سے علیحدہ ہو کر اپنے سے اوپر عالمِ ارواح میں شامل ہونے کی صلاحیت وقابلیت ہے اور انبیاء علیہم السلام کو فطرۃً کسی خاص وقت میں قلبِ ماہیت اور روحانی بالیدگی کا یہ مرتبہ حاصل ہوتا رہتا ہے اور یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ اس مرتبہ پر پہنچنے کے لیے نہ ان کو مشقت ومحنت کی ضرورت ہوتی ہے نہ مدارک وتصورات سے مدد لیتے ہیں۔ نہ کسی قسم کے کلام وحرکت وغیرہ افعالِ بدنی سے مدد کی ضرورت پڑتی ہے۔ بلکہ ان کا اوپر جانا آنکھ جھپکنے میں واقع ہوتا ہے اور چوں کہ انسانی طبیعت میں صلاحیت موجود ہے تو قیاس کا تقاضا ہے۔ کہ نوعِ انسانی میں بعض اشخاص میں یہ قوت انبیاءِ اکرام سے کمتر وناقص بھی پائی جائے جن میں یہ نقص وکمی ایسی ہی ہو جیسی کہ افرادِ ناقص میں نسبتاً صاحبِ کمال سے ہوا کرتی ہے اور اس نظریۂ انسلاخ کی عدم موافقت استغانت کی ضد ہے۔ جو کہ بہت بڑا فرق ہے۔ غرضیکہ نوعِ انسان میں ایک صنف ایسی بھی ہے جو حرکتِ فکریہ کے ذریعے قوت عقلی کو حرکت میں لا کر حسیہ سے الگ اور بالاتر ہو سکتی ہے۔ اگر چہ فطرۃً یہ مرتبہ اس کو حاصل نہ ہو۔ چونکہ فطرت غیر انبیا کی ناقص ہے۔ اس لیے جب ان کو یہ خامی فطرت انسلاخ از بشریت اور اتصالِ ملکوت سے روکتی اور مانع ہوتی ہے۔ اور وہ امورِ جزیہ سے "محسوس ہوں یا متخیلہ" مدد لیتے ہیں۔ کبھی وہ اجسام شفاف اور حیوانوں کی ہڈیوں سے بطریقِ خاص مدد لیتے ہیں۔ اور کبھی شاعرانہ خطاب اور طیور وحیوانات کے افعال وحرکات سے اور یہ احساس وتخیل حصول انسلاخ کے لیے ان کی مدد کرتا ہے۔ جو ان کی خواہش اور ضرورت ہے۔ اور ان میں جو پوری قوت اس قسم کے ادراک کی ہوتی ہے، شاملِ حال (ہمزاد) ہو کر اس کمی کو پورا کر دیتی ہے۔ یہی قوت جو ان لوگوں میں اس کی یہ نسبت کاہن کے نفس میں اس سے زیادہ اور قوی ہوتی ہے کہ خواب دیکھنے والے کو خواب کے متعلق واقعات سے۔ لیکن باوجود اس علم وآگاہی کے وہ لوگ اپنے لیے نبوت کی بیجا حرص وطمع میں گرفتار ہو کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلاتے اور اس کی نبوت سے انکار کرتے ہیں۔ جیسے امیہ بن الصلت اور ابن الصیاد اور مسیلمہ وغیرہ نے جناب رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں خود نبی بن بیٹھنے کی بے جا خواہش اور بے فائدہ کوشش کی۔ لیکن جب طبیعتوں پر ایمان غالب آیا اور ہواء وہوس سے دل خالی ہوئے تو ایمان لا کر پکے ایمان دار ہو گئے۔ جیسے کہ طلحہ الاسدی اور سواد بن قارب کا واقعہ مشہور ہے۔ اور کہتے ہیں کہ بعد از اسلام ان دونوں صاحبوں سے اسلامی فتوحات میں وہ اعمال وآثار ظاہر ہوئے جو ان کے حسنِ ایمان پر گواہی دیتے ہیں۔

حقیقت الرؤیا

"رؤیا" (خواب) کی حقیقت یہ ہے کہ نفس ناطقہ کسی خاص وقت میں واقعات کی تصویر اپنی روحانی ذات میں دیکھ لیتا ہے۔ کیونکہ جس وقت

نفسِ روحانیت میں ہوتا ہے تو عام اشیائے روحانیہ کی طرح اس میں بھی واقعات کی صورتیں بالفعل موجود ہوتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ نفس کو روحانیت کا یہ مرتبہ کب اور کیوں کر حاصل ہوتا ہے۔ اس کے لیے نفس کا مادہ وحواسِ خمسہ سے تنہا ہونا شرط ہے۔ اور یہ علیحدگی سونے کی حالت میں کبھی لمحہ بھر کے واسطے حاصل ہو جاتی ہے۔ پس جونہی کہ نفس کو قیدِ جسمانی سے خلاصی ملی اس نے اپنی پسندیدہ پیش آنے والی باتوں کو اخذ کر لیا۔ اور اس عمل کے ساتھ اپنے حواسِ خمسہ کی طرف پلٹ آتا ہے۔ اسی عمل کا نام رؤیا یا خواب ہے۔ پھر اگر یہ عمل کمزور رہے اور خیال میں اس کی حکایت ومثال کا طریقہ خلط ملط ہو جانے کی وجہ سے وہ غیر واضح ہے تو اس الجھن کی وجہ سے اس کے سمجھنے کے لیے تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر اخذ قوی ہے اور خیال میں اس کے لیے حکایت ومثال کی ضرورت نہیں ہوئی ہے تو مثال وخیال سے الگ تھلگ ہونے کی وجہ سے اس میں تعبیر کی حاجت نہیں پڑتی۔ مواد جسمانی سے نفس کو تنہائی حاصل ہونے کا سبب یہ ہے کہ نفسِ روحانی قوت سے اپنی حد کے اندر اور جسم وحواسِ خمسہ سے کمال کا طالب ہے۔ اس لیے جب بدن سے تعلق محض پیدا کراتا ہے اور اس کا وجود بالفعل کامل ہوتا ہے تو وہ ایک روحانی مدارک بذات بن جاتا ہے۔ البتہ اس کی روحانیت مرتبۂ اعلیٰ کے ان ملائک کی روحانیت سے کم درجہ کی ہوتی ہے۔ جن کو کمال پانے کے لیے مدارکِ بدنی وغیرہ کی حاجت ہی نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ بذاتِ خود بغیر کسی دوسرے تعلق ازل سے کامل ہیں۔

خلاصۂ بحث

الغرض یہ کہ جب تک نفس کو جسم سے تعلق ہے، اس میں ایک ایسی صلاحیت اور قابلیت ہے کہ جس سے وہ امورِ غیب کا کچھ نہ کچھ استفادہ کر لیتا ہے۔ لیکن تمام نفوسِ انسانی میں یہ قوت واستعداد برابر برابر ساتھ نہیں پائی جاتی۔ بعض اشخاص میں زیادہ ہے۔ جیسے اولیائے کرام کے مبارک وپاک نفوس میں اور اکثر میں کم جیسے کہ عوام الناس میں۔ نفوسِ انبیاء علیہم السلام میں بھی یہی قوت واستعداد ہے لیکن رتبہ کے لحاظ سے زیادہ طاقتور۔ کیونکہ انبیا خاص اوقات میں بشریت سے بالاتر ہو کر محض اس لیے اتصالِ روحانی وادراکِ باطنی کے مدد ومعاون بن کر فطری کمی کی کچھ نہ کچھ تلافی کر دیتے ہیں۔

کہانت ختم ہونے کا نظریہ

بعض علما کا خیال ہے کہ ''کہانت کا سلسلہ زمانہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم آخر الزمان سے منقطع ہو گیا ہے۔ کیونکہ زمانۂ بعثت میں شیاطین سنگسار کر دیے گئے۔ تاکہ آئندہ آسمانی خبریں نہ لاسکیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں بھی اس کا مذکور ہے۔ اور کاہن آسمانی خبریں شیاطین کے ذریعہ سے معلوم کرتے ہیں۔ اور شیاطین خبر لانے سے روک دیے گئے۔ اس لیے کہانت ختم ہو گئی۔'' لیکن یہ دلیل ثبوتِ دعویٰ کے لئے کافی نہیں۔ کیونکہ کہانت تو القاءِ شیطانی سے بھی ہوتی ہے اور خود کاہنوں کے نفوس سے بھی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور قرآن مجید سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ محض ایک قسم کی آسمانی خبروں سے جو بعثت سے متعلق تھیں، شیاطین روک دیے گئے نہ کہ دوسرے احتمال واطلاعات کی دریافت سے۔ اس کے علاوہ وہ آسمانی خبریں زمانۂ نبوت ہی میں منقطع ہوئی تھیں۔ اور زمانۂ نبوت کے بعد کہانت پھر پلٹ آئی۔ اور یہ بات ہے بھی ظاہر۔ کیونکہ اس قسم کے تمام مدارک زمانۂ نبوت میں سست وکمزور ہو جاتے ہیں۔ جیسے کہ طلوعِ آفتاب سے ستاروں اور چراغوں کا نور ماند پڑ جاتا ہے۔ اس لیے کہ نبوت وہ زبردست نور ہے۔ جس کے مقابلہ میں تمام نور ناپید ہو جائیں یا ایسے ہی ہو جاتے ہیں۔

کہانت قریب از نبوت کا نظریہ

بعض حکما کا یہ خیال ہے کہ کہانت کا ظہور زمانۂ نبوت کے قریب ہی ہوتا ہے۔ اور بعد نبوت کہانت باقی نہیں رہتی۔ اور وقتاً فوقتاً انبیا کی بعثت کے زمانہ میں یہی کیفیت ہوتی رہتی ہے۔ کیونکہ بعثت انبیا کے وقت لازم ہے کہ حالات فلکی نبوت کے مقتضی ہوں اور حالات فلکی کے مقامِ کمال پر وہ نبوت کمال کو پہنچتی ہے۔ جس کی وہ وضع فلکی تقاضا کرتی ہے۔ اور جب تک کہ وہ وضع فلکی ناقص رہتی ہے اور بعید از کمال نوعِ انسانی میں بھی اس کے

اثر سے نفوسِ ناقصہ کا ظہور ہوتا ہے، انہیں ناقص طبیعت والوں کو کاہن کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ پس قبل اس کے کہ یہ وضعِ فلکی کمال کو پہنچے ناقص رہنے تک ایک یا زیادہ کاہنوں کے وجود کی مقتضی ہوتی ہے اور کاہن پیدا ہوتے ہیں۔ مگر جب یہ وضعِ فلکی کمال پاتی ہے تو وجودِ نبوت کامل ہو جاتا ہے۔ اور وہ وضعِ فلکی بھی زائل ہو جاتی ہے جو ایسے وجود کا باعث ہوئی تھی۔ اور زوال وضع کے بعد اس نوع کا کوئی فرد نہیں پایا جاتا۔ مذکورہ بالا بیان اسی حالت میں قابل اعتبار ہو سکتا ہے جب کہ مان لیا جائے کہ اس وضعِ فلکی کے بعض اجزا و حصص کا وجود بھی جزوی علامات کا مقتضی ہوتا ہے۔ مگر یہ امر خود مسلم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ وضع بہیئتِ مخصوص میں کچھ بھی کمی رہنے سے وہ وضع بالکلیہ اس قسم کے آثار کی مقتضی نہ ہو۔ نہ یہ کہ وضعِ ناقص وجودِ ناقص کا سبب ہے جیسا کہ حکما بیان کرتے ہیں۔ کاہن اگر کسی نبی کے ہم عصر ہوتے ہیں تو نبی کی صداقت اور اعجاز کو سمجھتے اور جانتے ہیں۔ کیوں کہ نبوت کی جزوی آگہی و علم ان کو ہوتا ہے۔ جیسے کہ ہر ایک شخص کو اپنے خواب سے معاملات کے متعلق کچھ نہ کچھ آگاہی ہو جاتی ہے۔ بلکہ ایک قسم کے ادراک اور حصول قلب ماہیت کی بنیاد ہی کہانت ہے۔ اور چونکہ اس طبقہ کے نفوس ناقص اور قاصر از کمال پیدا کیے گئے ہیں۔ اس لیے ان کا علم و ادراک کلیات کی نسبت جزئیات میں زیادہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کاہنوں کی قوت متخیلہ نہایت قوی ہوتی ہے۔ کیونکہ ادراک کلیات کی نسبت جزئیات میں زیادہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کاہنوں کی قوت متخیلہ نہایت قوی ہوتی ہے۔ کیونکہ ادراک جزئیات اسی قوت سے مخصوص ہے۔ پس ان کا خیال سوتے ہوں یا جاگتے جزئیات میں تیرتا رہتا ہے اور جزئیات ہر وقت اس کے سامنے کھڑی رہتی ہیں۔ جن کو آئینہ کی طرح وہ خیال ان کے سامنے حاضر اور پیش کرتا ہے۔ جس میں وہ مصور و منقش ہیں۔ جزئیات سے آگے بڑھ کر کاہن کو ہرگز معلومات سے آگاہی پر قدرت نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کی وحی شیطانی ہے۔

کہانت میں اعلیٰ درجہ

کہانت میں وہ لوگ کامل تر سمجھے گئے ہیں جو موزوں ہم قافیہ سے مدد لے کر اپنے حواس خمسہ کو معطل کرتے ہیں۔ اور قلب ماہیت اور اتصال کی قوت کو اس تدبیر سے قوی۔ اسی حرکت اتصال اور اجنبی مددگار (کلام موزوں وغیرہ) کے ذریعہ سے ان کے دل میں وہ خطرات گذرتے ہیں۔ جن کو وہ وقتاً فوقتاً بیان کرتے ہیں۔ کبھی ان کا بیان واقعی اور سچ ہوتا ہے اور کبھی غلط اور سراپا جھوٹ۔ کیوں کہ وہ اپنے فطری نقصان کو باطنی حسیات سے پورا کرتے ہیں۔ جو صاحب ادراک سے ناموزوں و غیر مناسب ہونے کی وجہ سے کمی کو کماحقہٗ پورا نہیں کر سکتے اس لیے سچ اور جھوٹ دونوں واقع ہوتے ہیں۔ اور ان کے اقوال پختہ و اعتبار کے قابل نہیں رہتے۔ اور بعض اوقات وہ اپنے زعم میں اپنے ادراک کو کامل سمجھ کر محض گمان اور خیال سے اور کبھی دریافت کرنے والوں کو دھوکا دینے کے لیے غیب کی باتیں بتانے لگتے ہیں غرضیکہ جو لوگ بصیرت کی افزائش کے لیے ہم قافیہ کلام سے مدد لیتے ہیں، کاہن کہلاتے اور اس صنف میں کامل تر شمار ہوتے ہیں۔ اور چوں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بابت فرمایا تھا۔ هذا من سجع الکهان ۔ اس لیے کلام موزوں بمقتضائے اضافت اور بھی زیادہ ان کے لیے مخصوص ہو گیا۔

نبوت اور کہانت کا فرق

ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد (جو مدعیِ نبوت ہوا تھا) سے دریافت کیا۔ کہ تم کو غیب کی خبریں سچی معلوم ہوتی تھیں یا جھوٹی۔ تو اس نے جواب دیا۔ کہ سچی اور جھوٹی دونوں طرح کی خبریں میرے پاس آتی تھیں۔ آپ نے فرمایا کہ پھر تو حقیقت امر خلط ملط ہو جاتی تھی اور نبوت کا خاصہ صدق ہے۔ اور کبھی اس میں خلاف دروغ واقع نہیں ہوتا۔ کیوں کہ نبوت کہتے ہیں اس اتصال روحانیہ کو جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمزاد اور اجنبی کی مدد کے بغیر حاصل ہوا اگر کوئی اپنی فطری کمزوری کی وجہ سے ایسے نامانوس تصورات کی اعانت کا محتاج ہوتا ہے۔ جو اس کے ادراک میں داخل اور اس تعقل سے اشتباہ پیدا کرتے ہیں۔ جس کی طرف وہ متوجہ ہو اس لیے اس کا تعقل خلط ملط ہو جاتا ہے اور اس کے معلومات میں سچ اور جھوٹ شامل ہوتا ہے پس کہانت نبوت کے درجہ پر نہیں پہنچ سکتی۔ کہانت میں ہم نے ہم قافیہ کلام کو بہترین درجہ بتایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سجع (قافیہ) کے معنی تمام مرئیات و مسموعات وغیرہ امور اجنبی سے خفیف و سبک ہوتے ہیں۔ اور ملکیت اور اعلیٰ روحانیت کے مرتبہ پر پہنچتے ہیں۔ اور ان

کی یہ صلاحیت نزولِ وحی کے وقت بار بار قوۃ سے فعل میں آتی رہتی ہے۔ اور وحی سے جو علم و وجدان حاصل ہوتا ہے وہ بہت کچھ خواب سے مشابہ ہوتا ہے۔

خواب جزء نبوت کی روایت

اگرچہ خواب و وحی میں مرتبہ کے لحاظ سے بہت بڑا فرق ہے لیکن چونکہ فی الجملہ مشابہ ہے۔ اس کی رعایت سے جناب شارع علیہ السلام نے فرمایا۔ الرؤیا جزءَ من ستة و اربعین جزء من النبوة دوسری ایک روایت میں ثلاثة و اربعین آیا ہے۔ اور ایک میں تسعین بھی۔ لیکن ان تینوں روایتوں میں سے کسی ایک روایت میں بھی کوئی عدد واقعی مراد نہیں ہے۔ بلکہ کہا گیا ہے کہ خواب و نبوت میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ تسعین عرب کے محاورہ میں کثرت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بعض علما نے ستہ و اربعین کی روایت میں یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ ابتدائے نبوت میں چھ مہینے تک آں جناب کے پاس وحی خواب میں آتی رہی۔ اور آپ کی نبوت کا تمام زمانہ ۲۳ سال کا ہوا۔ اس سے پہلے چھ مہینہ کی وحی تمام نبوت کی پر چیوں کا چھیالیسواں حصہ ہوگیا۔ لیکن یہ تاویل بعید از تحقیق ہے۔ کیونکہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چھ مہینہ تک وحی خواب میں آئی تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ دیگر انبیاء علیہم السلام پر بھی چھ مہینے تک خواب ہی میں وحی آئی۔ اس کے علاوہ مذکورہ بالا توجیہ سے زمانہ رؤیا اور مدتِ نبوت میں نسبت ہوئی۔ نہ کہ رؤیا و نبوت کی حقیقت میں۔ اس لیے قابلِ اطمینان وہی مسلک ہے جو ہم بیان کر چکے کہ حدیث شریف میں جزء من النبوت کے معنی سے وہ نسبت مراد ہے جو عوام الناس کی ابتدائی استعداد کو انبیاء علیہم السلام کی انتہائی استعداد سے ہے۔ چونکہ عموماً نوع انسان میں یہ صلاحیت کمزور و ابتدائی ہے اور وجود بالفعل پانے کے لیے اس کو بہت سے مانعات، رکاوٹیں مثلاً حواس ظاہری کہ قوی تر مشکلات ہیں، درپیش ہیں۔ اس لیے خدائے تعالیٰ نے ایسی فطرت عنایت کی ہے کہ حالتِ خواب میں جو اس کے لیے ضروری ہے۔ حواس کے پردے اٹھ جاتے ہیں۔ اس وقت جس چیز کی طرف نفس کی توجہ ہو جاتی ہے اسی کا علم اسے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی حالت میں کبھی کبھی نفس اپنے مطالب کو بھی دریافت کر لیتا ہے۔ اسی رعایت سے جناب شارح علیہ السلام نے رؤیا کو خوش خبری قرار دیا۔ اور فرمایا کہ لم یبق من النبوة الا المبشرات۔ یعنی ''نبوت ختم ہوئی۔ فقط مبشرات باقی رہ گئے ہیں''۔ لوگوں نے دریافت کیا۔ کہ یا رسول اللہ مبشرات کیا ہیں؟ آپ نے فرمایا۔ اچھے خواب جو مردِ صالح کو نظر آئیں۔

خواب کیوں نظر آتے ہیں

اب ہمیں یہ اور بیان کرنا ہے کہ حواس کا پردہ نفسِ انسانی سے خواب میں کیوں کر اٹھتا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی روح کا وجدان اور اس کے کام روحِ حیوانی کے ذریعہ سے ہوتے ہیں۔ جو ایک قسم کا غیر مرئی ہے۔ اور اس کا مرکز و مقام دل کا نچلا حصہ ہے جیسے کہ جالینوس وغیرہ نے اپنی تشریح کی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ یہی روحِ حیوانی خون کے ساتھ تمام شریان و عروق میں پھیلتی اور بدن کو حس و حرکت اور تمام بدنی اعمال و افعال کی قوت دیتی ہے۔ اسی بخار لطیف کا کچھ حصہ دماغ کی طرف بھی اوپر چڑھتا ہے اور دماغی ٹھنڈک سے معتدل ہوتا ہے۔ اور دماغی قوائے اس کی مدد سے اپنا کام کرتے ہیں۔ گویا نفسِ ناطقہ بھی اس روح بخاری کی مدد سے سوچتا اور سمجھتا ہے اور اسی سے متعلق ہے۔ کیونکہ لطیف کا تعلق لطیف ہی سے ہو سکتا ہے۔ اور یہی حیوانی روح تمام موادِ بدنی میں لطیف تر ہے اس لیے وہی آپ سے الگ ایک وجود یعنی نفسِ ناطقہ کے آثار کی جلوہ گاہ بھی ہے اور اسی کی بدولت نفسانی علامات بدن پر ظاہر و مرتب ہوتے ہیں۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ادراک دو طرح پر ہوتا ہے یعنی ادراکِ نفس کو اس مافوق روحانی ادراک سے باز رکھتے ہیں۔ جس کی قوت فطرت اس کو کم و بیش دے گئی ہے۔ پس جب حواسِ خمسہ ظاہری لگاتار کام کرتے رہنے سے سست و مضمحل ہو جاتے ہیں۔ اور کثرت عمل سے روح بھی تنگ اور زچ ہو جاتی ہے تو نفس انسانی بحسبِ فطرت اپنی کامل ہیئت پر کسی کی مدد کے بغیر ادراک حاصل کرنے کے لیے آمادہ و تیار ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت عموماً اس وقت ہوتی ہے کہ روح حیوانی حواسِ ظاہری کو چھوڑ کر حواس باطنی کی طرف رجوع کرے۔ اور حواس ظاہری سے روح کے الگ ہونے کے لیے رات کی خنکی و ٹھنڈک جو بدن پر غالب ہوتی ہے، مددگار بن جاتی ہے۔ اس لیے ان کی قدرتی حرارت بھی بدن کے اندرونی حصوں کی طرف رخ کرتی اور اوپر سے اندر چلی جاتی ہے۔ اور روحِ حیوانی بھی حواس کا مرکب

ہے۔ اس کا ساتھ دیتی ہے۔'' یہی وجہ ہے۔ کہ علی الاکثر رات کو نیند آتی ہے۔'' غرضیکہ جب روحِ حیوانی حواسِ ظاہری کو چھوڑ کر باطنی حواس میں پہنچتی ہے۔ اور نفس ظاہری امور سے فارغ اور ان صورتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ جو حافظہ میں محفوظ ہیں تو ترکیباً و تحلیلاً اس سے خیالی صورتیں علی العموم معمولی شکل میں نظر آتی ہیں کیونکہ وہ قریب اور روزمرہ کے مدریحات سے ماخوذ و منتزع ہوتی ہیں اس کے بعد وہ صورتیں حس مشترک میں ''جو جامع حواس ظاہری ہے۔'' میں پہنچتی ہیں۔ وہ حواس ظاہریہ کے طریق پر ان کا فہم کرتا ہے اور بعض اوقات نفس قوائے باطنیہ سے لڑتا بھڑتا دفعتاً اپنی روحانیت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنی فطری روحانی قوت سے ادراک حاصل کرتا ہے۔ اور ان اشیاء و حقائق کا اقتباس جو اس وقت اس کی ذات و حقیقت سے متعلق ہوں، اس کے بعد ان صورتوں کو خیال اپنے قابو میں کرتا اور حقیقت یا حکایت و تشبیہ کا معمولی لباس پہناتا ہے۔ اور بحالتِ تشبیہ و حکایت ان مدرکات کی تاویل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر نفس نے حافظہ کی موجودہ صورتوں میں اس سے پہلے تحلیل و ترکیب شروع کردی کہ نفس حواس سے کلیتاً خلاصی پا کر کچھ علم و اقتباس بذا تہا حاصل کرے تو یہی تحلیل و ترکیب اضغاثِ اعلام (بدخوابی) کہلاتی ہے۔

خواب کی تین اقسام

حدیث شریف میں آیا ہے کہ خواب تین قسم کے ہیں۔ اول من جانب اللہ۔ دوم از طرفِ ملائک۔ تیسری از وسوسۂ شیطانی۔ یہ تفصیل بھی ہمارے بیان کے مطابق ہے۔ یعنی جو خواب صاف اور واضح ہوتے ہیں، وہ اللہ کی طرف سے ہیں۔ اور جن میں تعبیر و تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، وہ القائے روحانیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ اور بدخوابیاں وسوسۂ شیطانی میں شمار۔ کیوں کہ اس قسم کے خواب سراپا لغو اور باطل ہوتے ہیں۔ اور شیطان ہی لغویت کا منبع و سرچشمہ ہے۔ یہ ہے خواب کی حقیقت اور اس کی علت اور سونے کے وقت پیش آنے کی وجہ جو ہم نے بیان کی۔ اور یہ خاصہ ہے نفسِ انسان کا جو عموماً ہر فرد و بشر میں موجود ہے اور کوئی بھی اس سے خالی نہیں۔ اور ہمیں یقین ہے کہ نفس حالتِ خواب میں بعض مدارکِ غیبی کو دریافت کرتا رہتا ہے۔ پس جب یہ مسلم ہے کہ نفس خواب میں غیب کا علم حاصل کرتا ہے۔ تو پھر اور حالتوں میں بھی اس کے علم سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ذاتِ درک اگرچہ ایک ہی ہے۔ لیکن اس کے حواس ہر حال میں جداگانہ ہیں۔ وللہ الهادی الی الحق بمنه و فضله۔

فصل

حالومہ کی اصلاح

مندرجہ بالا صورتوں میں واقعاتِ غیب آدمی کو عام طور پر انسانی عزم و قدرت کے بغیر معلوم ہوتے ہیں۔ مگر جب نفس بعض امور کی طرف مائل و متوجہ ہوتا ہے تو عزم و میلان کی وجہ سے خواب میں اس کو ان کا علم ہو جاتا ہے۔ اہلِ تصوف (صوفیہ) کی بعض کتب مثلاً کتاب الغایت وغیرہ میں ایسے وظائف و اسما بھی مذکور ہیں۔ کہ اگر سوتے وقت کوئی انہیں پڑھ کر سوئے تو خواب میں وہ باتیں نظر آ جاتی ہیں۔ جنہیں وہ دیکھنا اور معلوم کرنا چاہتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ برائے اطلاعِ غیب کو صوفیہ اپنی اصطلاح میں حالومہ کہتے ہیں۔ کتاب الغایت ہی میں مسلمہ نے ایک حالومہ لکھا اور حالومۂ طباع اس کا نام رکھا ہے۔ اگر کوئی چاہے کہ اس کے ذریعہ سے اپنا کچھ حال دریافت کرے تو اس کی ترکیب یہ ہے کہ سوتے وقت تمام خیالات کو دور کر کے کامل توجہ کے ساتھ یہ کلماتِ عجمیہ تماغس بعد ابن یسوا روغداس نوفنا غارس پڑھے۔ اور اپنی حاجت بیان کر کے سو رہے۔ ضرور اپنے سوال کا جواب خواب میں پائے گا۔ کہتے ہیں کہ ایک آدمی نے چند دن کے روزوں اور ریاضت کے بعد یہ عمل کیا۔ خواب میں دیکھا کہ ایک شخص اس کے سامنے کھڑا ہے۔ اور کہتا ہے کہ میں تیری طبیعت تامہ ہوں۔ یہ دیکھ کر اس کو جو کچھ دریافت کرنا تھا۔ اس سے دریافت کر لیا۔ خود مجھے بھی ایسا اتفاق ہوا ہے کہ ان اسما کے ذریعہ سے عجیب عجیب باتیں خواب میں دیکھیں۔ اور اپنے متعلق جو کچھ دریافت کرنا چاہتا اس سے معلوم کر لیا۔

استعداد اور مستعدلہ کا فرق

مگر یہ واقعات و اتفاقات اس امر کی دلیل نہیں ہیں کہ قصدِ خواب خواب دکھاتا ہے۔ اور یہ حالو میاں نفس میں وقوعِ خواب کی صلاحیت و استعداد پیدا کر دیتے ہیں اور جب صلاحیت قوی ہو خواب کا آنا بھی اقرب وضروری ہو گیا۔ اور انسان کو اختیار ہے کہ اپنی استعداد سے جو چاہے کرے۔ اور اس بات کی بھی کوئی دلیل نہیں کی یہ استعداد لازمی طور پر خواب دکھا ہی دیتی ہے۔ کیونکہ استعداد (استعدادِ خواب) پر قدرت اور مستعدلہ (خواب) پر قادر ہونے میں بہت بڑا فرق ہے۔ اس فرق کو سمجھو۔ اور اس جیسی باتوں میں اس کا خیال رکھو کہ بسا اوقات دلیل میں بہت ہی لطیف تر غلطی ہوتی ہے۔ جس سے عام فرد آگاہ نہیں ہو پاتا۔

فصل

نوعِ انسان میں بعض اشخاص ایسے بھی پائے جاتے ہیں کہ اپنی طبیعت سے جو اسی صفت کے لوگوں میں فطرۃً موجود ہے۔ امورِ آئندہ کو قبل از وقوع بیان کر دیتے ہیں۔ نہ کسی علم کی طرف رجوع کرتے ہیں نہ علمِ نجوم وغیرہ سے استدلال لیتے ہیں نہ مدد طلب کرتے ہیں۔ بلکہ جہاں تک ہم جانتے ہیں ان کا یہ علم وادراک محض فطرت وطبیعت سے ہوتا ہے۔

دوسری فصل

پیشین گوئی کرنے والوں کا تذکرہ

نوعِ انسان میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں کہ اپنی طبیعت کی مدد سے قبل از وقوع آئندہ واقعات کی پیشین گوئی کرتے ہیں۔ لیکن اس پیشین گوئی کے لیے نہ آثار نجوم سے مدد لیتے ہیں اور نہ ہی کسی علم وصنعت کی طرف رجوع کرتے ہیں بلکہ جو کچھ دریافت کرتے ہیں، محض اپنی فطرت کے تقاضے سے۔ مثلاً فال گو اور وہ لوگ کہ شیشہ و پانی کا پیالہ و دیگر اجسام شفاف یا حیوانات کی ہڈیوں اور دل وغیرہ میں کچھ دیکھ بھال کر پاکیزہ ہونے والی باتوں کو بتا دیتے ہیں۔ اور وہ اشخاص بھی اس گروہ میں شامل ہیں جو پرند جنگلی جانور کی مختلف حرکات سے شگون لیتے ہیں۔ یا رستے میں چلتے چلتے کنکر پتھر اور گٹھلیاں اور اناج کے دانے مختلف صورت وحالت میں دیکھ کر شدنی حالت کو بتاتے ہیں۔ اب بھی دنیا میں اس قسم کے بہت سے آدمی موجود ہیں اور کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ ہم ان کے حالات واوصاف سے انکار کر سکیں۔ اسی طرح مجانین (دیوانے) کی زبان سے بھی شدنی اور غیب کی باتیں نکل جاتی ہیں۔ اور کبھی آدمی سوتے سوتے یا مرتے مرتے بھی کچھ کہہ گذرتا ہے۔ اور صوفیا کا کرامت کے طور پر غیب کی باتیں معلوم کرنا ایک معروف ومشہور بات ہے۔ اس لیے ہم اس قسم کے تمام علوم ومدارک کو علیحدہ علیحدہ بیان کریں گے۔ پہلے کہانت کو لیتے ہیں۔ پھر فرداً فرداً ہر ایک ادراک کے بارے میں کچھ لکھیں گے۔

نفس میں ادراک غیب کی صلاحیت

قبل اس کے کہ ہم کہانت کی بحث شروع کریں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تمہید یا مقدمہ کے طور پر یہ بیان کر دیں کہ اقسام مندرجہ بالا میں نفسِ انسانی ادراک غیب کی استعداد کیوں پیدا کرتا ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ نفسِ انسانی روحانی ہے اور عالمِ روحانیت میں بالقوۃ موجود ہے۔ اور بدن سے متعلق ہو کر بالفعل وجود پاتا ہے۔ اور چونکہ ہر موجود بالقوہ کے لیے صورت و مادہ ضرور ہے۔ پس نفسِ انسانی کی اہم ضرورت، ادراک و تعقل ہے جس سے اس کا وجود مکمل ہوتا ہے گویا نفس جسم سے تعلق پیدا کرنے سے پہلے ہی بالقوۃ ادراک اور جزئی وکلی صورتوں کے قبول کرنے کے مستعد وآمادہ رہتا ہے۔ پھر بالقوۃ وجود کے بعد جسم کی معیت اور محسوسات کا علم حاصل کرتا ہے اور اس سے معانی کلیۂ منتزع کرنے کا معتاد وخوگر

ہوتا ہے کہ یہی اس کے لیے اتمامِ ذات وکمالِ وجود ہے۔ اسی لیے پہلے نفس باری باری کئی صورتوں کا احساس کرتا ہے۔ پھر جا کر اس کو ادراکِ کلیات وتعقل بالفعل کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اُسی وقت اس کی ذات بھی کامل ہوتی ہے۔ اور نفس، میوے کی مانند ہو جاتا ہے۔ اور صورِ مدرکات ادراک کے ذریعہ سے اس پر یکے بعد دیگرے آتی رہتی ہیں۔ دیکھو لو کہ بچہ کو ابتداءً خود اپنی ذات کا بھی علم وفہم نہیں ہوتا۔ نہ وہ سونے کو جانتا ہے نہ ننگے کھلے ہونے کی اس کو پروا ہوتی ہے۔ وجہ یہی ہے کہ اس کے نفس کی صورت۔ ''کہ عینِ ذات ہے اور ادراک وتعقل سے تعبیر ہو چکی ہے۔'' ابھی تک کمال کو نہیں پہنچتی۔ یعنی ابھی اخذ پر اس کو قدرت ودسترس نہیں ہوئی ہے۔ لیکن جب نفس کا تعقل کامل ہو گیا تو وہ بدن سے تعلق رکھنے تک دو طرح علم و ادراک حاصل کرتا ہے۔ اول جسمانی آلات کے ذریعے سے کہ وہ مدرکاتِ بدنیہ کو اس کے پاس پہنچاتے ہیں۔ دوسرے بلاواسطہ اپنی ذات و حقیقت کے ساتھ اور یہ دوسرا ادراک نفس کو اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ بدنی اعمال وحواس اور ان کے شوروغل میں منہمک ومستغرق رہے۔ کیونکہ نفس اولاً بحسبِ فطرت مرئی اشیاء سے ادراک وتعقل شروع کرتا ہے۔ اس لیے حواس ہمیشہ اس کو عالمِ ظاہر کی طرف کھینچتے رہتے ہیں۔ لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نفس دفعۃً عالمِ ظاہر کو چھوڑ کر عالمِ باطن کی طرف توجہ کرتا ہے اور حجابِ بدنیہ درمیان سے اٹھ جاتے ہیں۔ مثلاً اس توجہ واستغراق کی وجہ کبھی کوئی انسانی عارضہ عام ہوتا ہے جیسے خواب (سونا) یا کوئی ایسا خاصۂ بشری جو افرادِ انسانی ہی میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً کہانت، شگون، ریاضتِ صوفیا جو باعثِ کشف وکرامت ہوتی ہے۔ پس جس وقت نفس عالمِ ظاہر سے باطن کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو نفوس ملاءِ اعلیٰ میں جا پہنچتا ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ عالمِ انسانی عالمِ ملکوت سے متصل ہے۔ اور عالمِ ملکوت بتمامہ روحانی یعنی ادراکِ محض اور عقل بالفعل ہے۔ اور موجودات کی صورتیں وحقائق اس میں بالکلیہ موجود ہیں۔ اس لیے نفس میں اس توجہ والتفات کے وقت موجود صورتوں میں سے کچھ صورتیں منقش ہو جاتی ہیں اور ان سے اقتباسِ علوم کرتا ہے۔ اور بعض اقتباس کبھی ان علومِ صور کو خیال کے پاس پہنچا دیتا ہے۔ اور خیال انہیں معمولی قالبوں میں ڈھالتا ہے۔ اس کے بعد یہ صورتیں بہیئت کذائیہ خود۔ ''یعنی مجرد از مادہ یا مادہ کے قالب میں ڈھل کر'' حسِ مشترک تک پہنچتے ہیں اور وہ ہی ان کی خبر دیتا ہے۔ اب مختصر طور پر ہم نے بیان کر دیا کہ نفس میں ادراکِ غیب کی استعداد وصلاحیت کیوں ہے اور کس طرح ہے۔ اس لیے اب اپنے وعدہ کے موافق اس کے انواع واصناف کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

کمزور قوت کاہن

جاننا چاہیے۔ کہ جو لوگ کہ اجسامِ شفاف ''شیشہ وپانی کا کٹورا'' یا حیوانات کے دل وہڈی وغیرہ کو دیکھ بھال کر یا راستہ میں کوئی کنکر گٹھلی وغیرہ کسی صورت میں پڑی ہوئی پا کر آئندہ پیش آنے والے واقعات باتوں کو بتا دیتے ہیں۔ حقیقۃً وہ بھی کاہن ہیں۔ لیکن از روئے فطرت ان میں قوت کہانت کمزور ہے۔ کیوں کہ اعلیٰ کاہن کو حسی حجاب کے رفع کرنے کے لیے زیادہ زحمت ومشقت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی اور یہ ادنیٰ طبقہ کے لوگ تکلف تمام مدارکِ حسیہ کو سمیٹ کر کسی خاص حاسہ میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور چونکہ تمام حواس میں بصارت افضل وقوی ہے۔ اس لیے زیادہ تر اس ادنیٰ طبقہ کے اس حس کے ذریعے کام کرتے ہیں۔ یہ لوگ مرئیاتِ بسیطہ پر نگاہ جماتے ہیں یہاں تک کہ انہیں وہ بات معلوم ہو جاتی ہے۔ جس کی نسبت وہ کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے۔ جس چیز کو وہ دیکھنا چاہتے ہیں، آئینہ وغیرہ کی سطح میں دیکھ لیتے ہیں۔ بلکہ وہ آئینہ وغیرہ کی سطح کو ٹکٹکی لگائے یہاں تک دیکھتے رہتے ہیں۔ کہ آئینہ وغیرہ ان کی نگاہ سے غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ان کو اپنے اور آئینہ وغیرہ کی سطح کے درمیان ایک مہمل سا پردہ نظر پڑتا ہے جس میں ان کے مدارک یا ان کی صورتیں تصویر کے رنگ میں نظر آتی ہیں۔ پس جب یہ لوگ کسی مقصد و مطلب کی نسبت کچھ دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ تو وہی صورتیں اثباتی یا انکاری اشارہ ان کی طرف کر دیتی ہیں اور وہ اپنے علم وادراک کے موافق لوگوں سے بیان کرتے ہیں۔ اس ادراک کے وقت آئینہ اور اس کی معمولی صورتیں کہ اس میں نظر آتی ہیں، بالکل نظر سے غائب ہو جاتی ہیں۔ اور اس توجہ وعمل سے ان میں ایک اور ہی نفسیاتی ادراک پیدا ہوتا ہے جو ادراکِ بصری سے بالکل مختلف چیز ہے۔ بلکہ مدارکِ نفسانی کوئی شکل اختیار کر کے حسِ مشترک کے سامنے آتے ہیں۔ یہ حال بعینہ ان لوگوں کا ہے جو اس قسم کے ادراک کے حاصل کرنے کے لیے پانی کے کٹورے یا قلوبِ حیوانات وغیرہ سے کام لیتے ہیں۔

تعویز وعزائم سے حال بتانے والے

ہم نے اس فن کے ایسے عامل بھی دیکھے ہیں۔ جو محض دھونی سے حواس کو ایک طرف کر کے تعویذ وعزائم سے حال دریافت کر کے بتا دیتے ہیں۔ ان لوگوں کا بیان ہے کہ ہوا میں کچھ صورتیں متشکل ہو کر ان کے سامنے آتی ہیں۔ اور جس بات کے علم کی طرف وہ متوجہ ہوتے ہیں، وہی صورتیں مثال اور اشارہ کے طور پر حقیقت حال سے انہیں آگاہ کر دیتی ہیں۔'' یہ لوگ بھی اپنے حواس سے کچھ دیر کے لیے بے تعلق ہوتے ہیں۔ لیکن طبقۂ علیٰ سے نسبتاً بہت کم۔ شگون کے طور پر بھی اکثر آدمی غیب کی باتیں جو ہونے والی ہوتی ہیں۔ کسی پرندے یا حیوان کے دفعۃً سامنے پیش آجانے سے کچھ غور و تامل کر کے بتا دیتے ہیں۔ یہ بھی ایک نفسانی قوت سے متعلق ہے۔ جو اچانک پیش آنے والی اشیاء واصوات میں غور وخوض کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اس صنف کے لوگوں کا متخیلہ قوی ہوتا ہے۔ اسی کو وہ دریافت حال کے لیے تحریک کرتے ہیں۔ اور وقت خاص میں جو کچھ دیکھا یا سنا ہوتا ہے، اس سے مدد لیتے ہیں اور ان کا متخیلہ آثار ظاہری سے مل جل کر ان کے ادراک کا ذریعہ ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ قوت متخیلہ نیند اور حواس کے معطل ہونے کے وقت محسوسات بیداری ہیں۔ انکل پچوان کو مدرکات نفسانی کے ساتھ جمع کرتی ہے، جو خواب دکھائی دیتا ہے۔

مجانین کا ذکر

بعض اوقات مجانین (دیوانے) بھی اپنی بکواس میں غیب کی باتیں کہہ دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نفوس کو بدن سے نہایت ہی ضعیف وخفیف سا تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ مزاج غالباً فاسد اور روح حیوانی ضعیف ہوتی ہے۔ اس لیے ان کے نفوس نقصان مزاج او نچے مرض میں مبتلا رہنے سے حواس میں منہمک و مستغرق نہیں ہوتے اور اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ نفس پر کوئی دوسری شیطانی روح مسلط ہو جاتی ہے۔ اور اسے حواس کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتے۔ آدمی مخبوط الحواس ہو جاتا ہے۔ غرضکہ جب اس قسم کا خبط وجنون کسی آدمی کو لاحق ہوتا ہے مزاج ذاتی کے فساد سے ہو یا نفوس شیطانی کے تسلط سے تو وہ شخص اپنے حواس سے بالکل غیب ہو کر کسی نہ کسی وقت تک عالم نفس کی سیر کرتا ہے اور کچھ صورتیں نفس میں منقش ہو جاتی ہیں۔ اور خیال ان میں وقتاً فوقتاً اُلٹ پھیر کرتا ہے کہ دفعۃً ارادہ کے بغیر ان کی زبان سے کچھ باتیں نکل جاتی ہیں۔

کاہنوں کی حقیقت

ان کاہنوں وغیرہ کا ادراک حق و باطل دونوں سے مخلوط ہوتا ہے۔ کیوں کہ اگرچہ حواس مفقود ہو جاتے ہیں لیکن ان کو روحانی اتصال تصورات اجنبیہ کی مدد کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے ان کے مدارک میں جھوٹے و غلط امور بھی راہ پا جاتے ہیں۔ رہے فال گو اور قیافہ شناس، وہ محض اپنے ہی وجدان سے کام لیتے ہیں۔ اور اتصال عالم روحانی سے بالکل محروم ہیں۔ اس لیے وہ جس کو دریافت کرنا چاہتے ہیں، اس میں کچھ قوت فکریہ کی محنت و مشقت اور کچھ ظن وتخمین سے کام لیتے اور بیان کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ اپنے آپ کو روحانی اتصال وادراک کا اہل سمجھتے ہیں۔ اور اسی کو اپنے علم غیب کا ذریعہ بناتے ہیں۔

لیکن حقیقۃً ان لوگوں کو وہ مرتبہ (اتصال روحانی) حاصل نہیں ہوتا۔ یہ ہے اطلاعات غیب کی تحقیق جو ہم نے بیان کی۔ مسعودی نے بھی مروج الذہب میں اس سے بحث کی ہے لیکن حق تحقیق ادا نہ کر سکا۔ اس کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے معارف وعلوم میں اس کی اطلاعات پختہ نہ تھیں۔ اس لیے ہر کس و ناکس سے ان مدارک کی نسبت بلانے میں جو کچھ سنا، بیان کر دیا۔

زمانۂ جاہلیت اور کہانت

یہ ادراکات جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ سب تمام انواع انسان میں موجود ہیں۔ عرب کا مدتوں دستور رہا کہ حوادث آئندہ کا حال کاہنوں سے دریافت کرتے تھے۔ اور آپس کے جھگڑے وعداوت کا توڑ انہی کی رائے پر موقوف رکھتے تھے۔ تاکہ وہ علم غیب کے ذریعہ سے انہیں امر واقع

دیں۔ یہاں تک کہ اہل ادب کی کتابوں میں بھی جابجا ان لوگوں کا ذکر آتا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں ابن نزار اور سطیح ابن مازن۔ ''جس کا بدن کپڑے کی طرح لپیٹ لیا جاتا تھا۔ اور تمام بدن میں سوائے کھوپڑی کے اور کوئی ہڈی نہ تھی'' بہت مشہور کاہن ہوگذرے ہیں۔ انہی دونوں نے ربیعہ ابن مضر کے خواب کی تعبیر بتائی اور خبر دی تھی کہ یمن پر پہلے حبش کا تسلط ہوگا۔ پھر قبیلۂ مضر کی باری آئے گی۔ اور رسالت خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم قریش میں ظاہر ہوگی۔ کسریٰ کے حکم سے خواب موبد کی تعبیر بھی سطیح ہی نے بیان کی تھی۔ اور پہلے سے ظہور نبوت اور ملک فارس کی تباہی و بربادی کا حال بتا دیا تھا۔ چنانچہ یہ باتیں عام طور سے مشہور و معروف ہیں۔

کاہنوں کے علاوہ عرب میں عراف (سیانے) بھی بہت سے ہوئے ہیں۔ اکثر کا ذکر عرب کے اشعار میں بھی آیا ہے۔ جیسے کہ اشعار ذیل سے ظاہر ہوتا ہے۔

فقلت لعرّاف اليمامة داوني　　فانك ان داوتيني بطبيب

جعلت لعرّاف اليمامة حكمه　　وعرّاف نجد ان هما اشقيانى

فقالا شفاك الله و الله مالنا　　بماحملت منك الضلوع يدانى

''میں نے یمامہ کے عرّاف سے کہا تو نے مجھے اچھا کر دیا تو میں سمجھوں گا کہ تو طبیب ہے۔ میں نے یمامہ و نجد کے دونوں سیانوں سے کہا کہ اگر تم میرا علاج کر سکو تو میں تم کو اپنے اوپر ہر طرح کا اختیار دیتا ہوں۔ وہ دونوں بولے کہ تیرا علاج ہمارے قابو سے باہر ہے خدا ہی تجھ کو شفا دے تو دے''۔

ان اشعار میں عراف یمامہ سے ریاح بن عجلہ اور عراف نجد سے ابلق الاسدی مراد ہے۔ انہیں مدارک غیب میں وہ باتیں بھی شمار ہیں کہ بعض اشخاص کی زبان سے غنودگی کی سی حالت میں ایسے معاملات کی نسبت نکل جاتی ہیں۔ جن کی طرف ان کو میلان خاص ہوتا ہے۔ اور ان (باتوں) سے انہیں امور خاص کے متعلق حالات غیب معلوم ہو جاتے ہیں۔ یہ حالت عام طور پر بیداریوں کے خاتمہ اور خواب کے غلبہ اور کلام پر اختیار باقی نہ رہنے کے وقت پیش آتی ہے۔ اور آدمی اس طرح باتیں کرنے لگتا ہے گویا وہ مجبول علی النطق ہے۔ لیکن یہ باتیں کچھ طریق پر ہوتی ہیں کہ متکلم خود ہی سنتا اور سمجھتا ہے۔

اسی طرح جب مقتول کا سر دھڑ سے الگ ہوتا ہے تو اس کی زبان سے بھی غیب کی خبریں بے اختیار نکل جاتی ہیں۔ اور ہم نے سنا ہے کہ اکثر ظالم و جابر بادشاہوں نے بعض اوقات اس غرض سے قیدیوں کو قتل کرایا کہ ان کا تن سر سے جدا ہوتے وقت ان کی باتیں سن کر اپنے نتائج وانجام کا حال معلوم کریں۔ اور آخر اس وحشیانہ حرکت سے ان کو حال معلوم ہو بھی ہو گیا۔

مسیلمہ کی تحریر

مسیلمہ اپنی کتاب غایت میں لکھتا ہے کہ اگر آدمی کو تلوں کے تیل کے بڑے مٹکے میں برابر چالیس دن بٹھائے رکھیں۔ اور انجیر واخروٹ اسے کھلاتے رہیں تو چالیس دن میں اس کا گوشت بالکل سوکھ جائے گا۔ اور بدن میں ہڈیوں اور رگوں کے جال اور سر کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔ اس وقت اس کو تیل کے مٹکے سے نکالا جائے۔ جب اس پر ہوا کا اثر ہونے لگے تو اس سے غیب کی جو باتیں چاہیں دریافت کریں۔ صاف جواب دے گا۔ لیکن یہ فعل ساحروں کے ممنوع افعال میں سے ہے۔ اس لئے ہرگز نہ کرنا چاہیے۔ اگرچہ اس سے عالم انسانی کے اکثر عجائبات معلوم ہوتے ہیں۔ اکثر آدمی اس غیب دانی کے حصول کے لیے ریاضت سے کام لیتے ہیں۔ اور تمام قوائے بدنی کو مردہ و بیکار بنا کر مصنوعی موت کا مرتبہ حاصل کرتے ہیں اور قوائے بدنی کے ازالہ کے بعد ان کے آثار و نتائج بھی نفس سے محو و سلب کر دیتے ہیں۔ وظائف واذکار سے نفس کی روحانی و ذاتی قوت کو بڑھاتے ہیں۔ یہ سب باتیں فکر (خیال) کی یک سوئی اور زیادہ تر بھوکا رہنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ اور یہ امر یقینی طور پر معلوم ہے کہ بدن پر موت کے نازل ہونے سے حواس اور اس کا پردہ اٹھ جاتا ہے اور نفس کو اپنی حقیقت اور عالم روحانی کا علم ہوتا ہے۔ پس یہ لوگ ایسی ریاضت و تدبیریں کرتے ہیں کہ جو کچھ نفس کو بعد از موت پیش آتا ہے قبل از موت حاصل ہو جائے اور غیب کی باتیں جان سکیں۔ ان اہل ریاضت میں سے

کچھ لوگ ساحر ہوتے ہیں جو شمال وجنوب کی طرف واقع ہیں۔ خصوصاً ہندوستان میں جوگیوں کے نام سے مشہور ہیں اور ان کی بہت سی کتابیں اس فن کے متعلق ملتی ہیں۔ جن میں ان کے عجیب حالات لکھے ہوئے ہیں۔

اسلامی اعمال کی مشق

لیکن متصوفین کی اسلامی اعمال کی مشق ایسے مقاصدِ مذمومہ سے پاک ہوتی ہے۔ اور ان کا ارادہ اللہ کی طرف توجہ ہوتا ہے کہ انہیں توحید و عرفان کا ذوق حاصل ہو۔ یہ لوگ اپنی ریاضت و ذکر و اذکار کو برابر بڑھاتے اور توجہ کو یک سو کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ اسی ریاضت و مجاہدہ میں ان کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب نفس اوراد و اذکار سے قوت پاتا ہے تو معرفت الٰہی حاصل ہوتی ہے۔ اور ذکر کے بغیر شیطانیت غالب آجاتی ہے۔ متصوفین کو جو کچھ غیب کی معرفت اور تصرف کی قدرت حاصل ہوتی ہے۔ وہ بالعرض ہوتی ہے نہ کہ مقصود بالذات کیونکہ اگر مقصود ریاضت یہ باتیں ہوئیں تو توجہ الیٰ غیر اللہ ہوئی۔ یعنی تصرف واطلاع غیب جس میں سراسر خسارہ ہے۔ کیونکہ یہ باتیں شرک وعصیان میں شمار ہیں۔ انہی سچے متصوفین کی شان میں کہا گیا ہے کہ من اکثر العرفان للعرفان۔ "یہ لوگ ماسوائے اللہ کے معرفت سے منہ موڑ کر معرفتِ الٰہی کی طرف ہی متوجہ ہوں"۔ اگر ان لوگوں کو عرفان حقیقی کے حاصل ہونے تک احوال غیب کا علم ہوتا ہے۔ تو وہ بالعرض اور غیر مقصود ہوتا ہے۔ اکثر صوفیہ کو جب یہ عرفان غیر مقصود حاصل ہوتا ہے تو وہ اس سے گریز کرتے ہیں۔ اور اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان کا مقصد معرفتِ الٰہی ہے نہ معرفت ماسوا۔ صوفیہ کا یہ کشف وعرفان عام طور سے مشہور ہے۔ اور جو کچھ اس قسم کی باتیں ان کو پیش آتی اور دل میں گذرتی ہیں وہ ان کو اپنی اصطلاح میں بصیرت و کشف کہتے ہیں۔ اور جو تصرف کی قوت وقدرت ملتی ہے اس کو کرامت۔ صوفیہ کی ان باتوں کا خصوصاً کرامت کا ہرگز انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ استاد ابو محمد اسفرائینی اور ابو محمد ابن ابی یزید مالکی کشف وکرامت سے اس لیے انکار کر گئے ہیں کہ معجزہ سے مشتبہ ہوتا ہے۔ لیکن متکلمین کے نزدیک بمذہب مختار بیان وضاحت سے فرق ہو جاتا ہے۔ جو فی الجملہ فرق کے لئے کافی ہے اور حدیث صحیح میں آیا ہے کہ جناب ختمیت مآب نے فرمایا۔ ان فیکم محدثین وان منھم عمرؓ۔ اور واقعی صحابہ کرام سے اکثر ایسے امور ظاہر وصادر ہوئے جو اس حدیث کے صدق پر شہادت دیتے ہیں۔

حضرت عمرؓ کی کرامت

چنانچہ یا ساریۃ الجبل کی حکایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی نسبت معروف ومشہور ہے کہ ایک دفعہ زمانہ فتوحات میں ساریہ ابن زنیم لشکر اسلام کے سردار ہو کر عراق میں گئے۔ نہاوند کے قریب کفار سے لڑائی میں ایسے تنگ آئے کہ مسلمانوں کے پاؤں اکھڑ ہی گئے۔ پاس ہی پہاڑ تھا جس کو پشت بنا کر فوج اسلام اپنے آپ کو سنبھال سکتی تھی۔ ادھر میدان جنگ کی تو یہ حالت تھی۔ ادھر مدینہ منورہ میں جناب عمر رضی اللہ عنہ منبر پر کھڑے خطبہ پڑھ رہے تھے کہ دفعۃً آپ کے سامنے سے پردہ اٹھ گیا اور معرکہ کا نقشہ آنکھوں کے سامنے آگیا۔ آپ تین دفعہ باآواز بلند پکارے۔ یا ساریۃ الجبل۔ یعنی "اے ساریہ پہاڑ کو پشت پر لے کر لڑو" اور بھا گومت۔ ساریہ نے یہ آواز عراق میں سنی اور بہ نفسِ نفیس آپ کو وہاں دیکھا۔ مسلمانوں نے پہاڑ کو پشت پناہ بنا کر ٹوٹ کر مقابلہ کیا یہاں تک کہ مشرکین کو شکست ہوئی۔

حضرت ابوبکرؓ کی کرامت

اسی طرح کا واقعہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی پیش آیا کہ آپ نے مرض الموت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وصیتاً نخلستان میں سے آپ کے حصہ کے درخت مقرر کرنے کے لیے فرمایا کہ دیکھو تمہارے دو بھائی اور دو بہنیں ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ بہن ایک تو اسماء ہے دوسری کون۔ آپ نے فرمایا۔ کہ تمہاری دوسری بہن ابھی پیٹ میں ہے چنانچہ بعد از ولادت آپ کا یہ فرمانا صحیح ثابت ہوا۔ اس واقعہ کا ذکر موطا باب مالا یجوز من النحل۔ میں مذکور ہے۔ اس کے علاوہ ایسے ہی اور بھی بہت سے واقعات صحابہ کرام اور سلف صالحین اور اولیا کو پیش آتے رہے ہیں۔

اہلِ تصوف کہتے ہیں کہ ایسے انکشافات واطلاع غیبی زمانۂ نبوت میں بہت ہی کم ہوتے ہیں کیونکہ انبیا کے سامنے مریدین میں یہ حالت و قوت باقی نہیں رہتی۔ یہاں تک کہ مریدین جب مدینہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں پہنچتے ہیں تو جب تک کہ وہاں رہیں تمام قوت وقدرت (کشفی) سلب ہو جاتی ہے۔ اور وہاں سے واپس آنے کے بعد پھر ملتی ہے۔

تیسری فصل

بہلولوں کا ذکر

صوفیوں ہی میں سے ایک گروہ دیوانوں (بہلول) کا ہے۔ جو دیوانوں سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ اہل ذوق میں سے جن لوگوں نے ان کے حالات سے واقفیت پیدا کی ہے۔ انہوں نے ان کی ولایت وصدیقیت کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ لیکن یہ گروہ ہوش وحواس نہ رکھنے کی وجہ سے شرعی امور کی انجام دہی سے آزاد ہے۔ اور عالمِ غیب کی عجیب عجیب باتیں انہیں معلوم ہوتی ہیں۔ اور چونکہ وہ کسی امر کے پابند نہیں اور نہ کسی خاص امر کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس لیے ان کا کلام بھی قید سے آزاد ہوتا ہے۔ بہت سی غیر معمولی باتیں بھی ان سے دریافت ہو جاتی ہیں۔

فقہا کو اکثر ان کی ولایت سے انکار ہے۔ بایں دلیل کہ جب وہ شرعی امور کی انجام دہی سے آزاد ہیں۔ تو مرتبۂ ولایت بھی ان کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ولایت اور عبادت وطاعت لازم وملزوم ہے۔ لیکن فقہا کا یہ خیال ہر گز درخور اعتنا نہیں۔ کیونکہ ایسے بلند مرتبے محض فضل ایزدی سے حاصل ہوتے ہیں۔ جس کو اللہ چاہتا ہے عطا کرتا ہے نہ کہ حصول ولایت عبادت وغیرہ پر منحصر ہے۔ کیونکہ جب نفسِ انسانی ثابت الوجود ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے مواہب میں سے جس کو چاہے عطا کر سکتا ہے۔ گروہ بہالیل کے نفوس نہ تو ناپید ہیں نہ دیوانوں کی طرح ان کی ذات وحقیقت میں کچھ فساد وخرابی ہے کہ ایسے مراتب سے انکار کیا جائے۔ اگر کچھ کمی ہے تو عقل کی ہے۔ جو تکالیف شرعیہ کا باعث ہے۔ اور جس کو نفس کی ایک صفت کہنی چاہیے۔ اور وہی انسان کے امور ضروریہ کے علم کی کفیل اور نظریات کی وسعت کا ذریعہ ہے۔ اور اسی سے معاش ومعاشرت کے طریقے معلوم ہوتے ہیں۔ اور جب انسان اپنی معاش وتمدن کا فکر وانتظام کر سکے۔ تو معاد کی اصلاح کے لیے بھی اس کو تکالیف شرعیہ کے قبول کرنے میں کوئی عذر نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ بہلول میں عقل نہیں ہوتی۔ اس لیے وہ مکلف بھی نہیں۔ اور یہ کچھ ضرور نہیں کہ جس شخص میں یہ صفت (عقل) نہ ہو۔ وہ فاقد النفس اور غالب از خود بھی ہو۔ پس گویا اس صورت میں یہ لوگ (بہلول دیوانے) وجود حقیقی تو رکھتے ہیں لیکن ان میں عقل مکلف یا یوں کہوں کہ عقل معاش نہیں ہوتی۔ اور یہ امر کوئی محالِ قیاسی نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کا انتخاب عبادت ہی پر منحصر ہے۔

بہلولوں اور دیوانوں میں فرق

اس ضمن میں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اکثر اوقات بہالیل اور ان دیوانوں میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا۔ جن کے نفوس ناطقہ فاسد ہو جاتے اور وہ حیوانات کے گروہ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں میں فرق وتمیز واجب ہے۔ پہلی علامت یہ ہے کہ بہلول دیوانوں میں توجہ الی اللہ ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے وہ بالکل ذکر وعبادت سے خالی نہیں ہوتے۔ لیکن ان کی عبادت غیر مکلف ہونے کی وجہ سے شرعیہ طریقوں سے بالکل الگ ہوتی ہے۔ اور معمولی دیوانوں میں توجہ الی اللہ بالکل نہیں ہوتی۔ دوسری علامت یہ ہے کہ بہلول ابتدائے ولادت سے ہی فطرۃً ابلہ (مفقود العقل) ہوتے ہیں۔ اور دیگر دیوانوں کو طبعی وبدنی امراض کی وجہ سے کچھ عمر گذر جانے پر جنون اور فتور عقل عارض ولاحق ہوتا ہے۔ اور اس سے ان کے نفوس ناطقہ فاسد ہوتے ہیں۔ اور وہ یونہی بے لطف کچھ زندہ رہ کر مر جاتے ہیں۔ تیسری شناخت یہ ہے۔ کہ بہالیل لوگوں میں اکثر بھلے بُرے تصرفات کرتے رہتے ہیں۔ کیونکہ تکلیفِ شرعی کے واجب نہ ہونے کی وجہ وہ اذن تصرف کے منتظر نہیں ہوتے اور بیچارے فریقین اس قسم کے تصرفات قطعاً نہیں کر سکتے۔

چوتھی فصل

بعض آدمی اپنے خیال سے کہتے ہیں کہ حواس کے زوال کے بغیر بھی ادراک غیب ممکن ہے۔ اور علم نجوم وغیرہ کو سند اُپیش کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال کے موافق منجم ستاروں سے نجومی دلالت وفلکی برجوں اور عناصر میں ان کے اثرات کا مطالعہ، اور ان تمام امور سے علم نجوم کے اصول میں تنافر، جذب وکشش، طبعی مزاج، مطالعۂ طبیعت وغیرہ سے ظاہر و پیدا ہوتے اور طبیعت ہوا تک پہنچتے ہیں۔ غیب کی باتیں بتا دیتے ہیں۔ لیکن حقیقۃً اہل نجوم کو ادراکِ غیب پر مہارت و رسائی نہیں ہے۔ وہ جو کچھ بیان کرتے ہیں۔ محض ظن وتخمین سے بیان کرتے ہیں۔ جس کی بنیاد عموماً نجومی تاثیرات اور ہوائی انفعال پر ہوتی ہے۔ اور اپنے بیان واحکام میں حدث وفراست کو دخل کر لیتے ہیں۔ جس کے ذریعہ سے ان کو شخصیات (جزئیات) کا بھی فی الجملہ تفصیلی علم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بطلیموس نے بیان کیا ہے۔ اور ہم انشاء اللہ تعالیٰ محل مناسب پر اس کی توجیہ کریں گے۔ اور اگر بالفرض ثابت بھی ہو جائے کہ نجومی احکام صحیح ہوتے ہیں، تب بھی نجوم کے بارے میں اس سے زیادہ نہیں کہا جا سکتا۔ ''کہ نجوم فراست وتخمین ہے۔'' جس کو ہمارے بیان کردہ وجدانِ غیب سے کچھ نسبت نہیں۔

علم رمل

انہی اہل نجوم سے ایک گروہ ہے جس نے غیب دانی اور کائنات کی معرفت کے لیے ایک علم وضع کر کے علم رمل نام رکھا ہے۔ یہ لوگ اپنا عمل عموماً رمل (ریگ) پر نقطے وغیرہ لگا کر پورا کرتے ہیں۔ اسی نسبت سے یہ علم رمل کے نام سے مشہور ہے۔ اس عمل کا خلاصہ یہ ہے کہ رمال چار مراتب (مثلاً: ؞) والی شکلیں بناتے ہیں۔ جن میں مراتب زوج وفرد مختلف ہوتے ہیں۔ اور زوج وفرد کی ترتیب بھی تمام ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ اس طرح ۱۶ شکلیں بن جاتی ہیں۔ یا یوں کہوں کہ ۱۶ ہی نکلتی ہیں۔

کیونکہ اگر شکل میں تمام مراتب جفت ہی ہے۔ جفت یا طاق ہے۔ طاق لیں۔ تو دو شکلیں ہوئیں۔ اور اگر فقط ایک مرتبہ میں اختلاف وترتیب طاق ہو تو چار شکلیں نکلتی ہیں۔ اور اگر طاق دو جگہ آئے تو چھ شکلیں اور ہوئیں۔ اور اگر تین سطروں میں طاق ہوا۔ تو چار شکلیں اور پیدا ہوئیں۔ اور سب ملا کر ۱۶/۱۶ پھر ان ۱۶ شکلوں میں سے ہر شکل الگ الگ ہے۔ اور نجوم کی طرح سعد ونحس کی اقسام جُدا جُدا اب ان ۱۶ شکلوں کے لیے ۱۶ ہی طبعی خانے ہیں۔ گویا یہ ۱۶ خانے دروازہ بروج اور اوتاد اربعہ ہیں۔ پھر ہر شکل کے لیے ایک ایک خانہ (یا برج) ہے۔ پھر اس کے کئی حصے ہیں۔ اور ہر حصہ مخصوص موجوداتِ عنصری کا مؤثر مانا ہوا ہے۔ انہی اشکال وقواعد سے رمالوں نے فن نجوم کا بدل یہ فن (رمل) نکالا ہے۔ اور اس سے نجوم ہی کا کام لیتے ہیں۔ لیکن نجوم کے احکام اوضاع طبیعہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اور رمل کے احکام محض تحکیمی اوضاع اور بے سروپا خیالات پر مبنی ہیں۔ اس کے اصول وقواعد کی نہ کوئی دلیل ہے نہ سند۔ رمال مدعی ہیں کہ رمل کی ابتدا عالم میں انبیا علیہم السلام کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ جیسے ہر ایک صنعت کسی نہ کسی نبی کی جانب منسوب کی جاتی ہے۔ یہ لوگ اس کے شرعی جواز کا بھی دعویٰ کرتے اور سند میں یہ حدیث لاتے ہیں۔ کان نبی یخط فمن وافق خطه فذاك۔ لیکن اس حدیث میں تو ان بے خبر لوگوں کے زعم وخیال باطل کے موافق رمل کی شرعی جواز کی کوئی دلیل نہیں کیوں کہ حدیث کے معنی تو یہ ہیں۔ کہ ''ایک نبی کے پاس لکھتے لکھتے وحی آجاتی تھی۔ اور یہ بات کچھ محال بھی نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ کسی نبی کی یہ عادت ہو۔ پس اگر کسی کی تحریر (نوشتہ) اس نبی کی اس تحریر سے موافق ہو جائے۔ جس کے موافق اس نبی پر لکھتے لکھتے وحی نازل ہو چکی ہے تو وہ تحریر اس کی بھی صحیح ہے۔ اس لیے کہ گویا وہ نقل وحی ہے۔ لیکن اگر کسی کا قلم نبی کے اس خط وتحریر سے مشابہ ہو۔ جس کے لکھنے کے وقت نبی کے پاس وحی نہیں آئی تو وہ ہرگز صحیح نہیں۔ یہ ہیں معنی حدیث کے۔ نہ یہ کہ اس سے رمل کا جواز ملتا ہے۔

علم رمل سے غیب دریافت کرنے کا طریقہ

ماہرین علم رمل جب غیب کی بات دریافت کرنا چاہتے ہیں تو کاغذ یا ریت وغیرہ پر پہلے چار سطریں نقطوں کی بناتے ہیں۔ اور چار دفعہ یہی عمل

کرتے ہیں اس طرح پر نقطوں کی ۱۶ سطریں بن جاتی ہیں۔ پھر جفت جفت نقطے برابر سطر سے ساقط کر کے آخری باقی جفت یا طاق کو ہر سطر کے سامنے علی الترتیب رکھتے جاتے ہیں۔ اس طرح پر ہر چہار سطر سے ایک شکل اور ان ۱۶ سطروں سے چار شکلیں بن جاتی ہیں۔ پھر ان چار شکلوں کو ایک سطر میں یکے بعد دیگرے لکھ کر باقی ۱۲ شکلیں بھی انہی سے نکالتے ہیں۔ اس طرح پر کہ ان چاروں شکلوں میں سے اول ہر ایک کے عرض میں سے پہلی مرتبہ (ہر شکل کا پہلا جفت یا طاق) کو جفت ہو تو جفت اور طاق ہو تو طاق۔'' لے کر ایک کو دوسرے کے نیچے لکھتے جاتے ہیں۔ یعنی اول پہلی شکل کی پہلی سطر کے جفت یا طاق کو یکے بعد دیگر اوپر تلے لکھتے چلتے جاتے ہیں اس طرح پر پانچویں شکل بھی چار مراتب کی بن جاتی ہے۔ پھر یہی عمل چاروں شکلوں کی دوسری سطر کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور چاروں سطروں کے ساتھ یہی عمل کرنے پر چار شکلیں اور بھی ہو جاتی ہیں۔ جب یہ آٹھ شکلیں بن چکتی ہیں تو پھر ان میں سے دو دو شکلوں سے چار شکلیں اور نکال کر اس آٹھ شکل والی طولانی سطر کے نیچے لکھتے ہیں۔ ان شکلوں کے نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ ترتیب وار دونوں شکلوں کے مراتب متقابلہ کو جوڑ کر دیکھتے ہیں۔ تو حاصل جمع جفت ہے یا طاق۔ جفت ہوتا ہے تو جفت ورنہ طاق ان کے نیچے لکھتے ہیں اور ہر دو دو شکل کے مراتب چہار گانہ میں یہی عمل کرنے سے چار شکلیں بن جاتی ہیں۔ یعنی پہلی دوسری سے نویں اور تیسری چوتھی سے دسویں۔ اسی طرح قیاس سے کام لیں۔

جب بارہ شکلیں بن جاتی ہیں تو پھر ان پچھلی چار شکلوں سے ان کے نیچے مذکورہ بالا طریقہ ہی سے دو شکلیں اور بنا لیتے ہیں۔ اور پھر ان دونوں شکلوں سے ان کے نیچے اسی طریق سے پندرھویں شکل اور اسی پندرھویں اور پہلی شکل سے سولہویں۔ کہ یہی آخری شکل ہے۔ پھر ان شکلوں کو ترتیب وار ایک سطر میں لکھتے ہیں۔ اور ایک ایک شکل کو علیحدہ علیحدہ اصناف بموجودات سے مخصوص کر کے بعض کو بالذات اور بعض کو بوجہ حالات خارجیہ (''نظر و حلول و امتزاج'') سعد و نحس قرار دیتے ہیں۔ اور اپنے اصول و قانون کے موافق ان سے احکام وضع کرتے ہیں۔ یہ علم متمدن مقامات میں بکثرت پھیلا ہوا ہے۔ اور اس فن کی بہت سی کتابیں ملتی ہیں۔ اور متقدمین و متاخرین اکثر اس کے ماہر ہوئے ہیں۔ جو عام طور سے مشہور ہیں۔

علم رمل کے قوانین محض گمان ہیں

لیکن اگر بغور دیکھا جائے تو یہ علم اور اس کے صول و قوانین ظن و تخمین سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ کیوں کہ ادراک غیب مفروضات صناعی سے حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔ علم غیب اگر ممکن ہے تو اسی خاصہ بشری سے کہ نفس انسانی عالم حس سے بڑھ کر عالم ارواح میں پہنچتا ہے۔ اسی وجہ سے منجمین ان لوگوں کو قیاف (قیافہ شناس) کہتے ہیں۔ کیوں کہ قیافہ کی مدد سے ان کو فی الجملہ ادراک غیب پر قدرت ہوتی ہے۔ پس اگر کسی میں بحسب فطرت یہ قوت ''قیافہ'' ہے اور وہ ان اشکال و نقاط اور ہڈی وغیرہ پر نگاہ جما کر اپنے حواس کو معطل کر کے فی الجملہ اتصال روحانیت کا مرتبہ حاصل کرتا ہے تو اس کا یہ عمل مسمریزم وغیرہ میں شمار ہونے کے قابل ہے۔ اور اگر فطرۃً قیافہ کی قوت نہیں ہے اور محض ان موضوعات صناعی سے دریافت حال کر کے بیان کرتا ہے تو اس کا یہ فن خارج از قانون ہے اور بالکل بااعتبار نہیں۔

جن لوگوں کو کہ فطرۃً ادراک کے لیے قیافہ ملا ہے۔ ان کی پہچان یہ ہے کہ جس وقت دریافت غیب کے لیے متوجہ ہوتے ہیں۔ عام حالت سے ان کی حالت بالکل متغیر ہو جاتی ہے۔ انگڑائیاں آنے لگتی ہیں، جمائیاں شروع ہو جاتی ہیں اور چہرہ کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے۔ بعض اشخاص میں یہ آثار بہت قوی ہوتے ہیں۔ اور بعض میں ضعیف۔۔۔۔۔۔۔۔ اس لیے کہ سب میں قوت اتصال برابر نہیں ہوتی کہ اس کے آثار بھی یکساں اور برابر ہوں۔ اگر کوئی ادراک غیب کا مدعی ہو اور یہ باتیں اس میں نہ ہوں تو سمجھ لینا چاہیے کہ جھوٹا ہے۔ اور بندگان خدا کو بغرض طمع دھوکا دینا چاہتا ہے۔

فصل

علم غیب حاصل کرنے کے باطل اصول

بعض لوگوں نے دریافت غیب کے لیے کچھ اور قاعدے بھی تیار کیے ہیں، جن کو نہ علم روحانی سے کچھ تعلق ہے اور نہ ہی علم نجوم سے تعلق، نہ

ظن وتخمین ہی کہا جاسکتا ہے۔ جس سے عرّاف وقیاف غیب کا کچھ سراغ لگا لیتے ہیں۔ بلکہ ان کے علم و بیان کا مبنی سراسر مغالطہ ہے اور ضعیف العقل دھوکا کھا جاتے ہیں۔ اس قسم کے شک یا وہم کے علوم میں سے ہم فقط انہی کو بیان کرتے ہیں جو مصنفین نے ذکر کئے ہیں اور خواص بھی ان کے طلب گار ہیں۔

حسابِ نیم کا بیان

پہلے ہم حسابِ نیم کے متعلق کچھ لکھتے ہیں۔ اگر دو بادشاہ باہم لڑ رہے ہوں تو اس حساب سے دریافت کر سکتے ہیں کہ بالآخر کون غالب رہے گا اور کون مغلوب ہوگا۔ ارسطو نے اپنی کتاب السیاست کے آخر میں اس کا ذکر اور اس کا قاعدہ بیان کیا ہے کہ پہلے بحساب جمل دونوں کے نام کے عدد علیحدہ علیحدہ نکالیں۔ اور پھر دونوں کے نام کے اعداد کو علیحدہ علیحدہ ۹ پر تقسیم کریں۔ جو کچھ علیحدہ علیحدہ باقی بچے ان کو دیکھیں کہ آیا وہ دونوں مختلف المقدار ہیں یا نہیں۔ اگر دونوں باقیاں مختلف مقدار ہیں اور ساتھ ہی دونوں جفت یا دونوں طاق ہیں تو جس نام کے عدد کی باقی کم ہے۔ وہ غالب رہے گا۔ اور اگر دونوں باقیوں میں سے ایک جفت ہے اور دوسری طاق تو جس نام کی باقی زیادہ ہے وہ غالب آئے گا اور اگر دونوں باقیاں مقدار میں مساوی ہیں اور ساتھ ہی دونوں جفت ہیں تو مطلوب غالب ہوگا۔ اور اگر دونوں باقیاں طاق ہیں تو طالب کو غلبہ حاصل ہوگا۔ یہی قاعدہ ذیل کے اشعار میں نظم کیا گیا ہے۔

اری الزوج والافراد یسموا قلّها ... واکثر هاعند التخالف غالب
ویغلب مطلوب اذا الزوج یستوی ... وعند استواء الفر ویغلب طالب

اس فن کے ماہروں نے عدد کو ۹ پر تقسیم کرنے کے لیے خاص قاعدہ وضع کیا ہے۔ جس سے بآسانی عدد کی باقی معلوم ہو جاتی ہے۔ اور معمولی تقسیم کا طولانی عمل نہیں کرنا پڑتا۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ حروف ابجد میں سے ایک بطریقِ جمل مرتبہ یا قیمت پر دلالت کرنے والے حروف کو ایک جگہ جمع کر لیا ہے۔ یعنی الف۔ ی۔ ق۔ ش کو جمع کر کے ایک لفظ ایقش بنا لیا ہے۔ کہ اس لفظ میں الف ایک اکائی پر دلالت کرتا ہے۔ اور ی ایک دہائی پر۔ اور ق ایک سینکڑہ پر۔ اور ش[1] ایک ہزار پر۔ اسی طرح دوسرے لفظ میں ان حروف کو جمع کیا ہے۔ جو دو اکائیوں اور دو دہائیوں اور دو سینکڑوں پر دلالت کرتے ہیں۔ یعنی "بکر" کہ اس میں ب۔ ک۔ ر علی الترتیب بفرق مراتب دو دو پر دلالت کرتے ہیں۔ اور یہی طریقہ ان حروف کے ساتھ بھی برتا ہے۔ جو بقدر مراتب ۳۔۴۔۵۔۶۔۷۔۸۔۹ پر دلالت کرتے ہیں۔ اور کل ۹ لفظ بن گئے ہیں۔ یعنی ایقش۔ بکر۔ جلس۔ دمت۔ ہنث۔ وصخ۔ زعذ۔ حفظ۔ طضغ ان الفاظ میں سے پہلا چہار حرفی ہے۔ اور باقی تمام سہ حرفی کیونکہ ش ابجد کا آخری حرف ہے۔ جس کی قیمت ہزار مانی گئی ہے۔ اس سے آگے اور حروف نہیں کہ دو ہزار یا تین ہزار اس کے عدد ہوں۔ تاکہ اور الفاظ بھی چہار حرف ہو سکیں۔

پھر الفاظِ مذکورہ میں سے ہر ایک کلمہ کے لیے مراتب احاد (اکائیاں) کا ایک ایک عدد بالترتیب مقرر کیا ہے۔ یعنی ایقش کا ایک۔ بکر کے لیے ۲۔ جلس کے لیے تین۔ دمت کے لیے چار اسی طرح باقی کے لیے حتیٰ کہ طضغ کے لیے ۹ ہیں۔

اب اگر کسی اسم کے اعداد کو ۹ پر تقسیم کرنا منظور ہو تو اس کے لیے یہ طریقہ ہے کہ نام کے ہر حرف کو دیکھو کہ مذکورہ بالا کلمات میں سے کون سے کلمہ میں واقع ہے۔ جس کلمہ میں واقع ہوں اسی کا مفروضہ عدد (اکائی) جو ترتیب وار ۹ تک مختص بکلمات بیان ہو چکے ہیں، لیتے جاؤ پھر ان اعداد کو جمع کر کے دیکھو کہ مجموعہ ۹ سے زیادہ ہے یا کم۔ اگر کم ہے تو وہی باقی ہے۔ اور اگر زیادہ ہے تو اس میں سے ۹ پھر گھٹا دو۔ اب جو کچھ باقی رہے وہی ۹ پر تقسیم کرنے کے بعد کی باقی ہوگی۔

مثلاً ہم زید کو ۹ پر تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ جب ہم نے اس کے حروف کو کلمات نو گانہ میں دیکھا۔ اور اس کے عدد لیے تو ۷+۱+۴=۱۲-۹=۳ نکلا۔ یہی عدد زید کی باقی ہے۔ جو ۹ پر تقسیم کے بعد نکلے گی یا بکر کے اعداد ۹ پر تقسیم کرنے منظور ہیں تو عمل اس طرح ہوگا کہ ۲+۲+۲=۶ یہی اس کی

[1] ہمارے یہاں بحساب جمل میں غ کے ایک ہزار ہیں لیکن اہل مغرب کے یہاں جمل کی ترتیب اور ہے اور چھ حرفوں میں ہماری ترتیب جمل سے صریح اختلاف ہے۔

باقی ہے۔"

غرضکہ حسابِ نیم میں دونوں اسموں کی باقی اس طرح نکال کر مذکورہ بالا قانون کے موافق کسی ایک کے لیے غلبہ کا حکم لگاتے ہیں۔ تقسیم کے اس طریقہ میں سہولت یہ ہے کہ عقود و اعداد کی باقی ۹ پر تقسیم کرنے سے ایک ہی نکلتی ہے۔ مثلاً ۲۰ کو ۹ پر تقسیم کرو۔ یا دو ہزار یا دو لاکھ کو۔ باقی ہر صورت میں وہی دو ہوگی۔ اسی لیے اعداد عقود پر دلالت کرنے کے لیے علی التوالی ان کلمات کے لیے اکائیاں مقرر کر لی ہیں۔ اور اصناف عقود ظاہر کرنے والے حروف کو ایک ایک جمع کر کے علیحدہ علیحدہ کلمات ترکیب دے لیے ہیں اور ہر ایک کلمہ کی متعین الفرض اکائی اس کلمہ کے حروف کی نائب و مناسب ہوگئی ہے۔ عام اس سے کہ اس کلمہ کا ہر ایک حرف اکائی پر دلالت کرے۔ یا دہائی اور سینکڑے پر۔ یہی وجہ ہے کہ حروف اسمائے مقابلہ میں ان کلمات کے متعین الفرض اعداد لیتے اور ان کو جمع کرتے ہیں۔ اور آسانی سے باقیاں نکال کر ان کا باہمی تناسب دیکھتے ہیں اور جھٹ سے حکم لگاتے ہیں۔

زمانۂ جدید و قدیم کا فرق

زمانۂ قدیم سے اگرچہ نیم کا یہی طریقہ مشہور ہے۔ لیکن ہمارے زمانہ کے بعض شیوخ کہتے ہیں کہ ان کلمات نوگانہ کی جگہ زیادہ ترجیح و قابل اعتبار دوسرے ٦ کلمے ہیں۔ اگرچہ وہ بھی تو ان ترتیب میں انہی کے مانند ہیں۔ اور ۹ پر تقسیم کرنے کا طریقہ بھی وہی ہے۔ لیکن ان کے مختار کلمات جداگانہ ہیں۔ وہ یہ ہیں۔

ارب۔ یستک۔ خبرلط۔ مدوص۔ ہف۔ تخذن۔ عش۔ غخ۔ ثغظ۔ ان میں بھی اعداد اور مفرض التعین ہر کلمہ کے لیے ایک سے لے کر ۹ تک علی الترتیب اسی طرح ہیں۔ اگرچہ کسی قانون عام سے ان کی ترتیب و ترکیب نہیں ہوئی ہے۔ لیکن ہمارے شیوخ نے یہ کلمات شیخ المغرب ابوالعاس سے اسی طریق سے نقل کیے ہیں اور انہی کلمات کو حساب نیم میں کلمات القیش سے زیادہ معتبر اور موثوق بہ مانا اور بیان کیا ہے۔ لیکن بظاہر اس ترجیح کی کوئی دلیل ہمارے ذہن میں نہیں آتی۔

الغرض حسابِ نیم بھی ادراکِ غیب کا ایک ذریعہ مانا گیا ہے لیکن بدوں تحقیق و برہان جس کتاب میں کہ حسابِ نیم درج ہے۔ اور عملاً ارسطو کی طرف منسوب کی جاتی ہے، اہل تحقیق اس کو ارسطو کی تصنیف و تالیف نہیں مانتے۔ کیونکہ اس میں جو باتیں درج ہیں۔ وہ بعید از قیاس اور دور از عقل ہیں۔ جیسا کہ مسائل مذکورہ کی توضیح سے ظاہر ہے۔

زائچہ عالم کا بیان

غیبی امور سے آگاہی کے لیے ایک اور مصنوعی طریقہ بھی ہے جس کو زائچہ عالم کہتے ہیں۔ اور ابوالعاس سید احمد سبتی کی طرف منسوب ہے، جو مغرب کے علمائے متصوفین میں بڑے رتبہ کا شخص مانا گیا ہے۔ اور چھٹی صدی کے اواخر میں بمقام مراکش ابو یعقوب منصور۔ "من ملوک الموحدین" کے عہد سلطنت میں گذرا ہے۔ یہ زائچہ واقعی عجیب العمل ہے۔ اور ایسے خواص (فرضیہ) پر مبنی ہے۔ کہ اس کے معمہ جیسے عمل سے لوگ بکثرت ادراکِ غیب کے قائل و مدعی ہیں۔ اور اس کے رموز و اسرار کے حل و تحقیق میں بہت کچھ جدو جہد کرتے ہیں۔

اس زائچہ کی صورت یہ ہے کہ پہلے ایک دائرہ ہے۔ پھر اس کے اندر بہت سے چھوٹے چھوٹے دائرے اسی کے متوازی ہیں۔ جو افلاک و عناصر مکلومات و روحانیات اور گوناگوں موجودات و علوم سے مخصوص و منسوب ہیں۔ اور پھر ہر ایک دائرہ اپنے اپنے مخصوص فلک کی طرح مختلف اقسام پر منقسم ہے۔ کوئی بروج میں بٹا ہوا ہے۔ اور کوئی عناصر وغیرہ میں۔ اور ہر دائرہ کے خطوط مرکز تک کھینچے ہیں۔ اور اوتار کہلاتے ہیں۔ اور ہر ایک وتر پر کچھ حروف پیاپے لکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے بعض حروف اس زمانہ کے مغربی ہندسوں کی شکل پر مرقوم ہیں۔ اور بعض بشکل متعارف زائچہ کے اور ان دائروں کے درمیان درج ہیں۔ جو بمنزلۂ اسمائے علوم اور مواقع موجودات کھینچے اور مانے گئے ہیں۔

ان دائروں کے اوپر ایک بہت سے خانوں کی جدول ہے۔ جس کے خانے طولاً و عرضاً کاٹتے ہیں۔ اس جدول میں عرضاً ۵۵ خانے ہیں اور

طولاً ۱۳۱۔ اس کے اطراف و جوانب کے خانے بعض اعداد سے پُر کیئے گئے ہیں اور بعض حروف سے اور بعض اطراف و جوانب دونوں سے خالی ہیں۔ لیکن نہ مندرجہ اعداد کی لکھنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے نہ اس بات کا کچھ پتہ لگتا ہے کہ پُر اور خالی خانوں میں باہم کیا نسبت و علاقہ ہے۔ اور زائچہ کے گرداگرد کچھ اشعار لکھے ہوئے ہیں۔ وہی اس زائچہ سے استخراج مطلوب کی ترکیب بتاتے ہیں۔ لیکن یہ اشعار معمہ کے طریق پر ہیں۔ جن سے مطلب بمشکل سمجھ میں آتا ہے۔ اور زائچہ کی ایک طرف مغرب کے مشہور قیافہ مالک ابن ذہب اشبیلی کا ایک شعر ہے۔ جو سلطنت ملتونہ کے عہد سلطنت میں ہوا ہے۔ وہ شعر یہ ہے

سوال[1] عظیم الخلق خرت قصن اذن غرائب شک ضبط الجد مثلا

اسی بیت سے اس فن کے جاننے والے ہر سوال کا جواب اس زائچہ سے یا خانوں سے نکالتے ہیں۔ اس طرح پر کہ جب چاہیے کہ کسی سوال کا جواب دریافت کریں۔ تو سوال کو لکھ کر اس سے حرف حرف کو الگ الگ کرتے ہیں۔ اور پھر بروج فلکی اور ان کے درجوں سے اس وقت کا طالع دریافت کرتے ہیں۔ اور پھر جدول اور وتر پر برُج طالع سے شروع کر کے مرکز تک اور مرکز سے طالع کے مقابل محیط دائرہ تک جس قدر حروف واعداد واقع ہیں یکے بعد دیگرے لیتے اور اعداد کو بحساب جمل حرف بناتے جاتے ہیں۔ اور کبھی کبھی اعداد کی اکائیوں کو دہائیوں میں اور دہائیوں کو سینکڑوں میں اور کبھی اس کے برخلاف سینکڑوں کو دہائیوں میں اور دھائیوں کو اکائیوں میں بدلتے ہیں" جیسے کہ اس تغیر و تبدل کے لیے زائچہ میں اعمال و قواعد مقرر ہیں۔" اور ان حروف حاصل شدہ میں حروف سوال بھی جوڑ دیتے ہیں۔ اور وہ حروف بھی ان میں شامل کر دیتے ہیں جو اس وتر پر واقع ہیں کہ طالع سے تیسرے برج سے کھینچا گیا ہے۔ اور اس کے اعداد کو بھی حروف کی صورت میں بدل لیتے ہیں۔ لیکن اس کے حروف واعداد محض مرکز تک کے ہی لیتے ہیں نہ محیط تک۔ اس وتر کے اعداد کے ساتھ بھی وہی عمل کرتے ہیں جو پہلے وتر کے ساتھ کیا جا چکا ہے۔ اور اس عمل کے بعد ان اعداد کو بھی بصورت حروف باقی اور حروف میں جمع کرتے ہیں۔ اس کے بعد مالک ابن وہب کے مذکورہ بالا بیت کے حروف الگ الگ کر کے ایک طرف رکھ دیتے ہیں۔ پھر طالع وقت کے درجوں کے اعداد کو اصطلاحی راس البرج۔ "برج کا انتہائی اور آخری مرتبہ" کے حروف یا اعداد سے ضرب دیتے ہیں۔ اور اس اصل ضرب کو دور اصلی "اس اکبر" کے عدد سے پھر جدول کے خانوں میں فن کے مقررہ عمل و قانون اور محدود دوروں کے ساتھ اس حاصل ضرب کی دیکھ بھال شروع کرتے ہیں۔ اور ان خانوں میں سے بعض حروف سے مقابلہ کرتے ہیں۔ اور ان میں سے کچھ حروف سوال وغیرہ میں جو پہلے کئی طریقوں سے حاصل ہو چکے ہیں، شامل کر دیتے ہیں۔ اور اس مجموعہ کو اعداد معلومہ "جن کو ادوار کہتے ہیں" پر الگ الگ بار بار تقسیم کرتے ہیں اور عمل تقسیم کے وقت دور کے آخر حرف کے عدد کو مجموعہ دور میں سے تفریق کرتے جاتے ہیں۔ اور یہی عمل بدفعات معیّن کرتے ہیں۔ اور آخر کار اس سے کچھ الگ الگ حروف نکلتے ہیں۔ جن کو خاص ترتیب دینے سے ایک شعر بن جاتا ہے۔ جو مالک ابن وہب کے متذکرہ بالا شعر کے وزن و ردیف پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم اس کا مفصل حال علوم کا ذکر کرتے ہوئے اس جدول کی کیفیت میں مفصل لکھیں گے۔[2]

عوام الناس کا تو کیا ذکر ہم نے اکثر خواص کو دیکھا ہے۔ کہ اس زائچہ اور اس کے اعمال سے غیبی امور معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ چونکہ اس زائچہ سے ہر سوال کے متعلق جو جواب نکلتا ہے کبھی بے تعلق اور بے جوڑ نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ ضرور صحیح اور واقعی بھی ہوتا ہے۔ لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں۔ کیونکہ غیب مصنوعی طریقے سے معلوم ہو ہی نہیں ہو سکتا۔ سوال و جواب میں جو اتفاق و انطباق ہوتا ہے، وہ محض جواب و سوال کے حروف کے چکر پھیریوں کا نتیجہ ہے۔ اور مذکورہ بالا حروف کا الگ ہونا اور اس کے متعلقہ اعمال سے (جنہیں ہم اجمالاً بیان کر چکے ہیں۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ فصل علوم میں لکھیں گے) سوال سے متعلق و مربوط جواب نکل آنا بعید از قیاس اور قابل انکار نہیں۔ ہاں جن ذہین لوگوں کو

1۔ (یہ شعر رمز کے طریقہ پر ہے۔ چنانچہ علامہ کے بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اس شعر کے معنی مربوط اور خاطر خواہ نہیں نکلتے یا سمجھ میں نہیں آتے۔)

2۔ علامہ نے اس مقام پر جدول کی کیفیت اور اس کے اصول بہت ہی مختصر بیان کیے ہیں اور تفصیل باب علوم کے لیے چھوڑ دی ہے۔ اس لیے ہم بھی ضروری اصول و اصطلاحات کے متعلق تعلقات ضروریہ کو وہیں لکھیں گے کیونکہ اگر یہیں تشریح کی جائے تو زائچہ کا تمام بیان علوم سے لے کر ہمیں یہاں بیان کرنا ہوگا اور ترجمہ میں بے معنی تکرار پیدا ہو جائے گا۔

اس زائچہ سے تناسب اشیا کا علم ہو جاتا ہے۔ ان کو علم نسبت کی وجہ سے غیر معروف کا علم ممکن ہے۔ کیونکہ تناسب اشیا ان لوگوں (خصوصاً اہل ریاضت) کے لیے معلومات نفس کو ترتیب دے کر نتیجہ کے طور پر مجہول کا علم پیدا کرنے کا ذریعہ اور اس کا طریقہ بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ علم امور متعلقہ میں بلند پروازی اور عقل میں قوت قیاس کا اضافہ کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم خارجی اسباب سے قوائے نفس کی تکمیل وحدت کے بیان میں لکھ چکے ہیں۔

سہل بن عبداللہ کا زائچہ

چونکہ یہ مہارت اکثر اہل ریاضت کو حاصل ہوتی ہے اسی لیے اکثر وجوہ کی بنا پر زائچہ اہل ریاضت اور صوفیوں کی ہی طرف منسوب ہے۔ چنانچہ جس زائچہ کا حال ہم لکھ چکے ہیں۔ یہ سبتی کی طرف منسوب ہے۔ اور ایک زائچہ سہل ابن عبداللہ کا بھی ہے۔ جو ہمارے خیال میں عجیب الاسرار اور غریب العمل ہے۔ اس کا جواب بھی منظوم نکلتا ہے اور وجہ یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ منظوم جواب مالک ابن وہب کے شعر کے حروف سے کچھ نسبت وعلاقہ رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے نظم اسی وزن وقافیہ پر ہوتی ہے۔ اس خیال کی تقویت اس لیے اور بھی ہوتی ہے کہ بعض زائچوں میں اگر بیت الاصول ''وہ شعر جس پر اس قسم کے استخراج غیب کا دارومدار ہوتا ہے'' کے مقابلے کو ساقط کر دیا گیا۔ تو پھر جواب منظوم نہ نکل سکا۔ چنانچہ اس کی تفصیل ہم بہ مناسب موقع بیان کریں گے۔

زائچہ کا انکار غلط فہمی کی وجہ سے ہے

جو لوگ زائچہ کی حقیقت اور عمل ومطلوب کے باہمی تعلق کو نہیں سمجھ سکتے وہ ہر لحاظ سے زائچہ اور اس کے اعمال کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور اس کو وہمی وخیالی بتاتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ زائچہ والے سوال واوتار کے حروف کو جس طرح چاہتے ہیں ترتیب دے کر شعر بنا لیتے ہیں۔ حالانکہ تمام عمل بغیر قاعدہ وکلیہ اور بلا قانون ہوتا ہے۔ اور شعر پیش کر کے لوگوں کو دھوکے میں ڈالتے ہیں۔ کہ ان کا عمل کسی خاص طریقہ پر منحصر وموقوف ہے۔ ان لوگوں کا یہ خیال خود خیال باطل ہے۔ انہی کا قصور فہم ہے کہ موجودات ومعدومات کی باہمی نسبت کو نہیں سمجھتے اور نہیں جانتے کہ مختلف مدارک فہم وعقول میں کس قدر فرق ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ جو شخص نہیں سمجھ سکتا۔ وہ انکار ہی کرے گا۔ مگر پھر بھی زائچہ کی ترتیب وعمل کا مشاہدہ اور وجود واقعہ اوہام کی تردید کے لیے کافی ہے۔ کیونکہ اس کی ترتیب وترکیب تو صحیح صحیح اصول وقانون پر ہے۔ چنانچہ جو لوگ ذہین ہیں۔ اور اس میں کافی غور وخوض کے ساتھ کچھ مشق کر چکے ہیں، ان کو زائچہ کے صحیح ہونے میں ذرا بھی شک نہیں۔ غور تو کرو کہ دلالت کس قدر واضح ہوتی ہے۔ مگر اس میں بھی بعد نسبت کی وجہ سے اس قدر خفا اور حجاب پیش آتا ہے۔ کہ بات سمجھنی مشکل ہو جاتی ہے۔ زائچہ تو خفی النسبت ہے۔ اگر اس کا ربط وعلاقہ قاعدہ کلیہ سمجھ میں نہ آئے تو کیا عجب ہے۔

مثلاً ہم ایک خفی النسبت عددی مسئلہ بیان کرتے ہیں۔ دیکھو کہ بظاہر سمجھ میں نہیں آیا۔ لیکن نسبت پر غور کرنے سے سوال حل ہو جاتا ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اپنے دل میں کچھ درہم فرض کرو۔ اور پھر ہر ایک درہم کے ساتھ ساتھ تین تین فلوس مجموعی طور پر ہیں۔ ان سے ایک پرندہ خرید لو۔ پھر اسی نرخ سے دوسرے درہموں کے بھی طائر لے لو۔ اب ہم بتا سکتے ہیں۔ کہ تم نے کتنے طائر خریدے۔ سنو۔ وہ نو ہوں گے کیونکہ روزمرہ کے چلن سے معلوم ہے کہ ایک درہم کے ۲۴ فلوس آتے ہیں۔ پس سوال میں جو تین فلوس بتائے گئے ہیں۔ وہ ایک درہم کا آٹھواں حصہ ہیں۔ اگر بفرض ایک ہی درہم ہوتا۔ اور تین فلوس میں ایک طائر خریدا جاتا تو ایک تو وہ ہوتا اور آٹھ طائر ایک درہم کے ۲۴ فلوس میں آتے۔ کل نو ہوتے۔ لیکن درہم کی تعداد مجہول تھی۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ تین فلوس میں طائر نہیں خریدا گیا ہے بلکہ جتنے درہم ہیں ان میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں تین تین فلوس لے کر سب کے مجموعہ سے ایک طائر خریدا گیا ہے۔ اس لیے نسبت وہی ۳-۱ اور ۲۴ کی محفوظ ہے۔ بس کتنے ہی درہم کیوں نہ ہوں طائر وہی نو ہوں گے۔ مثلاً فرض کرو کہ تم نے ۵ درہم فرض کیے تھے۔ اس لیے تمہارے پاس ۱۵ فلوس ہوں گے۔ اور ۱۵ فلوس میں تم نے ایک طائر خریدا ہے۔ اور باقی درہموں سے بھی اسی نرخ سے خریدو گے۔ ۵ درہم کے ۱۲۰ فلوس ہوئے۔ جن میں تم کو ۱۵ فلوس میں ایک طائر کے حساب

سے آٹھ ملیں گے۔ کل ملا کر ۹ ہو گئے۔ یعنی ۸ پانچ درہموں کے ایک ۱۵ افلوس کا۔

اب دیکھو کہ اعداد کی نسبت مضمرہ سے جواب کیوں کر نکل آیا۔ پس وہم ایسی ہی باتوں کو جو بظاہر مشکل سے سمجھ آنے والی ہوتی ہیں، مدارک غیبیہ میں شمار کرتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ امور معلومہ کی باہمی نسبت سے مجہول باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ لیکن ایسے امور عالم کے واقعات حاصلہ اور علم ریاضی ہی میں ہو سکتے ہیں۔ جن کو مجہول کہنا چاہیے نہ کہ غیب اور چونکہ آئندہ واقعات کے نہ اسباب معلوم ہوتے ہیں اور نہ اس کے متعلق کوئی صحیح ربط و تعلق۔ اس لیے ان کا علم واقعہ سے پہلے نہیں ہو سکتا۔ اور حقیقت میں غیب کے مصداق یہی واقعات ہیں۔ نہ کہ وہ نامعقول علوم جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اس قدر سمجھ لینے کے بعد غالباً معلوم ہو گیا ہو گا کہ جدول اور اس کے بیان کردہ اعمال کے ساتھ محض الفاظ سوال سے جواب نکالا جاتا ہے۔ جیسے زائچہ سے جواب نکالنے کی ترکیب میں دیکھ چکے ہو۔ کہ بعینہٖ حروف سوال ہی کی ترتیب کو دوسری ترتیبوں سے اُلٹ پھیر کر حروف جواب نکالے جاتے ہیں۔ وجہ اس کی بھی یہی ہے۔ کہ سوال و جواب کے حروف میں باہم ایک نسبت ہوتی ہے۔ جس کو کوئی سمجھتا ہے اور کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ جس نے اس نسبت کو سمجھ لیا وہ قاعدے قانون سے جواب نکال لیتا ہے اور جو نسبت کو نہیں سمجھتا ہے وہ نہیں نکال سکتا۔ اور انہی حروف جواب سے بلحاظ ترکیب و انداز الفاظ سوال کے متعلق ہاں یا نہ وقوع ولاوقوع کا علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ علم علم غیب نہیں جیسا کہ وحی و کہانت وغیرہ میں ہوتا ہے۔ جدول سے تو محض کلام خارجی۔ ''سوال'' کے مطابق جواب نکل آتا ہے اور بس۔ غیب ہرگز جدول وغیرہ سے نہیں معلوم ہو سکا۔ علم غیب اور انسان کے درمیان تو ایسے پردے پڑے ہوئے ہیں کہ بتوفیق ربانی ہی اُٹھ سکتے ہیں۔'' واللہ اعلم وانتم لاتعلمون۔

دوسرا باب

کتاب اول

اس کتاب میں ہم بدوی آبادی اور وحشی اقوام وقبائل کا حال لکھیں گے۔ اور بتائیں گے کہ اس حالت میں ان کو کیا کچھ پیش آتا ہے۔ اور ضمناً بدویت کے متعلق اصول اور تمہید بھی لکھیں گے۔

پہلی فصل

آبادی کی شہری اور دیہاتی تقسیم فطرت کے مطابق ہے

ذریعۂ معاش کا اختلاف

جاننا چاہیے کہ قبائل انسانی کے مختلف الحال ہونے کی بڑی وجہ ان کے ذریعۂ معاش کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اپنے معاش کے لیے کچھ کرتا ہے دوسرا کچھ۔ اس وجہ سے ان کی ہر حالت میں بین اختلاف پیدا ہو کر جدا جدا گروہ قائم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ آدمی اسی غرض سے مل جل کر ایک جگہ رہتے سہتے ہیں کہ ایک دوسرے کی مدد کریں۔ اور اپنی اپنی ضروریات بہم پہنچائیں۔ اور یہ ضرورت انہیں مجبور کرتی ہے کہ سب سے پہلے ضروری کام کریں۔ اس لیے ایسے ہی اعمال شروع کرتے ہیں۔ اور ان سے فارغ ہونے کے بعد کہیں غیر ضروری اور بلند درجے کے افعال کی نوبت آتی ہے۔

زراعت

ابتداءً ان میں سے کوئی زمینداری و زراعت شروع کرتا ہے اور کوئی بھیڑ بکریاں، اونٹ، بیل چراتا، شہد کی مکھیوں کی حفاظت کرتا ہے اور ان کے فضلات ''دودھ، گوشت، اون، کھال، شہد وغیرہ'' سے اپنی ضرورتیں پوری کرتا ہے۔ اس حالت میں یہ گلہ بان اور زراعت پیشہ لوگ مجبور ہوتے ہیں کہ دیہاتی زندگی اختیار کریں۔ یعنی کھلے اور وسیع سرسبز و شاداب مقامات میں رہیں۔ کیونکہ انہیں اپنے کاموں کو بخوبی انجام دینے کے لیے شہری ماحول سے نسبتاً دیہات میں زیادہ موقع ہوتا ہے۔ اس لیے ضرورتاً وہ دیہاتی زندگی کو اختیار کرتے ہیں۔ اس حالت میں وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ ایک کی دوسرے سے حاجت روائی ہوتی ہے۔ قوت معاش میں مدد ملتی ہے۔ اوڑھنے پہننے کا سامان ضروری بہم پہنچتا ہے لیکن ابتداً باہمی اعانت محض اس قدر ہوتی ہے کہ ضروریات زندگی پوری ہو سکیں اور کوئی بھوکا نہ مرے۔ نہ یہ کہ ہر چیز بافراط اور زائد از ضرورت مل سکے۔

وسعت کا دور

اس کے بعد ان لوگوں کی وسعت کا زمانہ آتا ہے۔ اور بتدریج دولت و ثروت زیادہ ہوتی ہے۔ اللے تللے کے کھانے اڑانے کے سامان مہیا ہو جاتے ہیں۔ اس وقت یہ لوگ راحت و آرام کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ہر شخص کو زائد از ضرورت ملتا ہے۔ اشیائے خورد و نوش کی بہتات ہوتے ہی سامان تکلف کی کمی نہیں رہتی۔ رہنے سہنے کے لیے خوبصورت مکان بنتے ہیں اور شہری زندگی کے لیے شہروں کی بنیاد پڑتی ہے اور عیش و عشرت کے سامان مہیا ہوتے ہیں۔ ناز و نعمت کی بدمستی اور بات بات پر نمود کی خواہش حد کو پہنچ جاتی ہے۔ غذا میں اصلاح ہوتی ہے۔ گوناگوں کھانے ایجاد ہوتے اور خوان نعمت پر چنے جاتے ہیں۔ ریشم کے پرتکلف لباس پہنتے ہیں وہ وہ قصر و محل بنائے جاتے ہیں۔ کہ آسمان سے باتیں

کریں۔ علم ریاضی کو کمال ہوتا ہے۔ تعمیر میں ایجاد واختراع کا قلم گل بوٹے بناتا ہے۔ اور ایک ہی دفعہ تمام صنعتیں قوت سے فعل میں آجاتی ہیں۔ عالی شان قصور ومنازل کے ساتھ ہی دلچسپی کے لیے ان میں کاٹ کاٹ کر نہریں لائی جاتی ہیں۔ اور ہر شخص اپنی اپنی وسعت اور ہمت وطبیعت کے موافق نئی نئی باتیں اختیار کرتا۔ اور پُر تکلف زندگی کو انتہا پر پہنچا دیتا ہے۔ غرضیکہ ہر شخص اپنی وضع قطع چال ڈھال۔ لباس۔ مکان اور اپنے سامان میں نئے نئے بانکپن اور انوکھی باتیں نکالتا ہے۔ یہی لوگ حضری۔ ''شہری۔'' کہلاتے ہیں۔ اور شہر میں رہ کر مختلف پیشے اختیار کرتے ہیں۔ کوئی حرفت و صنعت کی طرف جھکتا ہے اور کوئی تجارت وغیرہ کی جانب۔ اس حالت میں ان لوگوں کے کاروبار وذریعۂ معاش بھی دیہات سے اچھے اور آرام دہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت ان کو بنیادی ضرورت سے ہر چیز زیادہ ملتی ہے۔ لہٰذا خوب اڑاتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ کہ قبائلِ انسانی کے لیے دیہاتی اور شہری زندگی ضروری ہیں۔

دوسری فصل

اعراب کا خانہ بدوشی فطری ہے

بدو خانہ بدوش کیوں ہوتے ہیں

ابھی ہم نے فصل اول میں بیان کیا ہے کہ بدویت کے زمانے میں لوگ طبعی معاش کے لیے کھیتی باڑی اور گلہ بانی اختیار کرتے ہیں اور ناگزیر خوراک وپوشاک اور مسکن اشیائے ضرورت پر اکتفا یعنی کمبلوں کے خیموں میں بسر کرتے ہیں یا لکڑیاں کو گھاس پات سے ڈھانک کر رہتے سہتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ مٹی اور بیڈول پتھروں سے گھر بناتے ہیں تاکہ گرمی اور سردی سے محفوظ رہیں اور بعض اوقات غاروں اور کھوؤں کو جائے سکونت بنالیتے ہیں۔ اور کھانا بھی کچا پکا جیسا سامنے آجائے کھالیتے ہیں۔ اب ان میں سے اگر کسی کا پیشہ کھیتی باڑی ہے تو اس کے لیے آئے دن کے دور دراز سفروں کی نسبت ایک جگہ رہنا ضروری اور مناسب ہوتا ہے۔ ایسے لوگ زرخیز زمین اور پہاڑی وادیوں میں مستقل رہنے لگتے ہیں۔ یہی لوگ دہقان۔ ''دیہاتی'' کہلاتے ہیں۔ اکثر بربری اور عجمی قومیں اس زمرہ میں شمار ہیں۔

اونٹ والے ریگستانوں میں کیوں رہتے ہیں

اگر ذریعۂ معاش گلہ بانی ہے اور پھر بکریاں گائے بیل پالتے ہیں تو یہ زیادہ تر خانہ بدوش رہتے ہیں۔ جہاں ان کو اپنے جانوروں کے لیے چراگاہ اور پانی بکفایت ملنے کی توقع ہوتی ہے اسی طرف چلے جاتے ہیں۔ اور ضرورت کو دیکھتے ہوئے ان کے لیے یہی مناسب ہے۔ یہی لوگ چوپان یا شاویہ ''گڈریے'' کہلاتے ہیں۔ اگرچہ یہ گروہ سفر سے بہت ہی کم کمر کھولتا ہے۔ لیکن خشک ریگستان اور لمبے چوڑے بیابانوں میں بھی قدم نہیں رکھتا۔ کیونکہ ایسے مقامات میں ان کو سرسبز وشاداب گھاس کے میدان نہیں مل سکتے۔ اقوام بربر وترک وترکمال وصقالیہ انہیں چوپانوں میں شمار ہونے کے مستحق ہیں۔

اور اگر کسی قوم کی زندگی کا دارومدار اونٹ پر ہے۔ تو وہ سب سے زیادہ سفر دوست بن جائے گی اور دور دور ویرانوں اور ریگستانوں میں پہنچے گی۔ کیونکہ سیراب سبزہ زار اور وادیوں کی گھاس پات اور وہاں کے درخت اونٹوں کو ایسے موافق نہیں آتے جیسے کہ ریگستان کے کڑوے کسیلے پتے۔ اور کھارا پانی۔ اس کے علاوہ ایسے مقامات میں جاڑا بھی شدت سے پڑتا ہے جو اونٹ کے لیے سخت مضر ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہ لوگ یہاں سے اپنے اونٹوں کو گرم ترین ریگستانوں میں لے جائیں۔ جہاں وہ بہت خوش رہتے ہیں اور وہیں بچے دے سکتے ہیں۔ کیونکہ اونٹ کا بچہ ماں کے پیٹ سے بڑی مشکل سے نکلتا ہے اور گرم ہوا سہولت پیدائش کا باعث ہے۔ اس لیے یہ لوگ شاداب مقامات کو چھوڑ کر ریگستانوں میں چکر لگاتے ہیں اور کبھی کبھی آباد وسیر حاصل زمین سے ان زمینوں کے مالک وقابض انہیں نکال دیتے ہیں۔ یہ اسباب ہیں جو ان کو ریگستان اور ویران خشک

جنگلوں میں رہنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ قوم آخری درجہ کی وحشی ہوتی ہے۔ اور شہریوں کے مقابلہ میں وحشی یا حیوانوں کے برابر سمجھی جاتی ہے۔ اعراب بھی ایسے ہی خانہ بدوش وحشی ہیں اور مغرب میں بربروزناتہ اور مشرق میں کرد وترکمان بھی۔ دونوں میں فرق اتنا ہے کہ عرب پُر از نباتات مقامات سے بہت دور رہتے ہیں۔ اور پرلے سرے کے بدو ہیں۔ کیوں کہ ان کی ساری کائنات اونٹ ہے۔ اور آخر الذکر قومیں اونٹوں کے ساتھ بکریاں اور گائے بیل بھی پالتی ہیں۔ ہمارے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ اعراب کا خانہ بدوش ہونا طبعی اور لازمی امر ہے اور یہ بدویت و وحشت دنیا کی قوموں میں کہیں نہ کہیں ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہیے۔

تیسری فصل

دیہاتی...... شہری زندگی کی بنیاد

ہم بیان کر چکے ہیں کہ بدوی اسباب کو اہم ضروریات سے مجبور ہو کر حاصل کرتے ہیں اور ضرورت سے زیادہ حاصل کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ اور حضری زیب و زینت کے مشتاق امور غیر ضروری و اضافی کی طرف خاص توجہ رکھتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ امور ضروریہ اضافی و غیر ضروری پر مقدم ہیں۔ کیونکہ ضروریات تو اصل ہیں۔ اور اضافیات اس کی شاخیں۔ اس لیے دیہاتی زندگی ہی تمدن و شہری زندگی کی بنیاد ہے۔ اور دونوں سے متقدم۔ کیونکہ انسان طبعی طور پر آغاز میں ضروریات لازمی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور جس وقت ضرورتیں بحسب کفایت حاصل ہو جاتی ہیں۔ تب کہیں ناز و نعمت اور کمالات کی جانب خیال آتا ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بدویت ہی سے تمدن کا آغاز ہے۔ اور بدوؤں ہی کی سعی و کوشش سے تمدن کو کمال حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر شہریوں کے حالات کی چھان بین کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ یا ان کے آباؤ اجداد ایک وقت میں دیہات سے نکل کر شہر میں آئے۔ یعنی جب دیہات و قصبات میں رہتے رہتے اُن کا تمول بڑھا، شہر میں آ رہے اور شہری تکلفات اور عیش و عشرت میں گھر گئے۔ اس سے صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ حضریت (شہری زندگی) بدویت (دیہاتی زندگی) سے پیدا ہوئی۔ اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ تمام شہری یا دیہاتی یکساں حالت میں نہیں ہوتے۔ کیونکہ کوئی قصبہ چھوٹا ہوتا ہے کوئی بڑا۔ کوئی شہر معمولی حیثیت کا ہوتا ہے اور کوئی نہایت وسیع اور آباد پر رونق۔ چھوٹی چھوٹی بستیاں بڑھ کر قصبے بنتے ہیں اور قصبات و دیہات آہستہ آہستہ ترقی کر کے چھوٹے چھوٹے شہر پھر جب ان کو اور ترقی ہوتی ہے تو یہی یا ان سے زیادہ پُر تکلف بڑے بڑے شہر بن جاتے ہیں۔ اسی لیے بڑے شہر کی اصل دیہات ہی مانے گئے ہیں۔

چوتھی فصل

دیہاتی شہریوں کی نسبت سادہ دل ہوتے ہیں

طبعی اعتبار سے دیہاتی بھولے بھالے نیک ہوتے ہیں۔ کیونکہ نفسِ انسانی جب تک سادہ اور اپنی فطرت پر ہوتا ہے تو اس میں بآسانی خیر و شر کے قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے۔ چنانچہ رسالت مآب روحی فداہ فرماتے ہیں۔ کل مولود یولد علی الفطرة فابواہ یہودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ (ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے لیکن پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں)۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک نفس اپنی پہلی فطرت پر قائم ہے۔ تو جس قدر خیر و شر میں سے ایک چیز حاصل کرتا ہے۔ اسی قدر دوسرے سے الگ اور بے تعلق ہوتا ہے۔ اگر ابتدا نیکی طبیعت میں مرتکز ہو گئی تو بدی کو جگہ نہیں ملتی۔ اور اگر بدی نے جگہ پکڑ لی تو پھر نیکی کا گذارہ نہیں ہوتا۔ یا کم از کم معذور ہو جاتا ہے۔

شہری لوگوں کی خصوصیات

شہری لوگ چونکہ جسیم، تکلیفِ دنیا کے بھوکے، طرح طرح کی خواہشات کے دلدادہ ہوتے ہیں اس لیے ان کے نفوس طرح طرح کی بری

عادات کے عادی ہو جاتے ہیں اور جس قدر ان میں یہ بری عادات زیادہ ہوتی ہیں اسی قدر وہ طریق خیر و سعادت سے دور جا پڑتے ہیں یہاں تک کہ شہریوں میں اکثر حمیت و غیرت انسانی باقی نہیں رہتی۔ مجلسوں میں بیٹھ کر بڑوں اور چھوٹوں کے سامنے ایسی ایسی فحش باتیں کہہ گذرتے ہیں کہ معاذ اللہ مگر کیا مجال کہ انہیں ذرا حیا اور غیرت آ جائے۔ اور ان کی زبان پر قفل لگائے۔ وجہ یہ ہے کہ لوگ علانیہ شب و روز ایسے غلط اور برے کام کے مرتکب ہوتے رہتے ہیں۔ پس ان کے نزدیک یہ باتیں معمولی ہو جاتی ہیں۔

اہلِ دیہات کی خصوصیات

بیچارے گنوار بدو (دیہاتی) اگرچہ دنیا طلب ہوتے ہیں لیکن حسبِ ضرورت نہ انہیں ناز و تبختر آتا ہے نہ ان کے پاس لذات و شہوات کے لیے سامان فراہم ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کے اخلاق و اعمال بھی زیادہ خراب نہیں ہوتے۔ اور جس قدر کہ ان میں اخلاقی یا عملی خرابیاں ہوتی ہیں وہ شہری بدکرداروں سے بہت کم ہوتی ہیں۔ اس لیے ان کے نفوس فطرت اولیٰ سے قریب اور بری عادات و خصائل سے دور رہتے ہیں۔ اور فی الجملہ جو خرابیاں ان میں ہوتی ہیں۔ ان کا علاج و ازالہ شہریوں کی نسبت آسانی سے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر شہری ماحول کو دیکھا جائے تو عمران انسانی کا کمال و عروج ہے۔ جس کے بعد زوال و فساد ضروری امر ہے۔ اصل میں اسی عام خرابی اور فقدانِ خیر کو نقص و زوال کا باعث کہنا چاہیے۔ سنة الله التي قد خلت في عباده۔ غرضکہ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ دیہاتی زندگی بمقابلہ شہری زندگی سعادت سے نزدیک ہے۔

ایک حدیث کا ذکر

لیکن ہمارے بیان پر کہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ صحیح بخاری میں بروایت سعد ابن وقاص آیا ہے کہ جناب رسالت مآب مکہ معظمہ میں بیمار ہوئے۔ کچھ اصحاب اس وقت ہجرت کر چکے تھے۔ آپ نے ان کے حق میں بطور دعا فرمایا کہ اللهم امض لاصحابي هجرتهم ولا تردهم على اعقابهم۔ "اے اللہ میرے دوستوں کی ہجرت کو پورا کر، کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ الٹے پھر جائیں"۔ اور اسی حدیث کی بنا پر جب حجاج کو معلوم ہوا کہ سلمہ ابن اکوع مدینہ منورہ چھوڑ کر پھر بادیات (قریہ) میں آ گیا۔ تو اس سے کہا کہ کیا ہجرت کے بعد تو واپس آ گیا اور دیہاتی زندگی اختیار کر لی۔ جو مدینہ کی بود و باش کے مقابلہ میں نہایت بُری ہے۔ اور سلمہ کو جواب دینا پڑا کہ نہیں میں خود مدینہ سے یہاں نہیں آیا۔ بلکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اجازت دی تھی۔" اس بیان سے تو بے شک یہی معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضریت کو بدویت پر ترجیح ہے۔ ورنہ حجاج سلمہ ابن اکوع کی رجعت اور اختیار بدویت کو کیوں بُرا کہتا۔

ہجرت کی فرضیت کیوں ہوئی

یہ تمام واقعہ اور حدیث بلاشک صحیح ہے۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ ہجرت ابتدائے اسلام میں اہل مکہ پر فرض ہوئی تھی۔ تا کہ جناب رسالت مآب جہاں تشریف لے جائیں، یہ بھی ان کے ساتھ ہوں اور نصرت و امداد کریں۔ اہل دیہہ پر یہ ہجرت فرض نہ تھی۔ کیونکہ اہل مکہ خاندانی گروہ بندی کی وجہ سے جس قدر آں جناب کی نصرت و حمایت کر سکتے تھے۔ دیہاتی رشتہ داری نہ ہونے کی وجہ سے ہرگز نہ کر سکتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ تمام مہاجرین مکہ اپنے لیے بدوی ہونے سے پناہ مانگتے تھے۔ کیونکہ بدویت کی حالت میں ہجرت فرض یا واجب نہیں ہو سکتی تھی۔ اور چوں کہ صحابہ ہجرت کر چکے تھے اور نصرت و حمایت نبوی کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ آپ نے دعا مانگی کہ اے اللہ! ان کو ہجرت پر قائم رکھ اور واپس مکہ میں نہ لا۔ اس لیے کہ ان کے واپس آنے میں حمایت و نصرت میں صریح حرج واقع ہوتا ہے۔ اور ہجرت سے جس مضبوط عمارت اسلام کی بنیاد پڑ گئی تھی، صحابہ کے الٹے مڑ آنے سے اس کے ہل جانے کا قوی امکان تھا۔ اور بمذہب بعض قبل از فتح اسلام ہجرت کی ضرورت تھی۔ کیونکہ اس وقت مسلمان کم تھے اور یہی مقداری کمی ہجرت پر مجبور کرتی تھی۔ جب مکہ فتح ہو گیا اور مسلمان بکثرت ہو گئے اور اسلام کو پوری قوت حاصل ہو گئی تو ہجرت بھی ساقط ہو گئی چنانچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا هجرة بعد الفتح۔ اور بعض کے نزدیک فتح مکہ کے بعد ہجرت کا حکم مسلمانوں سے ساقط ہو گیا۔ اور

بعض کی رائے یہ ہے۔ کہ جو لوگ مسلمان ہو کر ہجرت کر چکے تھے۔ اس فتح کے بعد ان پر یہ ہجرت واجب نہ رہی۔ اور اس امر پر سب متفق ہیں کہ جناب رسالت مآب کی وفات کے بعد ہجرت بالکل ساقط ہو گئی۔ کیونکہ صحابہ اسی دن سے دور دور تک پھیل گئے۔ اور مدینہ کے لیے محض شرف ہجرت باقی رہ گیا۔ اور بس۔ مگر حجاج نے سلمہ پر اسی لیے افسوس کیا کہ اس کی واپسی کو دعائے ماثور کے خلاف پایا۔ اور یہ کہہ کر کہ کیا تم نے دیہاتی زندگی اختیار کر لی۔ یہ ظاہر کیا کہ اب تم ان اعراب میں شامل ہو گئے جو ہجرت نہیں کرتے اور اس شرف سے محروم ہیں۔ یا اس بنا پر کہ اگرچہ بعد وفات نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت ساقط ہو گئی۔ مگر مدینہ کو شرف توطن تو باقی ہے۔ اسے چھوڑ کر بدویت کیوں اختیار کی۔ سلمہ ابن اکوع نے دونوں صورتوں کا جواب دیا۔ کہ میری یہ واپسی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے ہے نہ باختیار خود۔ جس کو مذموم کہا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ جس وقت ہجرت ساقط ہو چکی تعمیل ارشاد نبوی افضل واولیٰ تھی۔ یہ امور تھے جن کی وجہ سے سلمہ بن اکوع نے بدویت اختیار کی۔ اور ہجرت کے لازم وغیر لازم ہونے کے اسباب واوقات ہم نے مفصل بیان کر دیے اب وہ حدیث صحیح بدویت کی مذمت پر محمول نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ ہجرت تو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد وحفاظت کے لیے فرض وواجب ہوئی تھی نہ کہ بدویت کی برائی کی وجہ سے۔ اس لیے یہ حدیث بدویت کی مذمت کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم وبہ التوفیق۔

پانچویں فصل

شہری لوگوں کی نسبت دیہاتی دلیر ہوتے ہیں

ظاہر ہے کہ شہری ابتدا ہی سے عیش وآرام میں پلتے ہیں اور خوش حالی سے عیش پرست وناز ونعم کے شوقین بن جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ بیجا ناز ونزاکت ان کی طبیعت ثانیہ ہو جاتی ہے جانی ومالی حفاظت اور نگہبانی حاکم وبادشاہ ملک پر چھوڑ کر ایسی ضروری باتوں سے خود الگ ہو جاتے ہیں۔ شہر کی فصیل اور مستحکم قلعے ان کے لیے بنے بنائے جائے امن اور پناہ گاہ ہوتے ہیں۔ جن کی وجہ سے ان کو گونا گہانی آفات وبلیات سے جو پریشانی کا سبب ہو سکیں پیش بھی نہیں آتیں۔ اس طرح وہ بے خوف ہو کر بدن سے بچاؤ کے اوزار اتار کر ان کے استعمال سے بالکل بے فکر ہو جاتے ہیں۔ اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان میں جبن وبزدلی اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ لمبے چوڑے جوان بھی ایک ذرا سی بات میں بچوں اور عورتوں کی طرح سہم کر رہ جاتے ہیں۔ اور حکومت وپولیس کی مدد کے بغیر اپنی حفاظت وحراست نہیں کر سکتے۔ اعصابی نظام کمزور ہو کر ان کو بچاؤ کرنے کے قابل نہیں رکھتا۔ پھر ایسے لوگوں سے جرات ودلیری تہور وشجاعت کیا ہو سکتی ہے۔ بدوی ان کے خلاف چونکہ جنگل اور ویرانوں میں تھوڑے تھوڑے تتر بتر رہتے ہیں، کوئی ان کو محافظ ومددگار نہیں ہوتا، نہ مستحکم جائے امن ہی ان کے پاس ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ بوقت ضرورت آپ ہی اپنی مدد اور حفاظت کرتے ہیں اور غیروں پر ان کو اعتبار نہیں ہوتا۔ ناچار وہ ہمیشہ اسلحہ بند بن کر رہتے ہیں۔ راستوں کی دیکھ بھال رکھتے ہیں اور جب گھر باہر کوئی خطرہ پیش آتا ہے، مردانہ وار مقابلہ کرتے ہیں۔ ضرورت پیش آنے پر بیدھڑک جنگلوں اور بیابانوں میں گھس جاتے ہیں۔ اور کبھی کسی بات سے نہیں ڈرتے۔ اور اگر ڈریں تو ان کے کام ہی کیوں کر چلیں۔ یہ باتیں ہیں کہ بالطبع وجری وشجاع بنا دیتی ہیں۔ جب خود کوئی کام پڑتا ہے یا کوئی ان سے مدد مانگتا ہے بے تامل مردانہ وار اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور جو کچھ کرنا ہوتا ہے، کر گذرتے ہیں۔ کمزور شہری جب کبھی بضرورت دیہاتی لوگوں میں مل کر رہنے لگتے ہیں یا کسی سفر میں ساتھ ہو جاتے ہیں تو اپنا تمام اختیار انہی بدوؤں کے ہاتھ میں دے دیتے ہیں۔ چنانچہ دیہات اور راستوں میں اکثر ایسا دیکھنے میں آیا ہے۔ سبب اس کا یہ ہے کہ آدمی جیسی عادت ڈالتا ہے ویسا ہی ہو جاتا ہے۔ یعنی پہلے کسی امر کو باختیار خود کرتا ہے اور اس کو ہمیشہ کرتے رہنے سے اُس کام کا ملکہ ہو جاتا ہے۔ اور پھر وقت آنے پر خود بخود وہ فعل ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح ایک عادت پیدا ہو کر بمنزلہ فطرت وطبیعت کے ہو جاتی ہے۔ چنانچہ روز کے مشاہدات ہمارے بیان کے مؤید ہیں۔

چھٹی فصل

حکمرانوں کی غیر مشروط اطاعت قوتِ مدافعت ختم کر دیتی ہے

اگر غور سے دیکھئے تو آدمی فرداً فرداً خود مختار نہیں ہیں۔ کیونکہ امراء و رؤسا کو ان پر پورا اختیار ہوتا ہے۔ اس لیے گویا ہر شخص دوسرے کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ اور مجبوراً اسے غیر کا حکم ماننا پڑتا ہے۔ اب اگر اس حکومت میں کوئی سہولت عدل و انصاف کی موجود ہوتی ہے تو محکوموں میں جرأت و غیرت باقی رہتی ہے۔ اور وہ محکومیت میں بھی آزادانہ جرأت و دلیری۔ ''جس میں جس قدر بھی ہے'' کر گذرتا ہے۔ حاکم و رئیس کی چنداں پروا نہیں کرتا۔ اس لیے خودداری ان کی طبیعت میں برابر موجود رہتی ہے۔ لیکن اگر اس کے خلاف حکومت میں قہر و غلبہ سے کام لیا جاتا ہے اور احکام کا اجراز ور سے کرایا جاتا ہے تو جماعت محکوم کی جرأت و خودداری مٹنے لگتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ حفظ و مدافعت کی صلاحیت ناپید ہو جاتی ہے۔ اور طبیعتیں مغلوب ہوتے ہوتے آخر کو نکمی اور سُست پڑ جاتی ہیں۔

جالینوس کا قتل

چنانچہ مذکور ہے کہ جنگ قادسیہ میں زہرہ ابن حوبہ نے امیر لشکر سعد کی اجازت کے بغیر جالینوس کا تعاقب کیا اور اسے قتل کر کے ہتھیار وغیرہ اس کے بدن سے اتار لیے۔ سعد نے بگڑ کر وہ تمام ساز و سامان جس کی قیمت ۲۵ ہزار اشرفی ہوگی، زہرہ سے لے لیا۔ اور کہا کہ تم نے میری اجازت کے بغیر کیوں جالینوس کا تعاقب کیا اور اس حال کی اطلاع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھی اور دریافت کیا کہ کیا کرنا چاہیے۔ آپ نے لکھا۔ زہرہ نے کیا بُرا کیا کہ تعاقب کیا۔ لڑائی میں اگر کوتاہی ہوئی تو تمہاری طرف سے ہوئی۔ اس پر بھی تم قہر و جبر سے کام لیتے ہو اور اس کا دل توڑنا چاہتے ہو۔ جو کچھ اس نے جالینوس کے بدن سے اوزار وغیرہ اتارے ہیں وہ اسے دے دو کہ اس کا حق ہے۔ اس لیے اگر حکومت قانون و سزا کے زور پر کی جاتی ہے تو محکوم جماعت کی جرأت و شجاعت کو سخت نقصان پہنچتا ہے اور اکثر بالکل ختم ہو جاتی ہے کیونکہ سزا کی برداشت اور عدم تحفظ نفوسِ انسانی کے لیے ذلت و خواری کا باعث ہے۔ جس سے بلاشبہ خودداری اور جرأت کی بیخ کنی ہو جاتی ہے۔ اور اگر حکومت بزور ہے۔ جس سے اکثر بچپن ہی سے پالا پڑتا ہے۔ تو اس کا اثر بھی محکوم جماعت پر پڑتا ہے اور ہیبت و اطاعت دل میں جگہ کر جاتی ہے۔ اس لیے اس جماعت میں بھی جرأت و دلیری بحال نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ وحشی عرب نسبتاً ان لوگوں سے زیادہ دلیر اور جری ہوتے ہیں، جن پر حکومت کا اثر پڑ گیا ہے اور اسی طرح جو لوگ کہ تعلیم و صنعت آموزی وغیرہ کے وقت سزا و سرزنش کی برداشت کرتے ہیں۔ ان کی جرأت میں بھی نمایاں کمی ہو جاتی ہے۔ اور مدافعت کی کامل قوت و صلاحیت باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ جو لوگ مشائخ و آئمۂ علوم کے خدمت گار رہ کر پڑھتے ہیں یا اور مجالس وقار میں اٹھتے بیٹھتے اور سزا کے متحمل ہوتے رہتے ہیں ان کی یہی کیفیت ہے کہ جرأت و مدافعت کا حوصلہ ان میں کم ہو جاتا ہے۔

صحابہ کی مستثنیٰ مثال

اگر کہئے کہ صحابہ نے دین و شریعت کے احکام سیکھے۔ لیکن ان کی شجاعت و شہامت میں کچھ کمی نہ آئی بلکہ دنیا کے مشہور تر شجاعوں میں شمار ہوئے۔ پھر کیوں کر باور کیا جا سکتا ہے کہ تعلیم جرأت میں کمی پیدا کرتی ہے۔ ہاں بے شک صحابہ نے دینی تعلیم حاصل کی۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی دلاوری میں کچھ نقص نہ آیا۔ لیکن تعلیم تعلیم میں فرق ہے۔ صحابہ کی تعلیم دین الٰہی کی قوم کے ایک شخص کے ہاتھ میں تھی اور وہ بھی رغبت دلانے اور دلوانے کے ساتھ ہوتی تھی۔ اس تعلیم کو تعلیم مروجہ اور تادیب تعلیم سے کیا نسبت۔ دینی تعلیم تو احکام و آداب شرعیہ کی نقل و روایت ہے کہ مسلمان سے سیکھتے تھے۔ اور وہ ان کا اسلامی ختم فرض تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی جرأت و دلیری بدستور قائم رہی۔ اور سزا کے اثر نے کمزوری پیدا نہ کی۔

حضرت عمرؓ کا قول

عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے کہ جس کی اصلاح شریعت سے نہ ہو وہ اصلاح پذیر ہو ہی نہیں سکتا۔ بایں وجہ کہ ہر شخص آپ اپنی اصلاح کرنے والا ہو کر شارع علیہ السلام کے احکام کی پیروی سے تزکیۂ نفس مکمل طور پر کر سکتا ہے۔ اگر اپنے ارادہ اور بندگانِ خدا کے مصالح چاہنے والوں کی ایسے پیغمبر کے احکام سے بھی اصلاح نہ ہوئی۔ تو پھر اور کس طرح اس کی توقع ہو سکتی ہے۔ غرضیکہ جب تک تعلیم شریعت اسی طریق پر رہی مسلمانوں کی جرأت و دلیری میں بھی کچھ فرق نہ آیا۔ لیکن جب لوگوں کے دین میں نقص و خرابی واقع ہوئی اور حاکمانہ حکم چلنے لگے اور شریعت علم و صنعت کے مرتبہ پر پہنچ کر تعلیم و تادیب سے شروع ہوئی اور مسلمان حضریت کی طرف جھکے اور محکومانہ احکام کی اطاعت کا حکم ہوا تو جرأت و جوش میں بھی کمی آ گئی۔ غرضیکہ بوجوہ مذکورہ بالا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت و تعلیم محکوم متعلم کی فطری دلیری کو نقصان پہنچاتی ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں قسم کے حکم علی الاکثر غیروں کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ لیکن ابتداءً احکام شرعیہ نے غیر کے ہاتھ میں نہ ہونے کی وجہ سے یہ خرابی پیدا نہیں کی۔ چنانچہ مشاہدہ واضح دلیل ہے کہ شہریوں کے دل بچپن سے لے کر بڑھاپے تک تحکم بے جا سہتے سہتے کمزور اور بالکل کمزور ہو جاتے ہیں۔ اور بدوی چونکہ تعلیم و تادیب اور سلطنت کے احکام سے بچے رہتے ہیں۔ ان کے اخلاق و عادات پر ایسے نتائج مترتب نہیں ہوتے۔

محمد بن ابی زید کی رائے

اسی خیال سے کہ شہریوں کے دل بالکل کمزور نہ ہونے پائیں اور ابتدا ہی سے اس کا خیال نہ پک جائے۔ محمد ابن ابی زید نے اپنی کتاب میں معلم و متعلم کے متعلق آداب و احکام ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معلم کو تادیب و تعلیم کے لیے تین بید سے زیادہ نہ مارنا چاہیے۔ محمد نے سزا کی یہ حد قاضی شریح سے نقل کی ہے۔ اس کے علاوہ بعض علما نے یہ حد اس لیے اختیار کی ہے کہ رسول خدا پر جب ابتداءً وحی نازل ہوئی۔ تو آپ کو تین مرتبہ تکلیف و شدت محسوس ہوئی تھی۔ لیکن یہ وجہِ مماثلت تعلیمی سزا کی تحدید کے لیے مثال نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس تعلیم ربانی کو اس تعلیم مروج سے کوئی نسبت نہیں۔

ساتویں فصل

بدوی طرزِ زندگی......قوم کا بہی خواہوں کا طریقہ

انسانی فطرت اور شر کا مادہ

جاننا چاہیے کہ انسانی طبیعت میں فطرۃً خیر و شر مرکوز ہے۔ چنانچہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ "وھدینٰہ النجدین۔" اور "فالھمھا فجورھا و تقوٰھا۔" "یعنی "خیر و شر دونوں کے راستے ہم نے آدمی کو بتا دیتے ہیں۔ لیکن اگر تربیت میں کچھ بھی غلطی ہو جائے۔ اور شریعت کی پیروی سے نفس کی اصلاح نہ کی جائے تو آدمی شریر ہو جاتا ہے کیونکہ چند لوگوں کے سوا عوام الناس بالعموم نیک ہی ہوتے ہیں۔ اگر شریعت کی ترغیب و تہدید نہ ہو تو پھر دنیا میں نیک لوگ بہت ہی کم مل سکیں۔ اسی طبعی شرارت کی وجہ سے انسانی طبیعتیں آمادۂ ظلم و فساد رہتی ہیں۔ اگر حاکم عادل کو روک ٹوک نہ ہو تو ہر ایک دوسرے کا حق چھین لینے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھے۔ بلکہ سخت سخت پابندیوں کے باوجود بھی طبیعت کی یہ بیجا خواہش نہیں دبتی اور ایک دوسرے پر ظلم و ستم کرتے ہی رہتے ہیں۔ للہ در من قال

والظلم من شیم النفوس فان تجد ذا عفۃ فلعلۃ لایظلم

"ظلم نفس کی اصلی سرشت ہے اگر وہ نہیں کرتا تو اس کی کوئی مانع وجہ ہو گی"۔

شہروں میں اس بے جا ظلم زیادتی کی روک تھام حکام و حکومت کی طرف سے ہوتی ہے۔ اگر کوئی ظلم کر گذرتا ہے تو قانون اور سزا سے کام لیا جاتا ہے تا کہ آئندہ لوگ ایسی جرأت نہ کریں۔ غرضکہ حکومت کا قانون اور اس کا طریقۂ عمل انسانی طبیعت کے اس جوش کو اپنے زور سے روکتا

ہے۔ لیکن اسی حالت میں کہ ظلم اندرونی ہوں۔ اگر ظلم وتعدی بیرونی اور ایسے لوگوں کی طرف سے ہو جو اس شہر کی حکومت کے قبضۂ اقتدار سے باہر ہوں اور رات کو چڑھ آئیں تو اس حالت میں شہر کی فصلیں شہریوں کی حفاظت کرتی ہیں۔ یا اگر اہل شہر اور حکومت میں شہر سے نکل کر دشمن سے مقابلہ کی تاب نہیں ہے تو کمزوری کی صورت میں بھی یہی فصلیں اور قلعے مدافعت ومحافظت کا کام دیتے ہیں یا ملک وسلطنت کی حمایت وحفاظت کرنے والی سپاہ تلوار کی قوت سے آتش ظلم وزیادتی کو ٹھنڈا کرتی ہے۔

بدوی معاشرہ میں حفاظت کے ذرائع

یہ ہیں وہ اسباب جو حضریت میں آدمیوں کو باہمی بے جا دست برد سے بچاتے ہیں۔ لیکن بدوی معاشرت میں یہ سامان کہاں۔ وہاں تو وہی بڑے بوڑھے جو قبائل میں بااثر ہوتے ہیں ایسے مقدمات کا فیصلہ کرتے ہیں اور اپنے جتھے کے زور پر لوگوں کو ایسی بیجا معاشرت سے بچاتے ہیں۔ اور جب کسی گھرانے پر کوئی ظلم کرتا ہے۔ تو خود اسی گھرانے کے بہادر یا اس کے اور قرابت دار قبیلے شریک حال ہو کر حفاظت وحمایت کرتے ہیں۔ لیکن یہ حفاظت ومدافعت اسی وقت ممکن ہے کہ وہ گھرانہ عصبیت رکھتا ہو۔ بہت سے اس کے رشتہ دار اور مددگار ہوں۔ کیونکہ ظالم غلبہ پانے والے کو اگر کچھ پس وپیش اور خوف وہراس ہو سکتا ہے تو اسی حالت میں کہ اس گھرانے کے حامی وعصبیت والے کثرت سے ہوں۔ اور اسی غرض کے لیے خدائے تعالیٰ نے قرابت دار اور خونی رشتہ داروں کے دلوں میں خاص شفقت وغیرت ودیعت فرمائی ہے۔ تاکہ وہ اپنوں کی بھلائی برائی سے باخبر رہیں، ضرورت پڑنے پر ایک دوسرے کی مدد کے لیے کھڑے ہو جائیں اور ان کے خیال سے بدخواہ ودشمن مرعوب رہیں۔

حضرت یوسف علیہ السلام کا قصہ

دیکھ لو کہ قرآن مجید میں بھی عصبیت کے متعلق یوسف علیہ السلام کے قصہ میں آیا ہے کہ جس وقت یعقوب علیہ السلام نے اپنی اولاد سے کہا کہ اگر یوسف علیہ السلام کو بھیڑیا اٹھالے گیا تو بتاؤ کہ میں پھر اسے کہاں سے پاؤں گا۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم اتنے بھائی ہیں۔ غضب ہے کہ بھیڑیا ہمارے ہوتے ہوئے یوسف کو اٹھالے جائے۔ پس مطلب یہ ہے کہ عصبیت وحمایت کے ہوتے ہوئے کسی پر ظلم وستم نہیں ہو سکتا۔ اتحاد نسب بھی دفیعۂ ظلم وستم کے لیے بہت ضروری ہے۔ کیوں کہ جب ایک پر زیادتی ہوگی تو اوروں کو طبعاً جوش آئے گا۔ اور سب مل کر در پے انتقام ہو جائیں گے اور اگر آتش جنگ بھڑک اٹھے تو قوم وقبیلہ کا ایک ایک آدمی شمشیر بکف ہو کر اپنی عزت کی حفاظت اور ذلت وخواری سے بچنے کے لیے جان توڑ کوشش کرے گا۔ جب بدوی زندگانی میں یہ جھگڑے آئے دن پیش آتے رہتے ہیں۔ تو پھر جو بے عصبیت ہو وہ کیوں کر زندگی بسر کر سکتا ہے۔ ضرور دوسرے زبردست قبیلے اس بے عصبیت گھرانے کا خاتمہ کر دیں گے۔ اور جیسی کہ بدوی زندگانی کے لیے وجود عصبیت ضروری ہے تاکہ وقت پر حمایت ومدافعت کر سکے۔ اسی طرح لوگوں کو ایک راستے پر لانے کے لیے بھی عصبیت کی سخت ضرورت ہے۔ کوئی دعوت نہیں چل سکتی، کسی نبی کی نبوت کو کامیابی اور کوئی سلطنت ومملکت قائم نہیں ہو سکتی جب تک کہ عصبیت کا زور ساتھ نہ ہو۔ کیونکہ نفوس انسانی سرکش اور خود رائے ہیں۔ جب تک کہ جنگ تک نوبت نہ پہنچے۔ ان میں سے کوئی غرض بھی باتم وجوہ پوری نہیں ہو سکتی۔ اور جنگ وجدل کے لیے عصبیت کا ہونا لازمی ہے۔ جیسے کہ ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ ناظرین کو یہ قانون واصل اصول یاد رکھنا چاہیے۔ کیونکہ یہ آئندہ مباحث میں اکثر جگہ کام آنے والا ہے۔

آٹھویں فصل

عصبیت نسبی اتحاد جیسے قریبی تعلقات سے پیدا ہوتی ہے

تعلقات کے قرب وبعد کا نتیجہ

بہت ہی کم ایسے آدمی ہوں گے جن کو صلۂ رحم کا خیال نہ ہو۔ کیونکہ قرابت کی شفقت انسان کا طبعی خاصہ ہے۔ اسی شفقت وصلۂ رحم سے اعزاء

واقارب کوظلم و بلا، ہلاکت و مصیبت میں دیکھ کرآدمی کا خون جوش میں آتا ہے اور غیرت وحمیت اُبل پڑتی ہے۔خصوصاً جب ایک قرابت دار دوسرے قرابت دار کو بے کس ومظلوم پاتا ہے اور اس پر زیادتی ہوتی دیکھتا ہے تو اسے روحانی صدمہ ہوتا ہے اور اپنے آپ کو مصائب وخطرات میں بھی ڈالنے سے پس وپیش نہیں کرتا اور یہ تو ایک معمولی بات ہے۔ کہ ہر شخص تہ دل سے متمنی ہوتا ہے کہ اے کاش میرے اس عزیز پر یہ بلائیں نازل نہ ہوتیں اور خدا اُسے اب ان آفات سے نجات دے۔ پھر اگر قرابت داری بہت قریب کی ہے اور دونوں کا خون ایک ہی ہے تو شفقت وخیر اندیشی بھی زیادہ ہوتی ہے۔اور عزیز کے مصیبت کی خبر پاتے ہی آدمی پھڑک اٹھتا ہے۔

اگر قرابت دور کی ہے اور تعلقات واقعی فراموش ہوکر محض اتحاد نسب کی شہرت باقی رہ گئی ہے۔تو اس حالت میں بھی ہر شخص اپنے ایسے اقربا کی نصرت وحمایت پر آمادہ ہوجاتا ہے۔اگر چہ اس صورت میں وہ رنج وملال نہیں ہوتا جو ایک قریبی عزیز کی تکلیف سے ہوتا ہے۔

باہمی محبت اور طرف داری

باہمی محبت اور طرف داری سے بھی ایسی ہی ہمدردی اور خیر خواہی فریقین کے دلوں میں پیدا ہوجاتی ہے۔انسان ایک دوسرے کی تکلیف سے متاثر ہوکر جوش میں آجاتا ہے۔ کیونکہ ولا وحلف کی محبت بھی نفوس انسانی میں ایک قسم کا رشتۂ اخوت وقرابت پیدا کر دیتی ہے۔اور پھر آدمی سے نہیں ہوسکتا کہ اس کے کسی ہمسایہ یا حلیف پر ظلم وستم ہو اور وہ گوارا کرسکے۔اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ ولا وغیرہ سے نسب کے برابر یا اس کے قریب قریب اتحاد کا تعلق ہوجاتا ہے۔روحی فداہ جناب شارع علیہ السلام نے فرمایا کہ تعلموا من انسابکم ماتصلون به ارحامکم۔یعنی نسب کا فائدہ ہے۔قرابت جو صلۂ رحم وشفقت خاندانی پر مجبور کرتی ہے اور ضرورت کے وقت حمایت ونصرت پر اقارب کو آمادہ کر دیتی ہے۔رہا اس سے زیادہ نسب کا خیال، وہ بالکل فضول ہے۔ کیونکہ نسب امور وہمیہ میں سے ہے۔جس کی کچھ حقیقت ہی نہیں اس سے جو کچھ فائدہ مترتب ہوسکتا ہے۔وہ صلۂ رحم وشفقت ہی ہے۔اس لیے نسب کا علم محض صلۂ رحم کے لیے ہونا چاہیے۔نہ کہ تکبر وغرور وغیرہ کے لیے۔

جب نسب ظاہر ومعلوم ہوتا ہے تو بالطبع ایک نسب سے تعلق رکھنے والے اپنے خاندان کے کسی فرد کو بھی بدحالی میں نہیں دیکھ سکتے۔اور غیرت وحمیت انہیں بے چین کر دیتی ہے۔اور اگر رشتۂ نسبی دور دراز سے معلوم ہوتا ہے تو صلۂ رحم وشفقت کا خیال بھی کمزور ہوجاتا ہے۔اور اس علم سے کوئی نفع مترتب نہیں ہوتا۔اس لیے اس کی کرید اور چھان بین عبث ہوتی ہے۔ایسے ہی نسب کے بارہ میں عقلا کا قول ہے۔کہ النسب علم لا ینفع وجهالته لا تضر۔ تفصیل یہ کہ جب نسب مزاحمت معاونت کے مرتبہ سے نکل کر معلومات عامہ کے درجہ پر پہنچ جائے تو پھر اس کا علم وخیال نفس پر کچھ اثر نہیں کرتا۔اور غیرت وحمیت کو نہیں ابھار سکتا۔اس لیے ایسے نسب اور اس کے علم سے کچھ فائدہ نہیں۔

نویں فصل

وحشی قوموں میں نسب کا وجود اور قبائل میں تقسیم

بدوؤں کا نسب کیوں محفوظ رہتا ہے

چوں کہ بڑے بڑے جنگلوں اور ویران ریگستانوں میں رہنے والے طرح طرح کی سختیوں اور بلاؤں میں رہتے ہیں۔اور بدویانہ زندگی کے لیے بدمقامی وبدنظمی لازم ہے۔اس لیے ضرورت انہیں مجبور کرتی ہے کہ جدا جدا قبائل قرار پاکر الگ الگ رہیں۔تا کہ مصیبت ومجبوری کے وقت ہر شخص سچے خیر خواہ وہمدرد پاسکے۔اور چونکہ ایسے وحشی لوگوں کی معاش زیادہ تر اونٹوں پر منحصر ہوتی ہے۔اور اونٹ کا مرغوب چارہ کچھ خشک ریگستانوں ہی میں خوب مل سکتا ہے۔اور وہیں وہ بچے بھی دے سکتا ہے۔اس لیے یہ لوگ اور بھی وحشت پسند ہوکر جفاکش، سخت بے رحم بن جاتے ہیں۔اور ان یک حال ویک خصال لوگوں میں برابر زیادتی ہوتی رہتی ہے۔اور اس طرح ہر ایک قبیلہ قائم ہوجاتا ہے۔جس کے افراد ایک ہی قسم کے اخلاق و

اطوار کے پابند ہوتے ہیں۔ اور کسی دوسری قوم کا آدمی کسی حال میں ان کا شریک حال وہم اطوار نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرے قبیلہ کے ساتھ عزیز اور اس کے دوست نہیں ہو سکتے۔ بلکہ اگر ایسے قبائل میں سے خاص صورتوں میں کوئی الگ بھی ہو جائے تو بھی وہ اپنی طبعی کشش ومیلان خاطر کی وجہ سے اپنے پرانے تعلقات کو نہیں چھوڑتا۔ اس لیے ان کے اسباب میں خلط وفساد واقع نہیں ہوتا بلکہ ان کا نسب ہمیشہ ظاہر و محفوظ رہتا ہے۔ مضر و کنانہ۔ ثقیف و بنی اسد وہذیل وغیرہ قبائل کو دیکھ لو کہ یہ قبیلے سختی کے ساتھ زندگی بسر کرتے اور ایسے مقامات میں رہتے تھے جو بالکل زراعت کے لیے ناموزوں اور سرسبز وشاداب اور سیر حاصل ممالک شام وعراق سے دور تھے۔ اس لیے ان کے نسب بھی معروف و محفوظ رہے اور کسی قسم کا میل ملاؤ ان میں نہ ہو سکا۔ اور جو عرب کے قبائل شہروں کے نزدیک اور شاداب مقامات میں رہتے تھے۔ مثلاً حمیر وکہلان کے بطون لخم وجذام وغسان وطے وقضاعہ وآیاد وغیرہ ان کے نسب میں خلط ملط وفساد ہو گیا۔ اوران کے نسب اور قبیلے میں ادھر اُدھر کے لوگ داخل ہو گئے۔ یہاں تک کہ ان کے ہر ایک گھر میں جو کچھ بگاڑ ہوا عام طور سے مشہور ہے۔ وجہ یہی ہوئی کہ یہ قبائل عجم سے ملتے جلتے تھے اور محافظت نسب کی انہیں چنداں پروانہ تھی۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ نسب کی حفاظت کا ایسا سخت خیال قبائل عرب ہی میں ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ تعلموا النسب و لاتکونوا کنبط السواد اذا اسئل احد عن امله قال من قرية كذا او هذا یعنی شاداب مقامات کے رہنے والے عربوں میں خوش عیش اور متمدن شہریوں سے مل جل کر جو خرابیاں واقع ہوئیں اور نسب بگڑ گئے ہیں۔ اس سے بچنا چاہیے۔

انسان میں خرابی کیوں ہوئی

ابتدائے اسلام میں جب شریف عرب اپنے قدیم وطن سے نکل کر مختلف اطراف و بلاد میں پھیلے۔ اور وہیں شہریت اختیار کر لی تو ان کی جماعتوں کے لیے برائے امتیاز لفظ مقرر ہوئے۔ مثلاً جند قنسرین۔ جند دمشق۔ جند عواصم وغیرہ اور حکومت اندلس کے زمانہ میں وہاں بھی یہی رواج رہا۔ لیکن اس نئے تقرر وتعین سے ان کے نسب میں فتور نہیں آیا۔ بلکہ یہ تعین اس لیے تھا کہ بعد از فتوح مواطن نو کے ذریعہ سے قبائل پہچانے جا سکیں۔ اور زاید از نسب ایک علامت ہو جائے کہ امراان میں بآسانی تمیز کر لیں۔ لیکن جب مسلمان عجم وغیرہ شہریوں سے خلا ملا ہوئے تو انساب میں بھی خرابی پڑی۔ اور عصبیت ونسب کا فائدہ بھی جاتا رہا۔ اب عرب جو کچھ فخر ومباہات نسب پر کیا کرتے تھے وہ خاک میں مل گیا۔ قبائل اور ان کے اصول کا شیرازہ پراگندہ ہو گیا۔ اور ساتھ ہی قبائلی نظام کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ مگر بدوؤں میں بدستور سابق باقی ہے۔

دسویں فصل

انساب میں میل ملاپ کا سبب

کبھی کبھی ایسا ہوتا رہتا ہے کہ ایک قوم وقبیلہ کا آدمی دوسرے قبیلہ میں جا ملتا ہے کبھی اس وجہ سے کہ دوسرے قبیلہ سے قرابت ورشتہ ہو جاتا ہے یا دوسرے قبیلہ کا حلیف ومددگار ہونے سے یہ باہمی تعلق مستحکم ہو جاتا ہے یا کسی قبیلہ کے ولا میں آ کر اپنے آپ کو اس میں شامل کر لیتا ہے۔ یا کسی جرم کا مرتکب ہو کر اپنی قوم اور قبیلہ سے بھاگتا ہے اور جس قبیلہ میں موقع پاتا ہے گھس بیٹھتا ہے اور آہستہ آہستہ اس نئے قبیلہ کے نسب کا مدعی ہو کر انہی میں شمار ہونے لگتا ہے۔ اور اس قبیلہ سے عصبیت قائم ہو جانے پر خود بھی اس کا دردمند اور خیر خواہ ہوتا ہے۔ اور وہ قبیلہ بھی رفتہ رفتہ اسے اپنے میں شامل کر کے اس کے عادات واطوار سے منفعل ومتاثر ہونے لگتا ہے۔ اور جب یہ نسبی فوائد وثمرات مترتب ہو گئے تو پھر اس میں کیا شک رہا کہ وہ اس قبیلہ میں سے ہے کیونکہ کسی قوم میں ایک آدمی کے شمار ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ اس قوم کے احوال اطوار میں شریک ہے۔ پس غیر قبیلہ کا آدمی جب کسی قبیلہ میں یہ مرتبہ پیدا کر لیتا ہے۔ تو وہ بالکل اُسی قوم کا آدمی بن کر وقت گزرنے کے ساتھ اپنے پہلے نسب کو بھول جاتا ہے اور اس کی اصلیت کو جاننے والے بھی مر کھپ جاتے ہیں اور عام لوگوں کی نگاہ سے راز اصلی چھپ جاتا ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے جس سے قوم کی شاخوں میں فتور پڑتا اور جاہلیت واسلام کے زمانہ میں عرب وعجم میں قوموں کا میل ملاپ ہوتا رہا ہے۔ اولاد منذر وغیرہ کے نسب میں جو لوگوں کو اختلاف ہے۔

ہمارے بیان کی صاف دلیل ہے۔اور عرفجہ بن ہرثمہ کا قضیہ بھی اس کا مؤید ہے۔ کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو قبیلہ بجیلہ کا رئیس مقرر کیا۔ قبیلہ والوں نے عرض کیا کہ ہمیں عرفجہ کی سیاست وحکومت سے معاف کیجئے کیوں کہ وہ ہم میں شامل ہو گیا ہے۔ حقیقت میں وہ ہمارے قبیلہ کا آدمی نہیں ہے۔اس کی ریاست کا مستحق جریر ہے اور وہی رئیس ہونا چاہیے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرفجہ سے دریافت کیا کہ بات کیا ہے۔لوگ تو یہ کہتے ہیں۔عرض کیا امیر المومنین حقیقت میں میں قبیلہ ازد سے ہوں۔اپنی قوم میں ایک خون کر کے بھاگ آیا اور ان میں مل گیا۔ دیکھنا چاہیے کہ عرفجہ بجیلہ میں کیوں کر شریک ہوا۔اور کس طرح ان کے نسب کا دعوے دار بن گیا۔ یہاں تک کہ اس کی امارت وریاست کے لیے منتخب ہو گیا اور اس کے جاننے والے لوگ موجود نہ ہوتے اور ذرا بھی غفلت برتی جاتی تو قبیلہ کی امامت مل گئی تھی۔ کچھ مدت گذرنے پر ان باتوں کی طرف کسی کا خیال بھی نہ جاتا اور ہر لحاظ سے بجیلہ میں شمار ہونے لگتا۔اس قسم کے واقعات اب بھی بہت ہوتے ہیں اور گذشتہ زمانے میں ہوتے رہے ہیں۔

گیارھویں فصل

قبیلہ میں حکومت کا اہل خاندان

اگر چہ ایک قبیلہ کے گروہ وبطون عام نسب کی وجہ سے صاحب عصبیت ہوتے ہیں۔لیکن عام نسب کے تعلق کے علاوہ قوم کی ایک ایک شاخ میں نسب خاص کی عصبیت اور بھی ہوتی ہے۔ جو عام عصبیت سے قوی اور پُر زور ہوتی ہے۔ کیونکہ عصبیت خاص انہی لوگوں میں ہوتی ہے جس کی پیدائش زمانہ قریب میں ایک ہی خون سے ہوئی ہو۔ جیسی قبیلہ کی عام عصبیت کے علاوہ ایک کنبہ یا ایک گھر یا ایک باپ کی اولاد ہیں۔ایک خاص عصبیت وطرف داری ہوتی ہے۔اور ظاہر ہے کہ ایسے قریب کے رشتہ دار حقیقی بھائیوں میں جو باہمی دردمندی اور غیرت وحمیت ہوسکتی ہے۔وہ قریب یا بعید کے چچازادوں میں ہرگز نہیں ہوسکتی۔

اقسامِ عصبیت

غرضیکہ عصبیت دوطرح کی ہوتی ہے۔عام اور خاص۔عام میں تمام قبیلہ شریک ہوتا ہے۔اور خاص میں تقریباً ایک دادا کی اولاد کے افراد۔ اور یہی عصبیت قوی اور زیادہ کام کی چیز ہے۔اور یہ امر ظاہر ہے کہ ریاست وسرداری قبیلہ کی ہر شاخ میں ہوتی نہیں۔ کسی ایک ہی شاخ میں ہوتی ہے اور امارت وحکومت حاصل ہوتی ہے شوکت وغلبہ سے۔اس لیے ضرور ہے کہ حکمران خاندان کی عصبیت باقی خاندانوں سے زیادہ ہو۔تا کہ اُسے غلبہ حاصل ہو اور ریاست چل سکے۔اور جب ایسے خاندان کو حکومت مل جائے گی تو وہ اس خاندان میں رہے گی۔ کیونکہ اگر اس خاندان سے نکل کر اس سے کمزور خاندانوں میں منتقل ہو جائے تو ان کی حکومت وریاست چل نہیں سکتی۔ بلکہ برابر ایک خاندان سے دوسرے خاندان میں منتقل ہوتی رہے گی۔اور ایک خاندان کے بعد دوسرے اسی خاندان میں جائے گی جو پہلے سے زیادہ قوت اور شوکت رکھتا ہو۔ کیونکہ شوکت اور قوت ہی غلبہ کا باعث ہے۔اس لئے کہ اجتماع وعصبیت بمنزلہ مزاج کے ہے۔اور مزاج عناصر کی باہمی مساوات کی صورت میں درست نہیں رہ سکتا۔اس لیے ضرور ہے کہ ان میں سے کوئی ایک غالب ہو۔ورنہ وجود مزاج ہی ممکن نہیں۔یہیں سے ایک اصول وضع ہوتا ہے کہ کسی ایک عصبیت کا راجح وغالب ہونا بھی ضروری ہے۔اور یہ بھی کہ سیاست وامارت ہمیشہ اسی خاندان میں رہے گی۔جس کو یہ قوی اور پرشوکت عصبیت حاصل ہو۔

بارھویں فصل

عصبیت والی قوم پر غیر قوم حکومت نہیں کرسکتی

ابھی ہم بیان کر چکے حکومت غلبہ سے ملتی ہے اور غلبہ ہوتا ہے عصبیت سے۔اس لیے کسی قوم پر حکومت کرنے کے لیے ضروری امر ہے کہ

حکمران کی عصبیت محکوم کی فرداً فرداً عصبیتوں پر غالب ہو۔ کیوں کہ جب ہر ایک مخصوص عصبیت کو رئیس کی خصوصیت زیادہ اور پر شوکت معلوم ہوگی تو قوم یا جماعت اس کے سامنے سر اطاعت خم کر دے گی۔ اور اس کی ریاست کی اطاعت سے اُسے کچھ چارہ نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک قوم میں دوسری قوم کا آدمی آجائے اور ان پر حکومت کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس قوم میں قومی عصبیت تو اُسے حاصل ہو نہیں سکتی۔ زیادہ سے زیادہ کچھ اس کی جانب داری ہونے بھی لگتی ہے۔ (ولاد حلف سے) لیکن محض اس بات سے کسی قوم پر اجنبی کو غلبہ ہرگز حاصل نہیں ہوسکتا۔

اگر فرض کیا جائے کہ کوئی اجنبی قوم میں شامل ہوگیا ہے اور شمولیت کا زمانہ لوگوں کے دلوں سے بھول بسر گیا ہے۔ اور وہ کسی قوم کے اخلاق و اطوار کا پابند ہے۔ اور عام طور سے اسی قوم میں شمار ہوتا ہے۔ تب بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ کہ قوم میں یک یا درجہ اتحاد پیدا کرنے سے پہلے اسے یا اس کے آباء کو کیوں کر ریاست مل گئی۔ اس لیے کہ اگر اس نے خود ریاست پائی تو اس کا دخیل ہونا قوم سے یکبارگی چھپ نہیں سکتا۔ اور اگر اس کے آباؤ اجداد سے منتقل ہوتی ہوئی اس تک پہنچی ہے۔ تو ابتداءً مورثِ اعلیٰ کا قومی ریاست پر کیوں کر تسلط ہوا۔ جب کہ اس کی اجنبیت و غیریت قوم کی نگاہوں سے مخفی نہ تھی اور عصبیت کا کوئی استحقاق قوم میں اسے حاصل نہ تھا۔ حالانکہ قیام ریاست کے لیے عصبیت کا ہونا نہایت ضروری ہے۔ اگرچہ ریاست باستحقاق واقعی موروثی ہی کیوں نہ ہو۔

اکثر ایسا بھی ہوتا ہے۔ کہ قبیلوں کے سردار جس نسب وقوم کو پسند کرتے اور اچھا پاتے ہیں خود بھی اس کے کسی شعبہ کے مدعی ہو جاتے ہیں۔ یعنی کسی خاص نسب کی شہرت وفضیلت وشجاعت وسخاوت یا ایسی ہی اور باتیں رؤسائے قوم کو بھی یہاں تک اپنا گرویدہ بنا لیتی ہیں کہ وہ اس کے مدعی ہو کر چاہتے ہیں کہ انہیں بھی وہی عزت و برتری مل جائے۔ ایسی لغو باتوں سے ان کی حکومت و ریاست کو بٹہ لگتا ہے اور ان کی شرافت قومی عام و خاص کی نگاہوں سے گر جاتی ہے۔

جھوٹے نسب کے مدعی قبائل

ہمارے زمانہ میں یہ جھوٹا داعیہ بہت پھیلا ہوا ہے۔ مثلاً قبیلہ زناتہ مکمل طور پر مدعی ہے کہ وہ عربی الاصل ہے۔ حالانکہ زناتہ کو قبائل اعراب سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ یا اولاد رباب کہ حجازی مشہور ہے۔ اور بنی عامر اگرچہ زغبہ میں سے ہیں۔ مگر مدعی ہیں۔ کہ ہمارا نکاس قبیلہ شرید سے ہے اور ہم بنی سلیم ہیں۔ مصائب زمانہ سے ہمارا دادا بنی عامر میں پہنچا اور قرابت پیدا ہو جانے سے انہی میں شامل ہوگیا۔ یہاں تک کہ اس کو امارت و ریاست مل گئی۔ اور لوگ اُسے حجازی کہنے لگے۔

ایسا ہی دعویٰ بنی عبد القوی بن العباس بن توجین کو عباس ابن المطلب کے اولاد ہونے کا ہے تاکہ شرافت عباسیہ میں شریک ہو سکیں۔ اصل میں اس غلطی کا سبب ہے۔ عباس ابن عطیہ ابی عبد القوی کا نام۔ ورنہ مغرب میں کسی عباسی کا پہنچنا معلوم نہیں ہوا۔ کیونکہ عباس ابن عطیہ تو عباسیوں کے دشمن ادارسہ و عبیدئین کی دعوت علویہ کے ابتدائی زمانہ میں ہوا ہے۔ پھر کیوں کر ہو سکتا ہے کہ وہ کسی علوی گروہ میں آکر شریک ہو جائے۔ ابنائے زیان (ملوک تلمسان) بھی جو عبد الواحد کی اولاد ہیں۔ اپنے آپ کو قاسم ابن ادریس کی اولاد بتاتے ہیں۔ اور سب عام طور پر بنی قاسم کہلاتے ہیں۔ قاسم کا نام باعث غلطی ہوا ہے کہ وہ اپنے آپ کو قاسم ابن ادریس یا قاسم ابن محمد ابن ادریس کی اولاد سمجھنے لگے۔ اگر ان کا یہ دعویٰ باوقعت مان لیا جائے۔ تو اس بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قاسم نے اپنی سلطنت سے بھاگ کر ان میں پناہ لی ہوگی۔ لیکن پھر اس کو اس بادیہ نشین قوم پر ریاست کیوں کر ملی۔ یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ اصل میں یہ غلطی قاسم کے نام سے ہوئی ہے کہ ادریسیوں کے نسبوں میں یہ نام اکثر لوگوں کا ہوا ہے۔ بنی زیان نے سمجھ لیا کہ ہمارا دادا قاسم انہی ادریسیوں میں سے ہے۔ لیکن ان کا یہ دعویٰ عبث ہے اس لیے کہ ان کو ضرورت نہیں کہ ادریسی بنیں۔ ان کو ریاست و حکومت اپنے ہی شوکت و عصبیت سے ملی ہے نہ کہ علویت و عباسیہ وغیرہ کے دعوے سے۔ مقربین سلاطین نے ان کو ایسی باتوں پر آمادہ کیا ہوا اور وہ مشہور ہو کر نا قابل تردید ہو گئیں۔

مجھے بعض روایات سے معلوم ہے کہ یغمراسن ابن زیان بانی سلطنت سے لوگوں نے دریافت کیا کہ کیا آپ ادریسی ہیں۔ تو اس نے انکار کیا اور کہا زناتیہ ادریسی ہونے کا کیوں کر دعویٰ کر سکتے ہیں۔ اور اگر کریں بھی تو دنیا یا دین کے لیے۔ سو دنیا تو ہم نے تلوار کے زور سے حاصل کی

ہے۔رہادینی فائدہ سوخدا تعالیٰ کے سامنے جھوٹے دعوے بے فائدہ اور باعث گناہ ہیں۔پھر ضرورت کیا ہے کہ ایسا عبث دعویٰ کیا جائے۔اسی طرح بنوسعد شیوخ بنی یزید جو قبیلہ زغبہ سے ہیں ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔اور بنوسلامہ بن آل توجین اپنے آپ کو سلیمی بتاتے ہیں۔اور زوادوہ من شیوخ ریاح کہتے ہیں کہ ہم برکی ہیں۔اور بنی مہنّیٰ بھی جو مشرق میں رئیس طے ہیں۔اپنے کو برکی ہی بتاتے ہیں۔غرضیکہ ایسی مثالیں کثرت سے ہیں۔لیکن چونکہ لوگ اپنی اپنی قوم میں برسر ریاست ہیں۔اس لیے ان کا یہ دعویٰ قابل پذیرائی نہیں ہوسکتا۔ضرور وہ اسی قوم کے ہیں جن میں حکومت کرتے ہیں۔اور ان کا نسب ظاہر اور عصبیت وشوکت قوی تھی ورنہ ہرگز حکومت نہ پاتے۔اس قسم کی مخالفت اکثر ہوتی رہتی ہیں۔اس لیے اس کا خیال رکھنا چاہیے۔

یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مہدی موحدین بھی اسی طریقہ سے علوی بن گیا۔مہدی اگرچہ ہرثمہ کی ریاست کے گھرانے میں پیدا نہیں ہوا تھا۔بلکہ وہ ایک اوسط درجہ کے خاندان سے تھا۔لیکن اس نے علم ودین کی شہرت اور مصامدہ کی حمایت ونصرت سے ہرثمہ کی ریاست پائی۔اور پھر جو کچھ ہوا، ہوا۔واللہ عالم الغیب والشہادۃ۔

تیرھویں فصل

اہلِ عصبیت کا امتیاز......اصالت خاندان وحقیقی شرافت

جاننا چاہیے کہ شرافت وحسب کا مدار ہے اخلاق واطوار پر۔اور خاندان وہ ہے جس کے اسلاف واجداد مشہور شریف ہوئے ہیں۔ایسے گھرانے کو ان کی نسبت واولاد ہونے سے قوم والوں کی نگاہوں میں عزت ووقار ہوتا ہے۔اس لیے کہ قوم کے دلوں میں ان کے اخلاق واطوار کی بزرگی مرتکز ہوتی ہے۔گویا آدمی اپنی نسل اور گھرانے کے لحاظ سے کان وخزانہ سے مشابہ ہے۔چنانچہ حدیث میں آیا ہے۔الناس معادن لمعادن الذهب والفضة خيارهم فی الجاهلية خيارهم فی الاسلام۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے۔اکرام واخلاق نسب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نسب کا فائدہ ہوتا ہے۔عصبیت وغیرت اور باہمی نصرت وحمایت۔پس جب کہ عصبیت قوی اور ہیبت ناک ہوگی اور گھرانہ صاحب بزم وشریف تو نسب کا فائدہ بھی زیادہ ہوگا۔اور آباؤ اجداد کی شرافت وعزت اس پر ظرہ ہوگی اس لیے ایسے گھرانے میں ثمرہ نسب کافی ہونے کی وجہ سے حسب وشرف بھی حقیقی وواقعی ہوگا۔اور مختلف گھرانوں میں تفاوت عصبیت کے ساتھ یہ عزوشرف بٹا رہے گا۔لیکن جو لوگ کہ اپنے قبائل سے جدا ہو کر شہروں میں الگ الگ جارہتے ہیں۔اور اس لیے ان کی عصبیت وحمایت کمزور ہوجاتی ہے ان کو صاحب خاندان کہنا اعتباری ہے۔اور اگر وہ اس کے مدعی ہوں تو سراسر خام خیالی ہے۔

شہری شرافت کا جائزہ

اگر شہری شرافت کو دیکھا جائے۔تو بالآخر اس کے یہی معنی ثابت ہوں گے کہ شریف شہری بلحاظ سلف نیک خیال کیے جاتے ہیں۔اور ان کے اہل وعیال میں حتی الامکان کوئی میل ملاؤ نہیں ہوا ہے۔لیکن جب عصبیت باقی نہیں جو نسب اور شجرۂ آبا کا ثمرہ ہے تو پھر ایسے نسب اور اس کے آباؤ اجداد کے نیک اخلاق وعادات ان کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں۔اس لیے ان کا شریف وخاندانی ہونا مجازی واعتباری ہے۔اور وہ بھی اس لیے کہ ان کے اسلاف ایک مقررہ نیک طریقہ پر چلتے رہے۔ورنہ حقیقی حسب وشرافت ان میں کہاں۔اگر کہا جاوے کہ وضع لغوی کے لحاظ سے ان کی شرافت بھی حقیقی ہی ہے۔تو یہ ضرور ماننا پڑے گا۔کہ شرافت کلی مشکوک ہے جو شہریوں کی نسبت بادیہ نشین قبائل پر بدرجہ اولیٰ صادق آتی ہے۔

اکثر ایسا بھی ہوتا ہے۔کہ ایک خاندان کو اخلاق واطوار اور عصبیت سے ایک وقت میں پوری شرافت حاصل ہوتی ہے۔لیکن شہری ماحول میں قدم رکھتے ہی وہ شرافت گھٹنے لگتی ہے۔اور آہستہ آہستہ نسب میں بھی خلط واقع ہوجاتا ہے۔اور وہ خاندان اپنی خام خیالی اور وسوسہ پسندی سے اپنے آپ کو اسی طرح صاحب عصبیت اور شرافت سمجھے جاتا ہے۔حالانکہ عصبیت کے ناپید ہوجانے سے شرافت بھی ختم ہوجاتی ہے۔اکثر شہری

عرب وعجم حضریت کے ابتدا میں اس خبط میں گرفتار رہے ہیں۔اور بنی اسرائیل سب سے زیادہ۔اس لیے کہ اوّل اوّل ان کا خاندان دنیا کے تمام خاندانوں سے بزرگ وشریف تھا۔تقریباً ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ سے موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ تک جو اس قوم کے صاحب الشریعت پیغمبر تھے۔بہت سے انبیاء ورسول ان میں پیدا ہوئے۔اس کے علاوہ ان میں عصبیت بھی تھی۔اور اللہ تعالیٰ نے اپنے وعدہ کے موافق ان کو دولت و سلطنت بھی عطا کی تھی۔لیکن ایک مدتِ دراز کے بعد ان کو ان درجات بلند سے محروم ہونا پڑا۔اور ذلت وخواری ان کے حصے میں آئی۔اور مجبوراً جلاوطنی اختیار کی۔اور ہزاروں برس کفر وکفار کی غلامی ان کے لیے خاص رہی۔لیکن خیال شرافت ان میں بھی باقی ہے۔کوئی ہارونی کہلاتا ہے۔کوئی آل یوشع،کوئی کالب کی فرزندی پر نازاں ہے،کوئی یہودا کے انتساب سے تکبر کی بات کرتا ہے۔حالانکہ پوری ملت مدت دراز سے ذلت و خواری میں زندگی بسر کرتی ہے اور عصبیت کا نام ونشان تک باقی نہیں ہے۔یہی حال اکثر شہروں کے رہنے والوں کا ہے کہ عصبیت انساب تو نیست ونابود ہوگئی ہے مگر خبط نسب وشرافت برابر باقی ہے۔

ابن رشد کی غلطی

ابوالولید ابن رشد نے سخت غلطی کی ہے کہ کتاب الخطابت میں جو ارسطو کی ایک کتاب کا خلاصہ ہے شرافت وحسب کے بارہ میں فقط اس قدر لکھ کر خاموش ہوگیا۔"کہ آدمی ایسی قدیم قوم سے ہو۔کہ کسی وقت شہر میں آکر رہنے لگی ہو۔"میری سمجھ میں نہیں آیا کہ قدیم الایام میں شہر میں اس کے اسلاف کے آرہنے سے مدت دراز کے بعد اس کی آنے والی نسلوں کو کیا فائدہ ہوسکتا ہے۔جب کہ عصبیت جو کہ رعب وہیبت کا باعث ہے اور حکومت وریاست کے لیے ضروری ہے،باقی نہ رہی ہو۔بہرصورت ابوالولید محض شمار آباؤ اجداد ہی کو حسب سمجھتا ہے۔حالانکہ خطابت کہتے ہیں بااثر لوگوں کی استمالت کو(کہ وہ جسے چاہیں اپنی طرف مائل کرلیں)۔اور جس راستہ پر لانا چاہیں بآسانی لے آئیں۔گویا اہل خطاب صاحب حل وعقد ہوتے ہیں۔لیکن جب اہل خطاب میں ہیبت وشوکت ہی نہ ہوگی تو نہ کوئی ان کی طرف متوجہ ہوگا۔اور نہ وہ کسی کو اپنی طرف مائل کرکے خاطر خواہ کام لے سکیں گے۔اور شہری ایسے کمزور وبے عصبیت ہوتے ہیں کہ ان کی بات پر کوئی کان نہیں دھرتا۔چوں کہ ابن رشد کی پرورش شہر میں ہوئی اور عصبیت کو اس نے دیکھا ہی نہیں،اس لیے خاندان وشرافت کے بارے میں رائے عام کا پابند رہا اور آباؤ اجداد کے نام اور ان کے شمار ہی کو حسب سمجھ لیا۔اور قومی عصبیت اور عام عصبیت کے اسرار تک اس کی نگاہ نہ پہنچ سکی۔واللہ بکل شیءٍ علیم۔

چودھویں فصل

غلام وخدام کے عزت واحترام کا منبع

ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔کہ واقعی اور حقیقی شرافت عصبیت والوں کا حصہ ہے۔لیکن جب کوئی عصبیت والی قوم احسان وانعام سے کسی اجنبی کو اپنا بنالیتی ہے۔یا مزید اختلاط سے اس کا خون غلام وخدام کے خون سے مل جاتا ہے تو اس وقت وہ غیر پرورش یافتہ بالغ غلام بھی قوم کی نصی عصبیت میں شریک ہوجائے گا اور قوم کا عصبہ ہونے کی وجہ سے تمدن وانتظامی معاملات میں بھی افراد قوم سے برابری کا مدعی بن جاتا ہے۔چنانچہ شارع علیہ السلام فرماتے ہیں۔کہ"مولی القوم منکم"۔چونکہ مولیٰ کا لفظ مطلق فرمایا ہے۔اس لیے معنی یہ ہوئے کہ قوم کے غلام اور دوست پروردہ اور حلفاء سب کے سب قوم میں شمار ہیں۔اور ظاہر ہے کہ عصبیت والی قوم میں یونہی داخل ہونے والوں کے نسب ولادت کی کچھ وقعت نہیں ہوتی اس لیے کہ قوم کے نسب سے ان کا یہ نسب مختلف والگ ہوتا ہے۔اور ان کے نسب قدیم کی عصبیت ہی ناپید ہوجاتی ہے۔اس لیے کہ یہ لوگ اپنی عصبیت والوں سے الگ ہوکر ایک نئے نسب میں آملتے ہیں۔پھر ان کو اپنی قوم سے کیا تعلق رہا کہ عصبیت باقی رہے۔ناچار یہ لوگ اس نئے نسب میں شامل وداخل رہتے ہیں۔اور جب قوم میں ان کی کئی پشتیں گزر جاتی ہیں تو باہمی تعلق اور ولاء کی نسبت سے ان کے خاندان وشرافت کی بنیاد قائم ہوجاتی ہے۔۔۔۔۔۔لیکن بہرحال ان کی عزت وشرافت صاحب الولاء قوم کی عزت وشرافت سے کم ہی رہتی ہے۔سلطنت وحکومت

کے تمام غلام وخدام کی یہی حالت ہے کہ پشتہا پشت سلطنت کی خدمت کرنے اور اس کے ملک و ولاء میں رہنے سے عزت وشرف حاصل کرتے ہیں۔ دیکھو کہ عباسیہ خلافت کے زمانہ میں بنی برمک اور ترکی غلاموں اور بنی نوبخت نے سلطنت کی غلامی میں آ کر کیسی کچھ عزت وشرافت پائی۔ عظمت واصالت کے بانی ہوئے۔ جعفر ابن خالد ہارون رشید اور اس کی قوم کا غلام ہونے کی وجہ سے بڑے گھرانے والا اور شریف سمجھا جاتا ہے نہ کہ اپنی قدیم نسبت کی وجہ سے۔ اسی طرح سے ہر ایک سلطنت وحکومت کے غلام وخدام کی عزت، شرافت سلطنت کی غلامی اور اس کی عزت افزائی سے ہوتی ہے اور پرانا نسب کمزور ہو کر بھول بسر جاتا ہے اور سابقہ قومی شرافت وبزرگی سے اس کو کچھ تعلق نہیں رہتا بلکہ حکومت کی غلامی اور دوست پروردگی ہی نام وشرافت کا باعث ہوتی ہے۔ گویا کہ مملوک وخادم کی شرافت مالک ومخدوم کی شرافت سے ماخوذ ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدام وغلام یا ان جیسے اشخاص کا نسب ولادت ان کے لیے کچھ سودمند وباعث عصبیت نہیں۔ بلکہ سلطنت وحکومت کی غلامی وتربیت کی نسبت اور اس کے تعلقات ہی عزت وشرف کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ لوگوں کے پہلے نسب میں عصبیت اور حکومت ہوتی ہے اور وہ زوال پذیر ہو کر غیروں کی غلامی اور دست پروردگی کی نوبت آتی ہے۔ اس حالت میں وہ پہلا نسب اگر چہ بہت کچھ دقیق تھا عصبیت کے ناپید ہو جانے کی وجہ سے ساقط الاعتبار اور بے سود ہو جاتا ہے۔ اور یہ دوسری نسبت اپنی عصبیت کی وجہ سے قابل توجہ اور سودمند ثابت ہوتی ہے۔ آل برمک کی یہی حالت ہوئی۔ کیونکہ فارس میں ان کا گھرانہ موبد تھا۔ لیکن بنی العباس کی غلامی میں آ کر اس نسب کا خیال تک نہ رہا۔ بلکہ جو کچھ شہرت وشرافت پائی وہ سب سلطنت کی غلامی اور تربیت سے۔ اس کے سوا ان کی عزت کے لیے اور اسباب کا پیدا کرنا بالکل بے بنیاد اور عبث محض ہے۔ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔

پندرھویں فصل

عز وشرف کی ایک خاندان میں رہنے کی مدت

دنیا کی کوئی چیز تباہی سے محفوظ نہیں

اگر بغور دیکھیے تو دنیا کی ہر چیز کو فنا ہے۔ کوئی بات بھی دنیا کی ایسی نظر نہیں آتی جس کو ہمیشگی حاصل ہو۔ جمادات ونباتات۔ حیوان وانسان کی زندگی اور موت ہر وقت ہمارے مشاہدے میں آتی رہتی ہے۔ یہی حال اور اشیا کا ہے۔ خصوصاً عالم انسانیت میں ہر وقت تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے۔ علوم نکلتے اور عروج پاتے ہیں۔ اور قصۂ پارینہ ہو کر گم ہو جاتے ہیں، صنعت وحرفت میں ایجادیں ہوتی ہیں اور زمانہ گذرنے پر بے نام ونشان ہو کر رہ جاتی ہیں۔ عز وشرف بھی آدمی کا عارضی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ بھی فساد کی دستبرد سے نہیں بچ سکتا۔ دنیا میں کوئی آدمی ایسا نہ نکلے گا کہ آدم علیہ السلام سے لے کر اس وقت تک اس کے آباؤ اجداد مسلسل حسب وشرافت کے صدر نشین رہے ہوں۔ اگر کوئی ہے تو وہ ذات پاک ہے جناب ختمیت مآب کی کہ آپ کے تمام آباؤ اجداد آدم علیہ السلام تک صاحب مجد وشرف ہوئے۔ ورنہ جو شرافت قائم ہوئی اسی کو زوال ہوا۔ ہر خاندان کو حکومت وشرافت کے بعد غاشیۂ خدمت وذلت اپنے کندھے پر رکھنا پڑا۔ یعنی کوئی حسب اور کسی خاندان کا شرف نیست ونابود ہوئے بغیر نہ رہا۔

شرافت کی چار پشتوں تک بقا

جب کسی قوم وخاندان میں عز وشرف کی بنیا قائم ہوئی، چار پشتوں سے زیادہ اس کو ثبات وقرار نہ ہوا۔ کیوں کہ جو شخص خود بزرگی وشرافت کا بانی ہوتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ عزت مجھے کیوں کر اور کس طرح کی عادات وافعال سے ملی ہے اور وہ ان باتوں کی حفاظت کرتا ہے۔ جو شرافت کے حصول وبقا کا باعث ہیں۔ اس کے بعد اس کے بیٹے کی باری آتی ہے۔ چونکہ اس کی تربیت بانی عز وشرف کی صحبت میں بلا واسطہ ہوتی ہے۔ اور بہت سی باتیں حصول شرافت کے متعلق اس سے سنی ہوتی ہیں، یہ باپ کی بات بنائے رکھتا ہے۔ لیکن باپ کے مرتبہ کو نہیں پہنچتا۔ اس لیے کہ باپ

نے جو کچھ دیکھا اور کہا، اس کو اس کی جگہ محض سننے اور پانے ہی کا موقع ملا۔ اس کے بعد اس کی اولاد آتی ہے جو تیسری پشت ہوتی ہے۔ یہ لوگ تقلید اور پیروی سے کام چلاتے ہیں۔ اور دوسری پشت سے مرتبہ میں کم ہوتی ہے۔ اس کے بعد چوتھی پشت آ کر بالکل اسلاف کے راستہ سے الگ ہو جاتی ہے۔ اور جو عادات واطوار مجد وشرافت کے لیے ضروری ہیں، انہیں چھوتی ہی نہیں بلکہ انہیں حقیر وخوار سمجھتی ہے۔ اور خیال کرتی ہے۔ کہ ہمارا خاندانی ترکہ ہے جو محض نسب کی وجہ سے ہمارے بزرگوں کو ملتا رہا اور اب ہم تک پہنچا ہے۔ اسے عصبیت واخلاق واطوار سے کیا علاقہ ہے۔ وہ سمجھتے ہی نہیں کہ یہ شرافت وحسب کب پیدا ہوا اور کن اسباب سے ہوا۔ ان کو اپنے نسبی تکبر کے سوا اور کچھ نہیں سوجھتا۔ جب وہ دیکھتے ہیں کہ قوم میں ہمارا اثر ہے اور لوگ ہمارے ہی کہنے پر چلتے ہیں تو اپنے آپ کو تمام قوم اور اہل عصبیت سے افضل واعلیٰ سمجھنے لگتے ہیں۔ انہیں خبر ہی نہیں ہوتی کہ یہ ریاست واثر ان کے جد اعلیٰ کو کون سے اخلاق واطوار سے حاصل ہوا تھا۔ اس لیے وہ غرور وخود پسندی میں گرفتار ہو کر تواضع اور دلوں کو مائل کرنا چھوڑ بیٹھتے ہیں۔ جو بہت بڑا ذریعہ حصول عز وشرف کا ہے اور بجائے دل داری کے قوم کی دل آزاری اور تحقیر سے دریغ نہیں کرتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم کی نگاہوں سے گر جاتے ہیں اور قوم اسی گھرانے میں سے پچھلی عصبیت کے زور کے خیال پر کسی دوسرے شخص کو اس کے اخلاق واطوار کی پسندیدگی کے بعد وہ مرتبہ دیتی ہے۔ اب اس شاخ کی ترقی کا وقت آتا ہے اور پہلی شاخ جو حسب وریاست کو اپنا حصہ سمجھتی تھی کمزور ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور تھوڑے ہی دنوں میں پہلا گھرانا گمنام ہو جاتا ہے۔ یہی چکر ہے جو ملوک وسلاطین، امراء ورؤسا اور اہل عصبیت میں جاری رہتا ہے اور شہر میں بھی ایک گھرانے کے بعد دوسرا گھرانا اسی طرح ایک قوم میں سے بنائے مجد وشرف کا بانی ہوتا رہتا ہے۔ وان یشایذ ھبکم ویات بخلق جدید۔ وما ذالك علی اللہ بعزیز۔

بقائے شرف وحسب کے واسطے ہم نے چار پشتیں مقرر کی ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے۔ کہ یہ قاعدہ اکثریہ ہے نہ کہ کلیہ۔ کبھی کبھی چار پشتوں سے پہلے ہی ایک خاندان کا حسب وشرف بھولی بسری بات ہو جاتا ہے۔ اور کبھی پانچ چھ پشتوں تک باقی رہتا ہے۔ لیکن برابر گھٹتا جاتا ہے۔ اور چار پشتوں پر قومی اثر وشرافت کا خاتمہ ہم نے اس لیے مانا ہے کہ پہلی پشت بانی ہوگی دوسری کم وبیش اس کو قائم رکھے گی اور اس سے فائدہ اٹھائے گی۔ تیسری مقلد وتابع ہوگی اور چوتھی بالعموم ننگ شرافت ومخرب ریاست ثابت ہوگی۔

حدیث اور توریت میں ذکر

مدح وثنا کے بارے میں بھی زیادہ چار پشتوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن ابراھیم

گویا اشارہ ہے اس میں کہ مجد وشرف انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اور توریت میں بھی آیا ہوا ہے کہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔ میں غیور ہوں۔ اور آباؤ اجداد سے ان کی چار پشتوں تک ان کی اولاد کی خطا وقصور کے متعلق باز پرس کروں گا۔ اس سے بھی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نسب وحسب میں زیادہ سے زیادہ چار پشتوں کا اعتبار ہے۔

کتاب الاغانی کے مصنف نے امراء شراف کے ذکر میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ کسریٰ نے نعمان سے دریافت کیا کہ عرب کے قبیلوں میں سے کسی کو کسی پر برتری بھی ہے یا نہیں۔ جواب دیا۔ ہاں ہے۔ کہا کس سبب سے۔ کہا، جس کی تین پشتیں برابر رئیس رہی ہوں اور پھر چوتھی پشت کو بھی ریاست ملی ہو اسی کا گھرانہ قبیلہ میں شریف تر مانا جاتا ہے۔ اس کے بعد ایسے قبائل کی تفتیش ہوئی۔ تو فقط قبیلہ حذیفہ بن عبدالفزاری اور آل ذوالجدین شیبانی اور آل اشعث بن قیس کندی اور آل حاجب ابن زرارہ اور آل قیس بن عاصم المنقری تمیمی عرب میں ایسے گھرانے نکلے۔ اور کسریٰ کے سامنے پیش کیے گئے۔ نوشیرواں نے ان کو عزت واحترام دیا اور حاکم وعادل مقرر کیے جانے کا حکم دیا۔ ان لوگوں میں حذیفہ بن بدر اور اشعب بن قیس نعمان کی قرابت کی وجہ سے پہلے شکریہ ادا کرنے کے لیے یکے بعد دیگرے اٹھے۔ اور پھر بسطام بن قیس بن شیبان اور حاجب بن زرارہ اور قیس بن عاصم ہوئے۔ اور ہر ایک نے نہایت فصاحت وبلاغت سے تقریر کی۔ کسریٰ نے کہا کہ بے شک یہ سب کے سب سردار ہیں اور مذکورہ بالا قبائل عرب میں بھی بنی ہاشم کے بعد بڑے مرتبے کے گنے جاتے ہیں۔ اور بنی الذبیان۔ "بن الحرث بن کعب یمنی" کا گھرانہ بھی انہی میں ہوگا

خاندانوں میں شمار ہوتا تھا غرضیکہ ان تمام امور سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ حسب وشرافت کے لیے زیادہ سے زیادہ چار پشتوں کا اعتبار ہوتا ہے۔

سولھویں فصل

وحشی اقوام میں غلبہ پانے کی طاقت وقدرت

ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ بدویت کی زندگی خود شجاعت کا باعث ہے۔ اسی لیے وحشی قبائل اور قوموں سے بہادر ہوتے ہیں اور دوسری قوموں پر غالب آکر ان کے مقبوضات کو خود داب بیٹھتے ہیں۔ اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ خود ان کی حالت بھی بدلتی رہتی ہے۔ جب یہ زرخیز وشاداب مقامات پر پہنچتے ہیں۔ اور لوگ عیش وعشرت میں منہمک ہوتے ہیں تو جس قدر وحشت وبدویت کم ہوتی ہے اس قدر ان کی شجاعت وشہامت میں کمی آجاتی ہے۔ تو یہ تغیر حیوانات میں بھی نظر آتا ہے۔ جیسے کہ بکرا اور ہرن۔ بیل اور بارہ سنگا۔ گدھا اور گورخر اگرچہ ایک ایک قسم کے جانور ہیں لیکن بکرا، بیل، گدھا وحشت قدیم کے زوال اور پُرخوری کی وجہ سے کس قدر اصل سے بدل گئے ہیں۔ ان کے رنگ روپ اور تگ ودو، جدوجہد، ہر ایک بات میں نمایاں فرق آ گیا ہے۔ یہی حال آدمی کا ہے کہ جہاں وحشت گئی، اخلاق وخصائل بدل گئے۔ اس لیے کہ انسانی ملکات اور طبیعتیں واقعات وعادات کے تابع ہیں۔ اور چونکہ غلبہ اقدام ودلیری ورعب وشجاعت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے جو قبائل نہایت وحشی اور بدویت میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں، ان میں غالب آنے کی قدرت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ بشرطیکہ فریق ثانی سے شمار وقوت وعصبیت میں بالموازنہ مقابلہ ہو۔ دیکھو کہ قبیلہ مضر چوں کہ اپنی وحشت وبدویت پر قائم تھا۔ اور حمیر وکہلان ملک وحکومت پا کر عیش وعشرت میں ڈوب گئے تھے اور ربیعہ بھی سرسبز وشاداب عراق میں بود وباش رکھنے سے آرام طلب ہو گیا تھا اس لیے مضر نے ان قبائل پر غالب آکر ان کی خدمت وریاست خود چھین لی۔ اور اس کے بعد بنی طے اور بنی عامر بن صعصعہ، بنی سلیم وابن منصور نے قبیلہ مضر کے ساتھ وہی کیا۔ جو خود وہ حمیر وکہلان وغیرہ کے ساتھ کر چکا تھا۔ اس لیے کہ یہ قبائل مضر کے بعد بھی اسی طرح سے وحشت پسند اور بدو بنے رہے اور ان کی عصبیت وشوکت میں کچھ فرق نہیں آیا تھا۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ ناز ونعمت۔ عیش وعشرت کیا چیز ہے۔ یہاں تک کہ مضر پر غالب ہوئے اور حالت بدلنے لگی۔ اور یہی حال تمام قبائل اعراب کا ہوتا رہا جو وقتاً فوقتاً حضری قبائل میں آئے اور تکلف اور عیش پسندی اختیار کی۔ غرضکہ بدوی قبیلے عددی قوت کی مساوات کی صورت میں اپنے حریف پر ہمیشہ غالب رہتے ہیں۔ سنۃ اللہ فی خلقہٖ

سترھویں فصل

عصبیت کا نتیجہ

ہم بیان کر چکے ہیں کہ عصبیت سے صاحب عصبیت کو حمایت ومدافعت کی قدرت وقوت حاصل ہوتی ہے۔ وہ حق واجب کا اغیار سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ جس بات پر چاہتا ہے۔ اپنی قوم کو آمادہ ومتفق کر لیتا ہے۔ اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ انسان بالطبع اجتماعی زندگی میں حاکم وعادل کا محتاج ہے۔ تاکہ کوئی کسی کے حق میں بے جا دستبرد نہ کر سکے اور ہر شخص اپنا حصہ پائے اور یہ بھی لازم ہے کہ امور امارت کی نگرانی اور اختیارات کی تقسیم جس کے ہاتھ میں ہو، وہ عصبیت کے زور سے اس جماعت یا قوم پر غالب ہو۔ ورنہ اس کے حکم کو کوئی نہ مانے گا۔ اور وہ اپنا فرض منصبی پورا نہ کر سکے گا۔ ایسے غلبہ وتسلط کو حکومت وسلطنت کہتے ہیں۔ جس کو ریاست پر ایک امر زائد سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ ریاست کہتے ہیں قوم کی سرداری اور اس میں با اثر ہونے کو۔ تاکہ اوروں کی نسبت اس کی رائے فائق ہو اور لوگ بہ خوشی اس کے امر ونہی کو مانیں اور سلطنت ومملکت قہری حکم وغلبہ کو کہتے ہیں۔ اور یہ عصبیت کی حاصل ہے۔ کیونکہ جب کسی شخص کو کچھ عصبیت وشوکت حاصل ہوتی ہے تو وہ برابر اس کی افزائش کی فکر میں لگا رہتا ہے۔ اور مختلف تدابیر سے اسے بڑھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ریاست واتباع کا منصب مل جاتا ہے۔ پھر جب اسے غلبہ وقہر کا موقع ملتا ہے تو بزور دیگر اقوام وقبائل پر مسلط ہو

جاتا ہے۔ بشرطیکہ قابل اتباع عصبیت کی حمایت ونصرت ساتھ ہو۔ پس تغلبِ ملکی بالآخر نتیجہ ہو گیا عصبیت کا اور یہی ہمارا دعویٰ تھا۔

پھر اگر ایک قبیلے میں متعدد گھرانے ہیں اور سب کے سب اپنی اپنی جداگانہ عصبیت رکھتے ہیں تو ضرور ہے کہ ملک وحکومت کی عصبیت سب سے قوی ہو۔ تاکہ وہ تمام عصبیتیں مغلوب ومقہور ہو کر اسی عصبیت میں مل جائیں۔ اور وہ بصورت اتحاد ایک بڑی عصبیت بن جائے۔ اور اگر ملک و حکومت والی عصبیت غالب نہیں اور باقی کو اپنے اندر شامل نہیں کرسکتی تو حکومت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض۔

تغلب کا خیال کب پیدا ہوتا ہے

جب کسی عصبیت کو اپنی قوم پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے تو پھر بالطبع دور کی عصبیتوں اور قبائل واقوام پر غلبے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ اگر حریف برابر کا نکلا۔ اور مقابلہ پر اڑ گیا تو باہم جنگ وجدال کا میدان گرم ہوتا ہے اور ہر ایک اپنی اپنی جگہ اپنی اپنی قوم پر حکومت کرتا رہتا ہے۔ اور اگر ایک کو غلبہ ہو گیا اور دوسری حکومت وعصبیت اس میں شامل ہو گئی۔ اور غلبے کی طاقت بڑھی تو پھر حوصلہ اور بڑھتا ہے۔ اور اسی طرح غلبہ وتحکم بڑھتے بڑھتے آخری حد تک پہنچ جاتا ہے اور حکومت پھیل جاتی ہے اور برابر وسعت ملکی بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ یہ نوخیز قوت وشوکت کسی سلطنت سے ٹکر لیتی ہے۔ اب اگر یہ حریف سلطنت زوال کی طرف گامزن ہے۔ اور آثار زوال نے اس کی بنیاد کو پہلے ہی سے ڈھیلا کر رکھا ہے اور اولیائے دولت و ارکان سلطنت میں مقابلہ کی تاب نہیں ہے یا وہ اس سے پہلو تہی کرتے ہیں تو یہ پُر زور شوکت وعصبیت اس بدنصیب ملک پر غالب آکر عنانِ سلطنت خود اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہے۔ تمام ملک اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا ہے اور اگر اس سلطنت کی چولیں ابھی ڈھیلی نہیں ہوئی ہیں زیادہ سے زیادہ اس کو خود عصبیت والے خاندانوں کی مدد واعانت کی ضرورت ہے تو سلطنت انہی مددگاران سلطنت کے ہاتھ میں باقی رہ جاتی ہے جو ایسے آڑے وقت میں حمایت ومدد کر کے اسے بچاتے ہیں۔ اور اس نوخیز سلطنت کا زور بجائے خود رک جاتا ہے۔ اسی قسم کے واقعات ہیں جو ترکوں کو دولت عباسیہ کے ساتھ اور صنہاجہ وزناتہ کو کتامہ سے اور بنی ہمدان کو علویہ وعباسیہ سلاطین کے ساتھ پیش آئے ہیں۔ پس اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ ملک عصبیت کا نتیجہ ہے اور یہ بھی کہ جب عصبیت حد کو پہنچ جاتی ہے تو قبائل کو تقاضائے وقت کے موافق کبھی اقدام جارحیت اور کبھی مدافعت و نصرت سے مملکت وسلطنت حاصل ہوتی ہے اور اگر عصبیت مزاحمت وموانع کی وجہ سے کمال وانتہا تک نہ پہنچ سکی تو اس کی ریاست وحکومت بھی ایک زمانہ کے لیے رک جاتی ہے یہاں تک کہ نئے اسباب پیدا ہوں اور عصبیت کو بڑھائیں یا گھٹائیں۔

اٹھارھویں فصل

دولت وثروت اور آرام پسندی کا نتیجہ

جب کوئی قبیلہ عصبیت کے زور سے پوری طرح غلبہ حاصل کر لیتا ہے تو جس قدر اس کا تغلب ہوتا ہے اسی کی نسبت سے اسے دولت وثروت بھی ملتی ہے۔ اور یہ بھی مال داروں اور دولت مندوں میں شامل ہو جاتا ہے اور جہاں تک ہو سکتا ہے انہی کی چال چلتا ہے۔ اور اگر وہ گروہ سلطنت جس کا یہ قبیلہ شریک حال اور مددگار ہے ایسی زبردست ہے کہ کوئی بزور اس سے ملک وحکومت نہیں چھین سکتا۔ اور نہ دخیل وشریک ہی ہو سکتا ہے تو یہ قبیلہ بھی سلطنت کی امارت وولایت پر اکتفا کرتا ہے۔ اور جو کچھ سلطنت اور اس کے محصولات سے ملتا ہے، اس کو غنیمت سمجھتا ہے۔ اور ملکی نزاع اور توسیع تسلط کا اسے خیال تک نہیں آتا۔ بلکہ عیش وآرام، کسب وہنر اور ظاہری شان وشوکت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور لوگ اپنی دولت وثروت کے اندازہ کے موافق بلند اور پُر تکلف عمارتیں بناتے ہیں۔ اور قسم قسم کی صنعت وحرفت کو ایجاد واختراع کے بعد ترقی ہوتی ہے۔ ان باتوں سے ان کی بدویت کا کمزور اور رو بزوال ہوتا ہے۔ اور عصبیت وجرأت کمزور پڑ جاتی ہے اور زندگی تنعم سے بسر کرنے لگتے ہیں اور ان کی اولاد جو اس زمانہ میں پیدا ہوتی ہے وہ ناز ونعمت میں پلنے کی وجہ سے خود امور ضروریہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتی۔ اور عصبیت سے بے پروا ہو جایا کرتی ہے۔ یہاں تک کہ یہی

ان کی عادت ثانیہ بن جاتی ہے اور رفتہ رفتہ بعد میں آنے والی نسلوں میں عصبیت بالکل نہیں رہتی۔قوم میں زوال وادبار نمودار ہوکر پہلے اشراف قوم پر ہاتھ صاف کرتا ہے اور قوم کا عز وشرف نیست ونابود ہو جاتا ہے۔کیوں کہ عیش وعشرت، عصبیت وشوکت کے سخت دشمن ہیں۔اس لیے عصبیت کے زوال کے ساتھ ہی قوم بھی مدافعت وحمایت سے قاصر ومجبور ہو جاتی ہے اور مطالبۂ حقوق کی اس میں مطلق قوت باقی نہیں رہتی۔دیگر قبائل اس پر غالب آجاتے ہیں۔پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عشرت پسندی حصول سلطنت کے راستے کی رکاوٹ ہے۔واللہ یوتی ملکہ من یشاء۔

اُنیسویں فصل

غیروں اور بے گانوں کی اطاعت اور فرمانبرداری کے نتائج

ظاہر ہے کہ غیروں کی اطاعت کرتے کرتے اور حکومت کی ذلت سہتے سہتے قومی عصبیت بالکل مفقود ہو جاتی ہے۔کیوں کہ جب تک کہ عصبیت وخودداری قوم میں باقی ہو۔قوم ہرگز ذلت وخواری کو گوارا نہیں کرسکتی۔اس لیے ذلت وفرماں برداری پر راضی ہو جانا دلیل ہے اس بات کی کہ اب قوم میں مدافعت کی قوت نہیں ہے اور جو قوم کہ مدافعت ہی نہیں کرسکتی وہ مطالبہ ومقابلہ سے اور زیادہ عاجز وقاصر ہوگی۔

بنی اسرائیل کی مثال

دیکھو کہ جب موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو ملک شام میں جانے کا حکم دیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے شام کی حکومت تم کو عنایت کی ہے تو انہوں نے اس وقت اپنی عاجزی اور درماندگی کا اعتراف کیا۔اور کہنے لگے کہ وہاں تو ایک جبار اور زبردست قوم رہتی ہے۔ہم وہاں کیوں کر جاسکتے ہیں۔ہاں اگر اللہ خود اس قوم کو وہاں سے نکال دے اور ہمیں اس قوم سے لڑنا بھڑنا نہ پڑے تو ہم چلنے کو تیار ہیں۔اور اس امر کو اے موسیٰ! تیرا معجزہ سمجھیں گے اور جب یہ سن کر بھی موسیٰ علیہ السلام نے ان کو جرأت دلائی اور عزم سفر پر آمادہ کرنے کی کوشش کی تو وہ نافرمانی کرنے لگے۔اور کہنے لگے کہ موسیٰ علیہ السلام تم ہی اپنے خدا کو ساتھ لے کر جاؤ اور اس قوم سے لڑو۔یہ امید ہرگز نہ رکھو کہ ہم تمہارے ساتھ چل کر اہل شام سے لڑیں گے۔
ان باتوں کا سبب کیا تھا۔یہی کہ فراعنۂ مصر کے ہاتھوں میں پستے پستے اور ذلت وخواری سہتے سہتے ان کے نفوس میں مطالبۂ استحقاق اور مقابلہ کی طاقت بالکل نہ رہی تھی اور شوکت عصبیت کے مفقود ہو جانے کی وجہ سے ان کو موسیٰ علیہ السلام کی اس بات کا کسی طرح یقین ہی نہیں آتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے شام کا ملک انہیں دے دیا ہے۔اور عمالقۂ شام کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے وہ مغلوب اور نیست ونابود کرسکتے ہیں۔ان کے دلوں میں تو بار بار یہی خطرہ گذرتا تھا کہ ہم مطالبۂ حقوق سے عاجز وقاصر ہیں۔اس لیے اپنے نبی کو جھٹلاتے تھے اور تعمیل حکم سے جی چراتے تھے۔ناچار اللہ تعالیٰ نے بھی جیسے ان کے خیال تھے ویسے ہی سزا دی کہ چالیس برس تک مصر وشام کے درمیان ایک جنگل میں ڈانواں ڈول پھرتے رہے۔اور باوجود ہر طرف مارے مارے پھرنے کے نہ انہیں کوئی آبادی ملی نہ شہر نہ کسی آدمی کو صورت نظر آئی۔جیسا کہ قرآن مجید میں یہ قصہ مذکور ہے۔
آیت قرآنی کے سیاق اور اس کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کے ابتلا میں خدائے تعالیٰ کی یہ حکمت تھی کہ جو قوم ذلت وخواری اور قہر وجبر کے شکنجے سے نکلی ہے اور اطاعت وانقیاد ہی کی عادی ہو رہی ہے۔اور عصبیت کو کھو چکی ہے وہ اس زمانہ مصیبت میں مر کھپ جائے اور اسی ویرانہ میں اس کی نسل سے ایک نئی خوددار قوم پیدا ہو۔جس نے کبھی جبر وقہر کو نہ دیکھا ہو اور ذلت وخواری نہ سہی ہو۔تا کہ اس میں از سر نو دوسری عصبیت پیدا ہو۔۔۔۔۔اور وہ اس کے ذریعہ سے غلبہ ومطالبہ کی طاقت وقدرت پا سکے۔یہیں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کم سے کم چالیس برس میں قوم کی ایک پشت فنا اور دوسری پیدا ہو سکتی ہے۔غور کیجیے تو اسی بیان سے عصبیت کی شان بھی ظاہر ہوتی ہے کہ عصبیت ہی سے دفاع ومقابلہ ومطالبۂ حقوق ہو سکتا ہے۔اگر وہ نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک امر پر بھی قوم کا زور نہیں چلتا۔

ٹیکس اور لگان کا نتیجہ

جو باتیں کہ قوم کو ذلت وخواری کا خوگر بنا دیتی ہیں، ان میں ٹیکس اور لگان ادا کرنا فی نفسہٖ اپنے حقوق کا ضائع کر دینا ہے۔جس کو خوددار لوگ

قتل وہلاکت کی دھمکی کے بغیر یا جب تک ان کی عصبیت مدافعت وحمایت سے بالکل قاصر وعاجز نہ ہو، ہرگز برداشت نہیں کرتے۔ اور جو عصبیت وقوع الم ہی کی قدرت نہیں رکھتی۔ وہ حریف کی مقاومت اور غیر سے مطالبۂ حقوق کیا کرے گی۔ اس لیے کہ اطاعت وانقیاد کا عادی ہونا ان باتوں کے لیے رکاوٹ ہے۔ منقول ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ کاشت کاری کے آلات انصار میں سے کسی کے گھر میں دیکھ کر کاشت کاری کے متعلق فرمایا کہ جب کسی گھر میں یہ آلات آتے ہیں تو ساتھ ہی ذلت وخواری بھی اپنا قدم اس گھر میں رکھتی ہے۔ آپ کی مراد یہ تھی کہ کاشتکاری میں آکر لگان وتاوان ادا کرنا پڑتا ہے۔ جس سے لگان وتاوان ادا کرنے والا خود اپنی اور غیروں کی نگاہ میں ذلیل ہوجاتا ہے۔ جناب ختمیت مآب روحی فداہ کے قول حکمت سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ تاوان باعث ذلت ہے۔ اس کے علاوہ تاوان کی ذلت کے ساتھ ہی نفس انسانی میں مکر اور فریب اخلاق ذمیمہ پیدا ہوجاتے ہیں۔ اس لیے جب کسی قوم کو دیکھو کہ تاوان وٹیکس ادا کرنے کی وجہ سے ذلت وخواری میں مبتلا ہے تو پھر ہرگز امید نہ کرو کہ یہ قوم وملک وسلطنت حاصل کر سکے گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کا یہ خیال کہ ابتداء قبائل عرب میں گلہ بانی کرتے۔ اور اس زمانہ کے بادشاہوں کو وقتاً فوقتاً جرمانہ وتاوان دیا کرتے تھے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ اگر ان کی ابتدائی حالت ایسی ہوتی تو ہرگز ملک وسلطنت قائم نہ کر سکتے۔ دیکھو کہ جب عبدالرحمٰن بن ربیعہ نے شہر براز کے بادشاہ باب کو محاصرہ کر کے تنگ کیا اور اس نے عبدالرحمان سے امان چاہی تو کیا کہا تھا۔ اگر تم پناہ دو تو میں آج سے مسلمان ہو کر تم میں شریک ہوں۔ میری عزت وذلت تمہاری عزت وذلت کے ساتھ ہوگی۔ آؤ اور ملک پر قبضہ کرو۔ اللہ ہمیں اور تمہیں دونوں کو خیر وبرکت عطا کرے۔ اور تم ہماری طرف سے یہی جزیہ سمجھو کہ فتح ونصرت کے بعد جس طرح چاہتے ہو ملک میں اپنا انتظام کرو۔ اور ہمیں جزیہ سے ذلیل کر کے آئندہ کے لیے اپنے ظلم وتعدی کا نشانہ نہ بناؤ۔ یہ ہمیں کسی طرح گوارا نہیں ہوسکتا۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہی ایک روایت مدعا کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔

بیسویں فصل

اخلاقِ حمیدہ اور ناپسندیدہ عادات کے لازمی نتائج

چون کہ ملک وسلطنت کا ہونا انسانی اجتماع کے لیے ضروری ہے اور انسان اپنی فطرت اور قوت ناطقہ کی وجہ سے بہ نسبت برے کے اچھے اخلاق کی طرف زیادہ مائل وراغب ہے۔ اس لیے کہ جس قدر انسان کی ذات میں شر وفساد پیدا ہوتے ہیں۔ وہ سب قوائے حیوانیہ کے نتیجے ہیں۔ ورنہ انسان من حیث الانسان خیر واخلاق پسندیدہ سے زیادہ قریب ہے۔ اور ملک وسیاست بھی انسانی خاصہ ہونے کی وجہ سے اس کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے واجب ہے کہ ملک وسیاست میں بھی وہ اخلاق محمودہ ہی پر کاربند ہو۔ اور تدابیر ملک وسیاست میں عدالت کا لحاظ رکھے کہ اسی کا نام حسن سیاست ہے اور وہ فطری طور پر اس کی صلاحیت رکھتا ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ انسانی مجد وشرافت ملک کے لیے اصل وفرع ہیں۔ عصبیت وحمایت شرافت کی جڑ ہے اور اخلاق واطوار شاخیں ہیں جن سے شرافت کا وجود مکمل ہوتا ہے۔ پس جیسے کہ ملک وبادشاہت نتیجہ ہوتا ہے عصبیت کا، اسی طرح سے وہ اخلاق پسندیدہ (فروع شرافت) کا بھی نتیجہ ہے۔ کیوں کہ وجود شرافت متمم وفروع کے بغیر ایسا ہی ہے۔ جیسے کہ کوئی آدمی بلا اعضا یا برہنہ ہو۔ پس خیال کرنا چاہیے کہ جب محض عصبیت اخلاق حمیدہ کے بغیر حسب وشرافت والے گھرانوں میں ایک قسم کا نقص ہے تو پھر کیا اہل مملکت میں اخلاق حمیدہ کی کمی باعث قبح ونقص نہ ہوگی۔ جب کہ یہ مسلم ہو کہ مملکت ہی تمام مجد وشرف کی غایت ہے۔

سیاست کی تعریف

دوسرے یہ کہ سیاست ومملکت کہتے ہیں خلق اللہ کی کفالت اور خلافت الٰہی کو تاکہ بندگان خدا میں احکام الٰہی جاری کرے۔ اور خدا کے احکام تمام خیر محض اور مصالح مناسب پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور انسانی احکام قدرت اللہ کے خلاف جہالت شیطان کی طرف سے ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ خدا تعالیٰ فاعل مطلق ہے۔ اور ایک ساتھ ہی خیر وشر کا فاعل ہوسکتا ہے۔ مگر انسان کا یہ مرتبہ نہیں۔ پس جس کسی کو پوری عصبیت وشوکت حاصل ہوجائے

اور اس کے ساتھ ہی عادات خیر و اخلاقِ حمیدہ بھی ہوں تا کہ احکامِ الٰہی کا اجرا کر سکے وہی خلافتِ الٰہی اور کفالتِ خلق کا مستحق ہے اور اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مطلب یہ کہ قوم میں اخلاق حمیدہ کا وجود عصبیت کے ساتھ حصول سلطنت کی علامت ہے۔" ہماری یہ دوسری دلیل پہلی دلیل سے نسبتاً زیادہ وزنی باوثوق اور باصواب ہے۔

حاکم اقوام کی خصوصیات

جب ہم ان عصبیت والی قوموں کو دیکھتے ہیں کہ جن کو دور دور تک اور بہت سی قوموں پر غلبہ حاصل ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ عادات پسندیدہ و اخلاق حمیدہ اس قوم کے تمام افراد میں موجود ہیں۔ کرم اور عفوان کا شیوہ ہے۔ مظلوم و بے کسوں کی باتوں کو برداشت۔ اور آئے گئے مہمانوں کی میزبانی کرتے ہیں۔ محنت و مشقت اور جدوجہد سے جی نہیں چراتے، مکروہات پر صبر کرتے، وفائے عہد کو واجب جانتے ہیں، عزت کی حفاظت کے لیے بذل اموال سے انہیں دریغ نہیں ہوتا۔ شریعت وعلما کی تعظیم وتکریم اور حدود اللہ کی رعایت کرتے ہیں۔ دینداروں سے اعتقاد وارادت رکھتے ہیں اور سر رشتۂ ادب کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ جو کوئی حق بات کہے بغیر رعونت سنتے اور اس کی پیروی کرتے ہیں۔ ضعیف الحال لوگوں سے بانصاف وشفقت پیش آتے اور بذل وسخاء سے کام لیتے ہیں۔ مسکینوں سے بتواضع ملتے اور دادخواہوں کی فریاد سنتے ہیں۔ دینی احکام وعبادات سے کبھی غافل نہیں ہوتے۔ مکر وغدر اور نقض عہد وغیرہ رزائل سے بچتے ہیں۔ یہی ہیں وہ اخلاق سیاست جن سے ان کو سلطنت وسیاست کا بلند مرتبہ ملتا ہے اور عامہ خلایق پر حکمرانی کرتے ہیں۔ اور بے شک اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ اخلاق حمیدہ ان کی عصبیت وشوکت کے مناسب حال عطا فرمائے ہیں۔ اور ہرگز عبث و بیکار نہیں ہیں اور ملک وسلطنت ان کی عصبیت کو شایاں ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خدائے تعالیٰ کسی قوم کو ملک و سلطنت دینا چاہتا ہے تو پہلے اس کے اخلاق واطوار کی تہذیب واصلاح کرتا ہے اور بخلاف اس کے جب کسی قوم سے دولت وسلطنت سلب کرنا چاہتا ہے۔ تو پہلے وہ قوم بری عادات واطوار کی مرتکب ہوتی ہے اور فضائل پسندیدہ اس سے مفقود ہو جاتے ہیں اور برائیاں بڑھنے سے آخر کار ملک اس کے ہاتھ سے نکل کر دوسروں کے قبضہ میں آتا ہے۔ تا کہ معلوم ہو جائے کہ خدائے تعالیٰ نے اس قوم کی کرتوتوں سے ناخوش ہو کر اپنی برکت و خلافت کا سایہ اس کے سر سے اٹھا لیا۔ اور نیک لوگوں کو اپنی خلافت اور کفالت خلق کا منصب عطا فرمایا ہے و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقو فيها فحق عليها القول فدمرنا ها تدميرا سابقہ کی تاریخ کو دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ملک وسلطنت کا تبادلہ ایک قوم سے دوسری قوم میں ہمیشہ اسی طرح ہوتا رہا ہے۔

جاننا چاہیے کہ عصبیت والی قوموں میں جن عادتوں کی تکمیل وتعمیر کرتی ہیں اور اشارۃً پہلے ہی سے قومی اقبال وسلطنت کے قیام کی خبر دیتی ہیں کہ قوم کا ہر ایک شخص شرفاء صالحین کی شایانِ شان توقیر، علمائے وصلحا کی تعظیم، مسافروں اور تاجروں کے ساتھ نیک سلوک کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو اقوام و قبائل اپنی عصبیت اور شرافت کے بڑھانے کی فکر میں ہوں وہ اگر ایسے بااثر لوگوں کی عزت وتوقیر کریں تو کچھ عجیب نہیں ہے۔ جو ان کی قومی اور عصبی شان کو بڑھاتے ہیں اور خود بھی جاہ قومی میں حصہ رکھتے ہیں۔ کیوں کہ وہ قبائل سمجھتے ہیں کہ ان مردانِ کار کی توقیر خود اپنی ہی توقیر ہے۔ کبھی خود ان کی ہیبت وشوکت بھی قوم کو اپنی تعظیم کی طرف مائل کر لیتی ہے اور ہر شخص کو یہ بھی خیال ہوتا ہے کہ اگر ہم اوروں کی عزت کریں گے تو وہ ہماری عزت کریں گے۔ رہی ایسے لوگوں کی تعظیم جن کی عصبیت میں اتنی قوت نہیں ہے جس سے قوم کو کچھ نفع ونقصان ہو سکے۔ ان کی تعظیم کسی غرض کے بغیر اپنے اخلاق وعادات کی تکمیل وتہذیب اور مصالحِ سیاست کی وجہ سے کرتے ہیں۔ کیوں کہ اپنے یا اپنے برابر والے قبیلے کے رؤساء وشرفا کی تعظیم سیاست مخصوصہ میں نہایت ضروری ہے۔ اور اصحاب فضل وکمال کا اکرام واعزاز سیاست عامہ کا کمال ہے۔ اس لیے کہ صلحا کی عزت دین داری کی وجہ سے اور علما کی دینی رسموں اور شرعی احکام کے قیام وحفاظت کے لیے عزت کی جاتی ہے۔ اور تاجروں سے ترغیب تجارت وحصول منفعت اور مسافروں سے مکارم اخلاق حسن سلوک پر انہیں مجبور کرتے ہیں۔ اسی طرح عدل پسندی وانصاف پروری ہر شخص کے مرتبہ کی نگہداشت کراتی ہے۔ پس جب یہ باتیں کسی قوم کی عصبیت والوں میں پائی جائیں تو سمجھنا چاہیے کہ یہ قوم بہت جلد سیاست عام اور مملکت کے مرتبہ پر پہنچنے والی ہے۔ کیونکہ یہی باتیں خدا کی مقرر کردہ اقبال مندی اور سلطنت کی علامتیں ہیں۔ اور یہی عادتیں اللہ تعالیٰ اس قوم سے سلب کر لیتا ہے جس سے ملک و

سلطنت چھیننا چاہتا ہے۔ اس لیے جب دیکھو کہ کسی قوم سے یہ باتیں مٹ چلی ہیں تو سمجھ لو کہ قومی فضل وشرف زوال پذیر ہے اور ملک عنقریب اس قوم کے ہاتھ سے نکل جائے گا۔ واذا اراد اللہ بقوم سوءً فلا مرد لہ۔

اکیسویں فصل

وحشی قوم کا ملک وسیع تر ہوتا ہے

ظاہر ہے کہ وحشی قوموں میں بہ نسبت مہذب اقوام کے غصہ وسینہ زوری کا مادہ زیادہ ہوتا ہے اور وہ بآسانی دوسری قوموں پر غالب آ کر اپنا محکوم وغلام بنا سکتی ہیں۔ کیونکہ وہ قومیں اپنی عادات واطوار کے لحاظ سے نوعِ انسانی میں ایسی ہی ہوتی ہیں جیسی کہ جنس حیوان میں خونخوار درندے۔ کسی کو ان کے مقابلہ کی ہمت ہی نہیں ہوتی۔ عرب وزناتہ، کرد وترک اور صنہاجہ کے بعض قبائل ایسے درشت خواور قوی قومیں ہیں جن کو خونخوار انسان کہا جا سکتا ہے۔

ان وحشی قوموں کی بڑھی ہوئی شوکت کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ان کا کوئی وطن یا گھر تو ہوتا نہیں جس کی کشش ومحبت انہیں ایک جگہ بند رکھ سکے۔ ان کے نزدیک ہر جگہ برابر ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے ملک کی حدود یا اس کے آس پاس تک ہی نہیں رکی رہتیں۔ ممالک دور دراز تک طوفان بلا کی طرح پھیل کر متعدد اقوام پر تغلب وتسلط حاصل کر لیتی ہیں۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھا ہے کہ جب آپ خلیفہ مقرر ہوئے اور فتح عراق پر مسلمانوں کو ترغیب وتبلیغ کے لیے کھڑے ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ لوگو! حجاز کچھ تمہارا گھر نہیں ہے کہ تمہیں یہاں سے باہر نکلنے نہ دے۔ محض آب وگیاہ ایسی ہی اور دیگر ضرورتوں کے حاجت مند ہو کر تم پڑے ہوئے ہو جو تمہیں یہاں مل جاتی ہیں۔ ہاں اے مہاجرین! کیا تمہیں خدائے تعالیٰ کا وعدہ یاد نہیں ہے۔ جاؤ اس زمین میں پھیل جاؤ۔ جس کا تمہیں خدا تعالیٰ نے مالک بنانے کا وعدہ کیا ہے۔ اور قرآن مجید میں ارشاد فرما دیا ہے۔ لیظهره على الدين كله ولو كره المشركون۔ یہی حال عرب کی قدیم قوموں کا رہا کہ وحشی ہونے کی وجہ سے دور دور تک دھاوے بولے اور تغلب وتسلط حاصل کیا۔ مثلاً قوم تبع دوحمیر یمن سے کبھی مغرب تک اور کبھی عراق و ہند تک نکل جاتے اور فتح پاتے تھے۔ حالانکہ ان کی دیگر قوموں کی یہ حالت نہ تھی۔ اسی طرح سے جب ملثمین مغرب کی سلطنت کا زمانہ آیا تو یہ قوم اقلیم اوّل اور سودان کی ہمسائیگی سے اٹھ کر ممالک اندلس تک بے روک ٹوک نکل گئی جو چوتھے پانچویں خطے میں واقع ہے۔ یہی حال ہر ایک وحشی قوم کا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کی سلطنت وسیع ہوتی اور مرکز اصلی سے دور تک پھیل جاتی ہے۔

بائیسویں فصل

سلطنت کے قیام کی بنیاد...... اتحاد واتفاق

ایک خاندان کس طرح حکمران بنتا ہے

جب بہت سی قومیں ایک قوم کی مطیع فرمان بردار ہو جاتی ہیں۔ اور شوکت وتغلب سے اسے مملکت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ تو پھر اس کے شعوب وقبائل میں سے لوگ انتظام حکومت وحفظ سلطنت کے لیے معین ومنتخب ہوتے ہیں۔ لیکن یہ لوگ قوم کی ہر شاخ میں سے منتخب نہیں ہوتے۔ جو شاخ زور آور اور با اثر ہوتی ہے وہی اوروں کو دھکیل کر خود اپنا پاؤں جما دیتی ہے۔ اور جب اسی طرح ہر ایک خاندان ملک وحکومت کا مالک بن جاتا ہے تو ملک وحکومت کا نشہ اسے آہستہ آہستہ عیش وعشرت کا خوگر بنا دیتا ہے اور دولت کی بہتات بُرے کاموں کی طرف مائل کرتی ہے۔ وہ اپنے ہی قبیلے کے لوگوں سے خدمت لیتا ہے اور ضرورت کے وقت سلطنت کے کاموں میں ان کو آگے دھر لیتا ہے۔ اور یوں اسیر بلا بنتے بنتے اس قبیلہ کا

شمار کم ہوتا ہے اور قوم کی وہ شاخیں کہ ابھی تک امور سلطنت سے الگ تھیں اور اپنی قومی حکومت میں بھی عزت سے الگ پڑی ہوئی تھیں۔ ضعف و درماندگی سے بالکل بچی رہتی ہیں۔ کیوں کہ ان کو اس وقت تک عیش وعشرت اور لایعنی باتوں سے غرض نہیں ہوتی۔ پس جب برسر اقتدار خاندان گردش زمانہ کی لپیٹ میں آتا ہے اور ضعف حال اپنا زور دکھاتا ہے تو اہلِ ملک کا دل اس سے بھر چکا ہوتا ہے۔ پھر اہلِ زمانہ ناراض مخالفت پر تیار ہوتے ہیں اور عیش وعشرت کا دور ختم ہوتا ہے اور اس خاندان کی حکومت کا آفتاب سیاست تسلط اور انسانی تمدن کے نصف النہار پر پہنچ کر پستی اور زوال کی طرف جھکتا ہے۔

کدو داتفر ینسبح ثم یغنی   بمر کن بسخه فی الانکاس

ایک طرف تو یہ پرانا خاندان حکومت زمانہ کی دست برد ار میں آ کر نڈھال اور بے دم ہوتا ہے۔ اُدھر قوم میں سے ایسے خاندان وقبائل ابھی موجود ہوتے ہیں جن کی عصبیت مضبوط اور ملک گیری طاقت کا سر تغلب سے محفوظ۔ اور جن کی قوت نظم وضبط عام طور سے ملک کو معلوم ہوتی ہے۔ اب یہ لوگ ملک وسلطنت کے حصول کی فکر میں پڑتے ہیں۔ جس سے آج تک اس لیے مجبور اُوہ دور رہے تھے کہ انہی کی قوم میں سے ایک عصبیت خاص (خاندان حکمران) اپنے زور سے انہیں مغلوب کیے ہوئے تھی۔ اور چوں کہ اس وقت ان کی شوکت وقوت پہلے ہی سے مشہور ومسلم ہوتی ہے۔ کسی کو لڑنے اور مداخلت کا حوصلہ نہیں ہوتا اور وہ ملک وسلطنت پر قابض ومسلط ہو جاتے ہیں۔ پھر ایک زمانہ گذر جانے پر اس خاندان کے ساتھ بھی قوم کے دیگر قبائل جو ان کی حکومت سے الگ تھلگ رہتے اور اپنی قوت کو بچائے رکھتے ہیں، یہی سلوک کرتے ہیں۔ جو ان کی طرف سے پہلے خاندان کے ساتھ ہوا۔ اور برابر یہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ قوم میں سے عام وخاص عصبیت جاتی رہے یا اس کے تمام قبائل نیست و نابود ہو جاتے ہیں۔ سنة الله فی حیات الدنیا و الآخرة عند ربك للمتقین۔

عربوں کے حکمران خاندان

دیکھو کہ جب عرب میں قوم عاد کا زمانۂ سلطنت ختم ہوا تو اسی کے بھائیوں میں سے ثمود کا گھرانا تخت و بخت کا مالک ہوا۔ اور اس کے بعد عمالقہ کی آبادی آئی۔ اور جب عمالقہ جیسے دیوزادوں کو رستم دہر نے پچھاڑا تو ان کے بھائی حمیر نے حکومت پائی۔ اور جب اس کا زمانہ ختم ہوا تو اسی قوم کا ایک خاندان تبابعہ کے نام سے سریر آرائے سلطنت ہوا۔ اور اس کے بعد اذ ور نے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لی۔ اور پھر مضر کا دور دورہ ہوا۔ یہی حال ایرانی سلطنت کا ہوا کہ جب کیانی تخت وتاج کو اسکندری طوفان بہالے گیا تو ساسانیوں نے پھر اپنے اسلاف کا نام زندہ کیا۔ اور اسلام نے آ کر ان کا بھی خاتمہ کر دیا۔ یہی کیفیت یونانیوں کی ہوئی کہ ان کے بعد یونانیوں نے سلطنت پائی اور جب مغرب میں قبائل بربر میں سے کتامہ و مغراوہ کا جاہ وجلال کمال کو پہنچ چکا تو صنہاجہ و ملثمین ومصامدہ نے اپنی اپنی باری سے زور وشور دکھلایا۔ ازاں بعد زناتہ کی بعض شاخیں ملک کی مالک بنیں۔ غرضیکہ جب تک کسی قوم میں عصبیت باقی رہتی ہے حکومت اسی قوم کے مختلف قبائل میں ادلتی بدلتی رہتی ہے۔ اور جس قدر جس قوم میں عصبیت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر اس کی شوکت زیادہ اور دیرپا ہوتی ہے۔ اور جب قوم، ناچ رنگ اور عیش وآرام میں ڈوبتی ہے تو مملکت کو بھی زوال آجاتا ہے۔

جب ایک خاندان وقبیلہ کی سلطنت کا زمانہ ختم ہوتا ہے تو قوم کا وہی دوسرا قبیلہ یا خاندان اُسے سنبھالتا ہے جو اس حکومت سے مانوس ہو چکے ہیں۔ اور ایسے قبیلہ یا خاندان کے کمزوری اور زوال کے وقت اگر ایسی عصبیت دعوے دار اٹھ کھڑی ہو جو اس کمزور خاندان سے ہو یا دور کا تعلق رکھنے والا ہو اور اس کے عروج کے ساتھ ساتھ دنیا میں کوئی بڑا انقلاب بھی ہو مثلاً مذہب بدلے یا عمران عالم میں کمی آئے۔ یا ایسی ہی کوئی اور دنیا کی حالت بدل دینے والی بات واقع ہو جائے۔ تو اس صورت میں سلطنت حکمران قوم کے دائرہ سے بالکل نکل جائے گی۔ اور اس قوم کے ہاتھ میں جا رہے گی جو خدائے تعالیٰ کی طرف سے دنیا میں انقلاب عظیم پیدا کرنے کے لیے مامور ہوئی ہے۔ جیسا کہ قبائل مضر نے اسلام اختیار کرتے ہی دنیا کی سلطنتوں اور قوموں کو زیر کیا۔ اور خود ملک وحکومت کے مالک بن بیٹھے۔ حالانکہ زمانہ عرصہ دراز سے بدویت میں ڈوبے ہوئے تھے اور نہیں جانتے تھے کہ تہذیب وتمدن چیز ہے۔

تیئسویں فصل

مغلوب قوم کی ذہنی پسماندگی

طبیعت انسانی کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ آدمی جس کا مطیع وفرماں بردار ہو جاتا ہے اس کو اپنے سے کامل سمجھنے لگتا ہے۔ کامل سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یا تو وہ واقعی طور پر غالب میں کوئی ایسی بات پاتا ہے جو اس کے نزدیک تعظیم وتکریم کے قابل ہے۔ یا وہ دھوکا کھا کر سمجھتا ہے کہ مجھ پر اس کو جو کچھ غلبہ ہوا ہے یہ غلبہ طبعی نہیں ہے بلکہ اس کے کمال غالب نے مجھے مغلوب کیا ہے۔ اس مغالطہ کے ساتھ ہی اسے اپنے اس خیال کا یقین ہو جاتا ہے۔ پس وہ اپنی کمی کو پورا کرنے کے لیے غالب کی ہر بات اختیار کرتا ہے اور اس سے تشبہ پیدا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتا۔ اسی کو تقلید واقتدا کہتے ہیں۔ اور جب مغلوب خیال کرتا ہے کہ غالب کا غلبہ عصبیت وشوکت سے نہیں ہوا ہے بلکہ علوم وفنون، اخلاق وعادات نے غالب میں یہ قوت پیدا کی ہے۔ جس کی وجہ سے اس کو غلبہ حاصل ہوا ہے تو اس حال میں تغلب واستیلا کی وجہ سمجھنے میں بھی اسے دھوکا ہوتا ہے۔ اور غلبہ کے اصل سبب سے اس کی نگاہ اچٹ جاتی ہے کیونکہ تغلب کی علت وہی عصبیت ہے۔ یہی غلطی ہے۔ جس کی وجہ سے مغلوب ومفتوح ہمیشہ وضع ولباس مرکب و سلاح وغیرہ کل باتوں میں غالب وفاتح کی پیروی کرتے ہیں۔ اولاد کو دیکھو کہ وہ ہمیشہ اپنے آبا کی تقلید کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اولاد اپنے خیال میں اپنے آباؤ اجداد کو کامل سمجھتی ہے۔ اسی طرح ہر ایک کو دیکھ لو۔ وہ ضرور اپنے حاکم وقت کا لباس پہنتے اور شاہی لشکر کی وردی کی تقلید کرتے ہیں۔ بلکہ غلبہ کا اثر یہاں تک ہوتا ہے کہ جو قومیں آس پاس رہتی ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر کلی غلبہ ہو جائے تو ضعیف الحال قوم بھی بہت کچھ صاحب غلبہ سے تشبیہ پیدا اور تقلید اختیار کر لیتی ہے۔ اکثر باتوں میں انہی کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ یہاں تک کہ مکانوں کی دیواروں پر جو تصاویر ونقش ونگار بناتے ہیں۔ ان میں بھی اُسی قوم کا تتبع کرتے ہیں۔ اور سمجھ دار ان باتوں کو دیکھ کر سمجھ گئے ہیں۔ کہ یہ جلالقہ کے استیلا کی علامتیں ہیں۔ والامر للہ

ان باتوں کو بظاہر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تغلب کی تاثیر کے بارہ میں العامة علیٰ دین الملك۔ کیا اچھا مقولہ ہے۔ کیوں کہ بادشاہ اپنی رعایا پر غالب ہوتا ہے اور رعیت باعتقاد کمال اس کی تقلید کرتی ہے۔ جیسے فرزند پدر کی اور متعلم اپنے استاد کی پیروی کرتا ہے۔

چوبیسویں فصل

مغلوبیت کا انجام خاتمہ ہوتا ہے

مغلوبیت اور سستی کا تعلق

جب کوئی قوم مغلوب ومفتوح ہوتی ہے۔ سستی اس کی طبیعت پر غالب آجاتی ہے۔ کیوں کہ جہاں کسی قوم کی حکومت غیر کے ساتھ میں آئی۔ اور وہ مغلوب ہو کر غالب کی غلام ومحتاج بنی۔ اس کا جوش وولولہ بھی دب جاتا ہے۔ تناسل وآبادی میں کمی آجاتی ہے۔ اس لیے کہ آبادی وتمدن کی ترقی جدت فعل اور قوائے حیوانی کے جوش وجذبہ سے وابستہ ہے۔ پس جب کسل وسستی کی وجہ سے جوش ونشاط طبیعت اور تمدن کے دیگر اسباب ناپید ہوئے۔ اور عصبیت مغلوب ہو جانے سے پہلے ہی مر چکی ہوتی ہے۔ تمدن وآبادی میں نقصان شروع اور کسب وعمل کا راستہ بند ہو جاتا ہے اور بچاؤ کی قوت باقی نہیں رہتی۔ اور قوم ظالموں کے ظلم وزیادتی سے ہدف زوال وفنا بن کر مٹنے اور گھٹنے لگتی ہے۔ عام اس سے کہ وہ حکومت وتمدن کے معراج کمال کو پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ اس کے علاوہ قومی زوال وانحطاط کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انسان بغرض خلافت الٰہی طبعی طور پر رئیس پیدا کیا گیا ہے۔ اور جب رئیس اپنی ریاست وعزت سے محروم ومجبور ہو جاتا ہے تو اس کی طبیعت افسردہ ہو کر سست ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ نہ کھانے کو جی چاہتا ہے نہ

پینے کو۔ افسردگی خاطر اُسے ہر بات سے روکتی ہے۔ جیسے انسانی عادات میں یہ داخل ہے۔ ویسی ہی درندہ حیوانات میں بھی موجود ہے۔ دیکھو کہ درندے آدمیوں کی قید میں ہوتے ہیں تو بچے نہیں دیتے۔ اسی طرح مغلوب قومیں بھی غیروں کی حکومت میں کمزور ہو کر گھٹنے لگتی ہیں۔ یہاں تک کہ مرکھپ کر نیست ونابود ہو جاتی ہیں۔ پارسیوں کی طرف خیال کرو کہ ایک زمانہ میں دنیا ان سے بھری پڑی تھی اور جب عرب کی فتوحات کے زمانہ میں ان کی عصبیت وشوکت مغلوب ہوئی تب بھی وہ بہت کچھ باقی تھے۔ کہتے ہیں کہ سعد نے مدائن سے اس طرف ایک لاکھ بہتر ہزار آدمی شمار کئے تھے اور جلد ہی ایسے نیست ونابود ہوئے کہ گویا کبھی موجود ہی نہ تھے۔ یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ظلم وزیادتی سے یہ لوگ غارت وتباہ ہوئے۔ اسلامی حکومت تو عدل و انصاف کا سرچشمہ تھی۔ پھر وہ کیوں کر ان کے ساتھ ظلم وتعدی کو روا رکھ سکتے تھے۔ اصل یہ ہے کہ انسان کی نوعی طبیعت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ غیر کے مغلوب ومملوک ہو کر ہر قوم گھٹنے اور مٹنے لگتی ہے۔ سوڈانی قومیں جو غلامی کو خوشی خوشی گوارا کر لیتی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ سوڈانی ناقص الانسانیت ہیں۔ اور ان کا مزاج حیوانوں کے مزاج سے قریب واقع ہوا ہے۔ اس کے علاوہ وہ لوگ غلامی کے سامنے اپنے سر جھکاتے ہیں جن کو غلامی کے ذریعے سے منصب اور مال ومنال کی توقع ہوتی ہے۔ جیسے کہ مشرق میں ترک اور اندلس میں جلالقہ اور فرنگیوں کی حالت ہے۔ چوں کہ سلطنت کا سلوک ان کے ساتھ اچھا ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جاہ ومنصب کی امید پر غلامی سے نفرت نہیں کرتے۔

پچیسویں فصل

عربوں کا غلبہ وتسلط زیادہ تر کھلے اور بے روک ممالک پر ہوتا ہے

اہل عرب اپنی وحشیانہ طبیعت کی وجہ سے لوٹ مار کرنے والی قوم ہے۔ اس لیے اس قوم کے لوگ زیادہ خطرہ میں پڑنا پسند نہیں کرتے۔ جہاں اور جس قدر موقعہ پاتے ہیں۔ لوٹ مار کر کے پھر ایسے جنگلوں میں بھاگ آتے ہیں جہاں ان کو ضروریات زندگی پہنچ سکتی ہیں اور جب تک کہ مدافعت کی نوبت نہیں آتی جنگ وجدل کا ارادہ نہیں کرتے۔ اس لئے تمام محفوظ قلعے دشوار گذار مقامات ان کی دستبرد سے بچے رہتے ہیں۔ اور جو قبائل کہ پہاڑوں کے دروں وغیرہ میں رہتے ہیں۔ ان تک ان کی لوٹ مار کا اثر نہیں پہنچتا۔ کیونکہ عرب نہ پہاڑوں پر چڑھنے کی دقت اور صعوبتِ راہ اور خطرِ جنگ کو پسند کرتے ہیں نہ ان کو کچھ نقصان پہنچا سکتے ہیں۔ لیکن کھلے میدانوں کو جب بے حفاظت وبے حمایت اور سلطنت کو کمزور پاتے ہیں، کھلے بندوں آئے دن ان پر لوٹ مار کرتے رہتے ہیں۔ کیوں کہ اس حالت میں کوئی ان کو روکنے والا اور مزاحم نہیں ہوتا۔ اور جب تک کہ یہ کھلے میدان اور وہاں کے ملک بالکلیہ ان کے مطیع ومغلوب نہ ہو جائیں، یہی حالت رہتی ہے۔ اور پھر مختلف قبائل کے خاندان اپنی اپنی باری سے ان پر حکومت وسیاست کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ خود ان کا زمانۂ حکومت ختم ہو جاتا ہے۔ واللہ قادر علیٰ خلقہٖ۔

چھبیسویں فصل

عربوں کے غلبے کا انجام

وحشت اور بدویت کا تعلق

چونکہ عرب پرلے درجہ کی وحشی قوم ہے اور اسباب بدویت کے استحکام کی وجہ سے وحشت ان کی فطرت وطبیعت ہوگئی ہے اور چوں کہ اسی میں ان کو کامل آزادی ملتی ہے اس لیے اور بھی مرغوب وپسندیدہ ہے۔ اور یہ عادت تمدن کے منافی اور عمران ممالک کے بالکل الٹ ہے۔ اس کے علاوہ ان کی عادت ہے کہ ایک جگہ نہیں ٹھہرتے۔ ہر طرف لوٹ مار کرتے ہیں۔ یہ بھی سکون وقیام کے خلاف ہے جو عمران وتمدن کا سبب ہے۔ اس لیے جب کہیں وہ چیز مثلاً پتھر پاتے ہیں۔ اور اس کی ضرورت انہیں سفر میں چولہے وغیرہ بنانے کے لیے پیش آتی رہتی ہے، اسے مکانوں سے اکھاڑ کر

اپنے ساتھ لے جاتے ہیں۔ اور اس طرح سے مکان کو شکست وخراب کر دیتے ہیں۔ اسی طرح سے خیموں وغیرہ کے نصب کرنے کے لیے انہیں لکڑی کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ اس لیے جہاں موقع پاتے ہیں چھتیں توڑ کر نکال لے جاتے ہیں۔ گویا ان کی طبیعت ہی پرانی عمارتیں خراب کرنے کی طرف فطرتاً مائل ہےجس کو شہری تمدن اور عمران ممالک کی جڑ یا بنیاد کہنا چاہیے۔ اس کے علاوہ لوٹ مار ان کی معاش کا ذریعہ ہے۔ اور وہ اپنا رزق نیزوں کے زور سے حاصل کرتے ہیں۔ اور لوگوں کا مال ومتاع لوٹنے میں بھی کسی حد کے پابند نہیں۔ جس چیز پر ان کی نگاہ پڑتی ہے لوٹ لیتے ہیں، مال ومتاع ہو یا اور سامان حرب۔ اور جب ملک وتغلب کے ساتھ ان کا اقتدار پورا ہو جاتا ہے، تو لوگوں کے مال واسباب پر دست درازی کرتے ہیں اور سیاست ونظام کا خیال نہیں رکھتے۔ شہر ودیہات خراب ہونے لگتے ہیں۔ اور صنعت وحرفت والوں کے کام کی مطلق قدر نہیں رہتی۔ جو کچھ وہ بیچارے خون پسینہ ایک کر کے بناتے ہیں اس کی معقول اجرت وقیمت نہیں پاتے۔ اور صنعت وحرفت ہی کسب ومعاش کا اصلی ذریعہ ہے۔ پس جب عوام کے کام اور محنت کی بے قدری ہوتی ہے۔ اور صنعت وحرفت والوں کو ناحق بیگار اٹھانی پڑتی ہے تو اہلِ حرفہ کی توجہ اس طرف سے اٹھ جاتی ہے اور ہاتھ کام سے رک جاتے ہیں۔ اہل ملک مرعوب ہوتے ہیں اور ملک کی تعمیر وترقی میں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔

مطلق العنانیت کا نتیجہ

ملک کی بربادی کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ قبائل اعراب کو حکومت وانتظام کی طرف چنداں توجہ نہیں ہوتی۔ نہ وہ ایک کو دوسرے پر زیادتی کرنے سے روکتے ہیں نہ ہر شخص کی بجائے خود نگہداشت رکھتے ہیں۔ ان کو خود لوٹ مار اور اخذ زجر کے سوا کوئی بات ہی نہیں سوجھتی۔ اور اپنے مطلب میں کامیاب ہو جانے کے بعد بھی ملکی نظام وامور حکومت کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ اور نہ لوگوں کو غلط کام کرنے سے باز رکھتے ہیں۔ بلکہ اکثر اوقات تو حریص دنیا ہو کر بجبر وتعدی مال ودولت حاصل کرنے میں بھی دریغ نہیں کرتے۔ اور جب حکومت کی طرف سے خود یہ بے پروائی اور بے اصولا پن ہو تو پھر بدطینت لوگ قانون شکنی سے کیوں کر باز رہ سکتے ہیں۔ بلکہ اس صورت میں تو حکومت کو فراوانی تاوان سے اور زیادہ دولت کی توقع ہوتی ہے جو اس کا اصل مدعا ہے۔ غرضیکہ ان باتوں کی وجہ سے عرب کی حکومت میں رعایا مطلق العنان ہو جاتی ہے۔ اور مطلق العنانی انسانی اجتماع کے لیے سخت مضر ومہلک اور مفسد عمران ہے۔ کیوں کہ بادشاہ وسلطان کا وجود طبیعت انسانی کا خاصہ ہے جس کے بغیر اس کی وجودی واجتماعی حالت درست ہی نہیں ہو سکتی جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اس کے علاوہ عرب کے تسلط میں فساد عمران کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ چونکہ یہ لوگ خودسر ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے حکم کی برداشت نہیں کر سکتے۔ اگرچہ باپ یا بھائی یا گھرانہ کا بزرگ ہی کیوں نہ ہو۔ ہاں اگر کسی وقت حیا ہی مجبور کر دے تو اور بات ہے۔ مگر اس حالت میں بھی بخوشی حکومت کو برداشت نہیں کرتے۔ غرضیکہ برضا حکومت کو پسند کر لینے کی مثالیں قبائل عرب میں بہت ہی کم ملی تھیں۔ پس اس خودسری کی وجہ سے حکام وامرا بھی تعداد میں زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اور ہر امیر وحاکم حصول محاصل اور حکومت میں رعیت پر اپنا اپنا زور دکھاتا ہے۔ اسی لیے عمران وآبادی میں انحطاط وزوال شروع ہو جاتا ہے۔

کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک عرب بدو حجاز سے عبدالملک کے پاس آیا۔ اس نے پوچھا کہ حجاج کا کیا حال ہے۔ عرب بدو نے اس کی حسن سیاست کی تعریف کے ارادے سے کہا۔ کہ میں اسے اکیلا ظلم کرتا ہوا چھوڑ آیا ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اگر قوم عرب میں سے فقط حاکم ہی ظلم وستم کرتا ہو تو یہ اچھا انتظام اور بہترین سیاست ہے۔ قصہ مختصر کہ جس ملک پر عرب کا تسلط ہوتا ہے وہ خراب وبرباد ہو جاتا ہے۔ یمن اس کا دارالملک ہوا تو وہ خراب وبرباد ہو گیا۔ اور اب چند شہروں کے سوا وہاں کچھ باقی نظر نہیں آتا۔ عراق عرب کی حالت بھی ان کے ہاتھوں سے یہی ہو گئی۔ کسی زمانہ میں پارسیوں سے بھرا ہوا تھا۔ اور اس زمانہ میں شام ویران پڑا ہے۔ پانچویں صدی میں بنو ہلال اور بنو سلیم نے آ کر مغرب وافریقہ پر تسلط پایا اور ساڑھے تین سو برس حکومت کی۔ آخر ان کو بھی زوال ہوا۔ اور تمام ملک ویران وخراب ہو گیا۔ حالاں کہ ان سے پہلے سوڈان اور بحیرۂ احمر کے درمیان تمام ملک آبادی وعمارت سے بھرا ہوا تھا۔ جیسا کہ شہر ودیہات وغیرہ کے مٹے ہوئے آثار اب بھی زبان حال سے اپنے قدیم وجود پر دلالت کر رہے ہیں۔ واللہ یرث الارض ومن علیہا وھو خیر الوارثین۔

ستائیسویں فصل

عرب قبائل کو سلطنت و حکومت ملنے کا سبب

چونکہ عرب کی قومیں نہایت وحشی اور مشکل سے اطاعت قبول کرتی ہیں اور درشت خوئی کی وجہ سے کوئی کسی کا محکوم و مغلوب ہونا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ ہر شخص سرداری و خودرائی کا سودا اپنے سر میں رکھتا ہے۔ اس لیے ان کا اجتماع و اتحاد کسی امر پر نہیں ہوتا۔ لیکن جب دائمی اجتماع و اتحاد کوئی دینی امر ہو تو مذہبی یک جہتی کی وجہ سے وہ متحد و متفق ہو جاتے ہیں۔ اور عجب و تکبر جاتا رہتا ہے اور آسانی سے بات مان جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اس حالت میں مذہب سختی و تکبر کو مٹا کر باہمی حسد و خودسری کی بیخ کنی کر دیتا ہے۔ پس جب ان میں کوئی نبی یا اس کا جانشین ایسا ہو کہ احکام الٰہی کا انہیں پابند بنادے اور ان کی بری عادات کو عاداتِ پسندیدہ سے بدل دے۔ اور اظہار حق کے لیے انہیں متفق القول کر سکے تو اس حالت میں وہ پورے طور پر متفق و متحد ہو جاتے ہیں اور تغلب و مملکت کے مرتبہ پر جا پہنچتے ہیں۔

عرب اگر چہ نہایت خودسر اور درشت خو ہیں۔ لیکن ہدایت اور امر حق کو بہت جلد قبول کر لیتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کی طبیعتیں ملکات ردیہ دبری عادات سے پاک صاف ہیں۔ اگر چہ سب عادتیں وحشیانہ ہوتی ہیں۔ لیکن ان کی طبیعت فطرت اولیٰ پر باقی اور برے اطوار و عادات سے بعید و محفوظ ہوتی ہے۔ اس لیے ان کے نفوس بھی جلدتر خیر کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔

اٹھائیسویں فصل

سیاست کے لحاظ سے عربوں کا درجہ

عرب سیاست میں کیوں پیچھے رہے

چونکہ عرب تمام قوموں سے زیادہ بدویت میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اور تمدن سے دور جنگلوں میں رہتے ہیں۔ اور جفاکشی اور سخت کوشی کے عادی ہونے کی وجہ سے شاداب مقامات اور وہاں کی پیداوار کی کچھ پروا نہیں کرتے اس لیے ان کو غیروں سے میل جول اور ربط ضبط کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور وحشت کی وجہ سے کسی کی اطاعت و فرماں برداری کو گوارا ہی نہیں کرتے۔ اور برائے نام جو رئیس ہوتے ہیں خود ان کو بھی ان کی حمایت و عصبیت کی ضرورت پڑتی رہتی ہے تاکہ دفاع کی طاقت بہم پہنچ سکے۔ اس لیے وہ بھی ان کے ساتھ سلوک و صلح سے پیش آتے ہیں۔ اور بایں خیال ان کے خلاف کوئی تلخ بات نہیں کر سکتے۔ کہ کہیں عصبیت میں خرابی پیدا ہو کر خود ان کی اور قوم کی تباہی و بربادی کا باعث نہ ہو۔ اور سلطان کے لیے ضروری ہے کہ بزور و قہر سیاست کے قواعد برتے۔ ورنہ بلا جبر و قہر سیاست کا چلنا معلوم۔ یہ باتیں ہیں کہ جن کی وجہ سے عربوں کو سیاست میں کمال نہیں ہوتا۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اعراب کی طبیعت مؤاخذہ کی طرف مائل ہوتی ہے۔ ان کو حکومت اور نظم ملک سے زیادہ دل چسپی نہیں۔ اس لیے جب کسی قوم پر ان کو غلبہ حاصل ہوتا ہے۔ تو مال و دولت حاصل کرنے کے سوا اور کسی بات کی طرف متوجہ ہوتے بلکہ زبردستی کچھ حاصل کرنے میں بھی کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ جب ان کی یہ کیفیت ہے تو سیاست و نظام میں انہیں کیا مہارت ہو سکتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو یہ لوگ خود ملکی نقصان کا باعث ہوتے ہیں۔ تاکہ اسی ذریعہ سے کچھ حاصل کرنے کا موقع مل جائے۔ ان وجوہ سے ملک میں فساد ہو جاتا اور تمدن میں خرابی پڑ جاتی ہے اور اس قوم کا ہر ایک فرد خود سر و مطلق العنان ہو کر دوسروں پر ظلم و زیادتی کرنے لگتا ہے۔ اور آخر کار ملک بے سر ہو کر تباہ و برباد ہو جاتا ہے۔ غرضیکہ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب کی قومیں سیاست ملکی سے حقیقۃً بالکل بے بہرہ ہیں۔

اسلام اور عرب میں انقلاب

عربوں کو ملکی سیاست میں جو مہارت ہوئی۔ وہ اصلی طبیعت کے انقلاب اور مذہب کی وجہ سے ہوئی۔ جس نے ان کی عادتوں کو بالکل بدلا اور ان کو باہمی ظلم و عداوت سے روک کر ایک دوسرے کی حمایت و نصرت پر آمادہ کر دیا۔ یہ حال ان کی ان سلطنتوں کا رہا جو شیوخ اسلام کے بعد قائم ہوئیں۔ کیونکہ مذہب نے شریعت اور اُس کے ان پُر زور احکام سے جن میں مصالح ملکی و تمدنی کی پوری رعایت کی گئی ہے، سیاست کے ظاہر و باطن کو کامل طور پر محکم و مضبوط کر دیا تھا۔ اور غلاموں نے ان کی پیروی کی۔ اس لیے ان کا ملک وسیع اور سلطنت قوی ہوئی۔ کہتے ہیں کہ جب رستم سپہ سالار ایران مسلمانوں کو نماز پڑھتے دیکھتا کہتا کہ عمر رضی اللہ عنہ کس بلا کا آدمی ہے کہ عرب جیسے جاہلوں کو باادب کر رہا ہے۔

مگر اس کے بعد مسلمانوں میں سے ان قبائل کے ہاتھ سے سلطنت نکل گئی جنہوں نے مذہب اور اس کے احکام کی پابندی کو چھوڑ دیا۔ اور ساتھ ہی سیاست بھی فراموش کر کے ریگستانوں اور جنگلوں میں گھس گئے۔ اور چوں کہ اہل سلطنت کے دور ہو جانے کی وجہ سے اطاعت و فرماں برداری کا کوئی واسطہ باقی نہ رہا اور حسب سابق وحشی بن گئے اور ملک و سلطنت میں سے فقط یہی ان کے حصہ میں رہ گیا کہ خلفا کی اولاد کہلائیں۔ غرضکہ جب بالکل خلافت کا خاتمہ ہوا اور ملک و حکومت عربوں کے ہاتھ سے نکل کر عجم کے ہاتھ میں آئی اور یہ لوگ پھر صحرا نشین ہوئے۔ ملکی و سیاسی باتوں سے بے خبر ہو گئے ان کو تو یہ بھی خبر نہیں ہے کہ کبھی ان کی قوم میں بھی سلطنت و حکومت تھی اور جو شوکت و سطوت ابتدائی لوگوں میں کبھی کسی قوم کو نہیں ملی تھی، وہ ان کی قوم نے پائی ہے۔ جیسے کہ عاد، ثمود، عمالقہ و حمیر و تبابعہ بنی امیہ و بنی عباس کی سلطنتیں اس امر پر گواہی دیتے ہیں کہ اسی فراموش کاری کی وجہ سے سیاسی ترقی کے بعد جب انہوں نے دین و مذہب کو فراموش کیا تو پھر اپنے اصل پر آ گئے اور بدوی بن گئے۔ اور اب بھی جب کبھی عربوں کا ضعیف کمزور سلطنتوں پر تسلط ہو جاتا ہے جیسا کہ آج کل مغرب پر مسلط ہیں۔ مگر اس کا انجام اس کے سوا کیا ہے کہ جس ملک پر غالب آئیں۔ تباہ و برباد ہو جائے کیوں کہ موجودہ زمانہ میں وہ نظم و سیاست کے قانون سے بالکل لاعلم ہیں۔ جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واللہ یوتی ملکہ من یشاء

انتیسویں فصل

بدوی (دیہاتی) شہریوں کے محتاج و مغلوب ہوتے ہیں

ہم بیان کر چکے ہیں کہ بدوی آبادیاں شہریوں کے حق میں ناقص اور ادھوری ہوتی ہیں۔ کیونکہ جو ضروری چیزیں شہر میں بکثرت فراہم ہوتی ہیں۔ چھوٹے چھوٹے گاؤں میں زراعت ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے آلات و اوزار وغیرہ صنعت و حرفت سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور چھوٹے چھوٹے گاؤں میں صنعت و حرفت کے جاننے والے نہیں ہوتے۔ نہ وہاں لوہار نہ بڑھئی نہ درزی جو ان کے لیے ضروریات زندگی بہم پہنچا سکیں۔ اسی طرح سے ان کے پاس روپیہ بھی نہیں ہوتا۔ غلہ یا حیوان یا ان کا گوبر، ان کی کھال وغیرہ ان کی کل کائنات ہے۔ اور ان چیزوں سے ان کا کام نہیں چل سکتا۔ اس لیے شہروں کی حاجت ہوتی ہے۔ تاکہ وہاں جا کر ان چیزوں کو فروخت کریں۔ اور ان کے بدلہ میں روپیہ پیسہ اور دیگر ضروریات خریدیں۔ حاجت شہریوں کو بھی ان دیہاتیوں کی ہوتی ہے۔ لیکن زائد از ضرورت اور کمالی چیزوں کے لیے اور ان کو شہریوں کی حاجت ضروری اور احتیاجی امور کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور صحرا نشین تو ہیں جب تک بدویت میں رہتی ہیں اور شہریوں پر ان کو تسلط و استیلا نہیں ہوتا شہریوں کے محتاج رہتے ہیں۔ اور شہر والے ضرورت کے وقت ان سے اپنی خدمت لیتے ہیں۔ اگر شہر میں بادشاہ ہو تو ان کو اس کے غلبہ کی وجہ سے سر اطاعت خم کرنا پڑتا ہے۔ اور اگر بادشاہ نہیں تب بھی اہل شہر میں سے کسی کو عام لوگوں پر پورا اقتدار حاصل ہوتا ہے ورنہ شہر ہی تباہ ہو جائے۔ اس صورت میں کہ رئیس اگر

صاحب شوکت نہ ہوتو بذریعہ مال ان سے اپنی خدمت اور مصلحت کے کام لیتا ہے اور پھر ان کو اپنی ضروریات شہر سے لینے کی اجازت دیتا ہے۔اور اگر رئیس کو شوکت وقدرت حاصل ہے تو زبردستی ان سے خدمت لیتا ہے۔عزیز واقارب سے ان کو جدا کر دینے کی پروا نہیں کرتا اور بند رکھتا ہے تاکہ اس ذریعہ سے ان کے دیگر لواحقین پر غالب آجائے۔یہ حالت دیکھ کر باقی صحرانشین بھی اطاعت اختیار کر لیتے ہیں۔تاکہ ان میں تباہی وبربادی نہ پھیل جائے۔اور اگر یہ بدوی کسی طرف بھاگ کر اس رئیس کے ظلم سے بچنا چاہیں تو بھاگنے کا بھی موقعہ نہیں پاتے۔کیونکہ ہر طرف بدوی اپنی اپنی زمین پر قابض ومسلط ہوتے ہیں۔اور غیروں کو ان مقامات میں پاؤں دھرنے نہیں دیتے۔اس لیے ان لوگوں کو کسی طرف گریز کا موقع نہیں ملتا۔ناچار اہل شہر کی اطاعت وفرمانبرداری اختیار کرتے ہیں۔غرضیکہ صحرا کے باسی قبائل اپنی ضرورت کے تحت شہریوں سے مغلوب ہو کر رہتے۔واللہ قاھر فوق عبادہ۔

حصہ اول ختم شد

تیسرا باب

حصہ دوم

مقدمہ ابن خلدون

پہلی فصل

سلطنت قومی شوکت وعصبیت کے بغیر قائم نہیں ہوسکتی

ہم مکرر لکھ چکے ہیں اور پھر یاد دلاتے ہیں کہ سیاسی تغلب وملکی استیلا استحقاق کا مطالبہ وغیروں کا مقابلہ عصبیت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ عصبیت ہی ایک ایسی چیز ہے جو جدقوم میں غیرت وحمیت کی روح پھونکتی اور افرادقوم کو باہمی نصرت پر آمادہ کرتی ہے یہاں تک کہ ہر شخص دوسرے کے لیے جان دے دینا معمولی بات سمجھنے لگتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ منصب سلطنت ایک عظیم الشان منصب ہے۔ جس سے بالاتر دنیا کا کوئی مرتبہ نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ سلطنت تمام دنیاوی خیرات اور نیکیوں کا مجموعہ اور نفسانی وجسمانی ضروریات وامانی کی غایت انعامات ہے اسی لیے استحصال سلطنت کے لیے قوموں میں کشمکش اور ہماہمی واقع ہوتی ہے۔ اور کوئی صاحب السلطنت مغلوب ہوئے بغیر سلطنت غیروں کے سپرد نہیں کرتا۔ اور ضرور جدال وقتال تک نوبت پہنچتی ہے۔ اور آخر میں غلبہ یایوں کہو کہ جنگ کا فیصلہ اُسی کے حق میں ہوتا ہے جو صاحب عصبیت ہو۔ لیکن عصبیت کا یہ راز جمہور کی نگاہوں سے مخفی ہے۔ اس لیے کہ اذہان عوام سے قیام سلطنت کے ابتدائی حالات بھول بسر گئے ہیں۔ اور وہ مدتوں سے شہری ماحول کی گود میں پل رہے ہیں۔ اور پشتہا پشت سے یکے بعد دیگرے ایک ہی سلطنت کا دور دورہ دیکھتے رہے ہیں۔ اس صورت میں انہیں کیا خبر کہ سلطنتیں کیوں کر قائم ہوئیں۔ انہوں نے تو اپنی آنکھ کھول کر یہی دیکھا کہ اولیائے سلطنت کا ہر طرف تسلط ہے۔ اور ملک نے سر تسلیم اُن کے سامنے جھکا رکھا ہے۔ اور سلطنت کو اجرائے احکام کے لیے عصبیت کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ ہرگز نہیں سمجھ سکتے کہ سلطنت کی ابتدا کس طرح ہوئی۔ اور بانیان سلطنت کو کیسی ہلاکتوں وخطرات کا متحمل ہونا پڑا تھا۔ مسلمانان اُندلس کے دل میں تو اس عصبیت اور اس کے نتائج وآثار کا خیال تک باقی نہیں رہا کیوں کہ ان کے اسلاف کی عصبیت کو کام کیے ہوئے۔ ''جس سے وہ ملک وسلطنت کے مالک ہوئے تھے۔'' زمانہ گذر گیا ہے۔ اور موجودہ حکومتیں اکثر عصبیت سے بے پروا ہیں۔

دوسری فصل

بعد از قیام سلطنت کو عصبیت کی ضرورت نہیں رہتی

قیام حکومت کا نتیجہ

جب قوم کا تسلط شروع ہوتا ہے اور کسی ملک وسلطنت کی بنیاد پڑنے لگتی ہے تو آزاد وسرکش نفوس انسانی سخت مشکلات کے بعد تغلب سے مجبور

وتنگ آ کر کہیں زیر ہوتے اور اطاعت وفرماں برداری اختیار کرتے ہیں۔ کیوں کہ پہلے وہ قہری سلطنت وحکومت سے مانوس وخوگر نہیں ہوتے لیکن جب قومی تسلط وریاست کے مرتبہ سے بڑھ کر کسی خاندان کی سلطنت قائم ہو جاتی ہے اور کئی سردار وسلطان اُسی خاندان میں سے حکومت کر چکتے ہیں۔ اور قیام سلطنت کو مدت گذر جاتی ہے تو محکوم قوم کے نفوس بھی اطاعت وخدمت کرتے کرتے پچھلی باتوں کو بھول جاتے ہیں۔ اور خاندان حکمران کی حکومت وسلطنت عام وخاص سب میں تسلیم ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ تمام ملک اس کی اطاعت وانقیاد کو عقائد مذہبی وضروریات دینی میں سمجھنے لگتا ہے۔ اور سلطان کا اشارہ پاتے ہی ملک یوں میدان جنگ میں بے دھڑک اُتر آتا ہے۔ جیسے اعتقادی اور مذہبی جنگ کے لیے بے قرار ہو جائے۔ اس وقت سلطنت بھی نفاذ احکام ودفاع دشمنان کے لیے عصبیت کی زیادہ محتاج نہیں رہتی۔ کیوں کہ ملک بادشاہ وقت کی اطاعت کو واجب من اللہ سمجھا ہوتا ہے اور اُس کی امامت کو بہ تسلیم ورضا مانتا ہے۔ بلکہ یہ باتیں اہل ملک کا اعتقاد بن جاتی ہیں۔ جن کو وہ کسی طرح بدل نہیں سکتے۔ اور رنہ ان کے خلاف ہی کر سکتے ہیں۔ اس لیے سلطنت کو اندرونی خروج وبغاوت سے کلی اطمینان ہو جاتا ہے۔ اور ملک کی حمایت واعانت غلامان سلطنت اور ایسے دست پروردہ لوگوں کے ذمہ رہ جاتی ہے، جنہوں نے عصبیت سلطنت کے سایہ میں تربیت پائی۔ اور اسی میں عروج وکمال حاصل کیا ہو یا حکمران قوم کی عصبیت ونسبت سے تو ان کو تعلق نہیں۔ لیکن اس کی سرپرستی میں داخل ہیں۔ بنی العباس کے زمانہ کی یہی حالت تھی۔ کیوں کہ عربی عصبیت کو تو معتصم باللہ اور اس کے بیٹے واثق باللہ ہی کے زمانہ میں زوال آ گیا تھا۔ اس کے بعد سے تمام سلطنت کا دارومدار عجم وترک دیالمہ و سلجوقیہ۔ جیسے پروردگان دولت پر رہا۔ اور آخر کار عجم نے اطراف سلطنت میں علم خودسری بلند کیا۔ جس سے سایۂ سلطنت مرکز خلافت کی طرف سمٹنے لگا۔ اور عمال بغداد بھی اُن کی دست برد ارشرارتوں سے نہ بچ سکے۔ یہاں تک کہ دیلم حریف غالب بن کر اُٹھے۔ اور خونریز لڑائیاں لڑ کر انہیں مغلوب کیا اور خود سلطنت پر غالب آئے اور تمام ملک وسلطنت کے سیاہ وسفید کے مالک ہو گئے۔ ان کا دور گذرنے پر سلجوق نے اپنا زور دکھا کر سلطنت کو بس میں کیا۔ جب ان کا خاتمہ ہوا تو تاتار کا ٹڈی دل شمالی صفحات سے اُٹھا جس نے خلیفہ کو قتل کر کے سلطنت کے نام ونشان تک کو مٹا دیا۔

صنہاجہ کی حالت

یہی حالت صنہاجہ کو مغرب میں پیش آئی۔ کیوں کہ ان کی عصبیت کو پانچویں صدی ہجری میں زوال آیا۔ اور ان کی سلطنت گھٹتے گھٹتے مہدیہ۔ بجایہ قلعہ اور افریقیہ تک محدود ہو گئی بلکہ بسا اوقات ان محدود مقامات پر بھی اعدائے سلطنت نے کامیابی کے ساتھ حملے کیے۔ لیکن پھر بھی ملک و سلطنت کی تسلیم بجائے خود رہی۔ اور انقیادِ سلطنت میں کچھ فتور نہ آیا۔ یہاں تک اللہ تعالیٰ نے ان کی سلطنت کا خاتمہ کیا۔ اور موحدین مصامدہ کی قوی عصبیت کا زور ساتھ لے کر اُٹھے۔ اور صنہاجہ کی سلطنت کے آثار تک مٹا دیے۔

سرزمین اندلس

اسی طرح جب اندلس میں بھی اموی عصبیت کا خاتمہ ہوا تو طوائف الملوکی کا دور دورہ آیا۔ ہر طرف کا والی بجائے خود سرکش بن بیٹھا۔ اور باہمی کشاکش کے بعد ملک آپس میں بانٹ لیا۔ اور جس نے جس پر موقعہ پایا چڑھ دوڑا اور انا ولا غیری پکارنے لگا۔ اور آخر ان لوگوں نے اندلس کی ہی گت بنائی جو عجم دولت عباسیہ کی بنا چکے تھے۔ ہر ایک نے ملوکانہ القاب اختیار کیے اور شاہانہ لوازم واطوار سے سر افتخار بلند کیا۔ اور چوں کہ اندلس میں عصبیت وقومیت باقی نہ تھی۔ جو اُن پر خروج کرتی یا اُن کا کچھ بگاڑ سکتی اس لیے ہر ایک اپنی اپنی جگہ اطمینان وفارغ البالی سے سلطنت کرنے لگا۔ مدتوں اندلس کی بھی یہ حالت رہی جیسے ابن شرف کہتا ہے۔

مما یزھدنی ارض اندلس	اسماء معتصم فیھا ومعتضد
القاب مملکۃ فی غیر موضعھا	کالھر یحکی انتفاخا صورۃ الاسد

"سرزمینِ اندلس میں معتصم ومعتضد کے نام مجھے ناگفتنی پر آمادہ کرتے ہیں کہ نا اہلوں نے ملوکانہ القاب اختیار کر لیے ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے بلی پھول کر شیر کی صورت بنانا چاہتی ہے"۔

بنوامیہ کی حکومت

اور جیسے کہ سلطنت بنی امیہ نے اپنے اواخر میں۔" جب کہ عربی عصبیت کمزور ہوگئی تھی۔ اور ابن ابی عامر کا ملک وسلطنت پر استیلا ہوگیا تھا۔" غیروں سے مدد واخوت طلب کی تھی۔ ان ملوک طوائف نے بھی وہی طریقہ اختیار کیا۔ غلاموں اور پروردہ لوگوں کو سلطنت کا حامی و مددگار قرار دیا۔ اور قبائل زناتہ وبربر کے لوگوں کو جو اندلس میں آرہے تھے اپنی فوج میں بھرتی کیا۔ اور اس انتظام سے ان کی چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کو جو قدیم وسیع سلطنت کے حصے بخرے کرنے سے بنی تھیں اچھا خاصہ عروج حاصل ہوگیا۔ اور ایک مدت تک ان کی یہی شان شوکت رہی۔ یہاں تک کہ مرابطین لمتونہ کی زبردست عصبیت کے زور پر سمندر عبور کر کے اس ملک میں آپہنچے۔ اور ملوک طوائف کو حکومت سے ہٹا کر خود ان کی جگہ براجمان ہوئے۔ اور ان کے نام ونشان کو ملیا میٹ کر دیا۔ چونکہ ملوک الطوائف میں شوکت عصبیت باقی نہیں رہی تھی اس لیے وہ مرابطین کی مدافعت نہ کر سکے۔ اور آسانی سے ان کے لیے اپنی جگہ خالی کر دی۔ قصہ مختصر یہ کہ ابتداءً سلطنت کی بنیاد عصبیت کے ہاتھوں سے پڑتی ہے۔ اور ایک زمانہ تک عصبیت ہی سلطنت کی حامی ونگہبان رہتی ہے۔

علامہ طرطوس کا نقطہء نظر

علامہ طرطوسی نے اپنی کتاب سراج الملوک میں لکھا ہے کہ ملک وسلطنت کی ناظم وحامی ملک کی فوج ہوتی ہے۔ لیکن علامہ کو اس امر میں مغالطہ ہوا ہے۔ کیونکہ ابتداءً سلطنت عام کا قیام واستقرار لشکر سلطانی کے ہاتھوں سے نہیں ہوتا۔ بلکہ استقامت سلطنت اور حکمران خاندان قرار پا جانے کے بعد جب ملک عام طور سے سلطنت کے سامنے اپنا سر تسلیم خم کر دیتا ہے اور عصبیت کمزور ہو جانے کے بعد سلطنت کا آخری دور شروع ہوتا ہے، اُس وقت سلطنت کی حمایت ونگہداشت لشکر وسپاہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ مگر چونکہ علامہ طرطوسی نے خود زوال سلطنت کا زمانہ پایا اور ملک ایسی حالت میں دیکھا کہ غلاموں اور مددگاروں کی حمایت واعانت کا محتاج تھا اور دفاع کے لیے اُجرت وتنخواہ پر فوج نوکر رکھی جاتی تھی۔ عام سلطنت کی جگہ ملوک طوائف کا دور دورہ تھا۔ سلاطین وقت عصبیت سے بے تعلق ہو کر استقلال ومطلق العنانی سے حکومت کر رہے تھے۔ اور چونکہ مدت دراز سے انہی کے گھرانے میں سلطنت چلی آتی تھی۔ اور عام طور سے انہی کا حق واجب سمجھی جاتی تھی۔ جنگ وجدال کا بازار سرد پڑا ہوا تھا۔ اور سلاطین احکام کا اجرا فوجی نظام ہی کی مدد سے کرتے تھے۔ یعنی اندلس لیں امویہ سلطنت کا وہ آخری پُرفتن زمانہ تھا کہ عربی عصبیت پارہ پارہ ہو چکی تھی اور امرائے سلطنت اپنی اپنی جگہ خودسر بنے ہوئے تھے۔ ابن ہود اور اس کے بیٹے مظفر سراقوسی کے سہارے پر سلطنت چلتی تھی۔ شوکت عصابت کا نام ونشان تک نہ رہا تھا۔ عرب عیش وعشرت میں ڈوبے ہوئے تھے اور تباہ ہوتے ہوتے ان میں غیرت وحمایت کی قابلیت ہی نہ رہی تھی۔ ناچار یہ حالات دیکھ کر علامہ نے حکم عام لگا دیا کہ سپاہ ملک وسلطنت کے قیام وحراست کا ذریعہ ہے۔ استقرار سلطنت کی ابتدائی حالت اُس کی نگاہ سے مخفی رہی اور نہ سمجھ سکا کہ عصبیت کے بغیر ہرگز ملک وسلطنت کو کمال نہیں ہو سکتا۔ واللہ یوتیہ ملکہ من یشاء۔

تیسری فصل

استحقاق ثابت ہونے پر عصبیت کے بغیر بھی حکومت قائم ہو سکتی ہے

جب کسی خاص قوم وعصبیت کا غلبہ عام وتام ہو جاتا ہے اور بہت سے قبائل اس سے مغلوب ہو جاتے ہیں اور دور دور تک دیگر والیان ریاست دل میں اس کی سرداری واستحقاق سلطنت کے قائل ہوتے ہیں۔ اور اُس کی اطاعت وفرماں برداری کو واجب ولازم سمجھتے ہیں۔ تو اگر کبھی اس قوم کا کوئی صاحب وقار اپنے دارالحکومت ومرکز عزت وسلطنت سے علیحدہ ہو کر ان میں پہنچ جاتا ہے تو یہ نئے میزبان قبائل معاون ومددگار بن کر اُس کی سلطنت جمانے کی فکر کرتے ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ نا مستحقوں کے ہاتھ سے ملک وسلطنت نکل کر حق دار کو ملے۔ اور اس اعانت وامداد کے بدلے

میں خود فقط اس امر پر قناعت کر بیٹھتے ہیں کہ قیام سلطنت کے بعد یہ سلطان ہمیں وزارت و سپہ سالاری۔ ولایت کتابت کے ملکی مناصب عنایت کرے۔ اور بس۔ اس سے زیادہ وہ ہرگز اس کی سلطنت میں تغلب و تصرف کے خواہاں نہیں ہوتے۔ وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ قوم کے دل میں اس کی عصبیت پہلے سے مسلم ہوتی ہے اور اس کی قوم کے عام تغلب کے سبب سے اس کی اطاعت کو فرض عین اور عقیدہ ایمانیہ سمجھتے ہیں کہ اگر ہم نے اس واجب الاطاعت شخص کے خلاف کیا تو ہم پر خدا کا عذاب نازل ہوا۔ ایسے ہی واقعات تھے کہ بنو ادریس کو مغرب اقصیٰ میں اور عبیدیین کو افریقہ میں پیش آئے۔ جس زمانہ میں کہ یہ علوی مشرق سے بھاگ کر اقصائے مغرب میں پہنچے اور بنی العباس کے مقابلہ میں خلافت کے دعوے دار ہوئے۔ چوں کہ بنی عبد مناف میں بنی امیہ کے بعد خلافت و سلطنت عام طور سے بنی ہاشم کا حق سمجھا جا چکا تھا۔ پس یہ لوگ خلافتِ عباسیہ کے مقابلہ میں مدعی خلافت ہوئے اور چونکہ بنی العباس کے دار الخلافہ کے آس پاس ان کے دعویٰ کو فروغ نہ ہوا، اقصائے مغرب میں پہنچ کر بلا شرکت غیرے خلافت و سلطنت کا دعویٰ کیا۔ اور بربریوں نے ایک بار پھر ان کی نصرت و حمایت کی۔ قبائل اوربہ مغلیہ بنو ادریس کے طرف دار ہوئے اور کتامہ وصنہاجہ و ہوارہ عبیدیین کے طرف دار بنے۔ اور اپنی عصبیتوں کے زور سے آخر اُن کی سلطنتیں قائم کر دیں۔ اور مغرب و افریقہ کو یکے بعد دیگرے ممالک عباسیہ سے الگ کر کے چھوڑا۔ اور اس طرح عباسیہ سلطنت تنگ اور ممالک عبیدیہ وسیع ہونے لگے۔ یہاں تک کہ عبیدین نے مصر و شام و حجاز پر اپنا تسلط جمایا۔ اور دنیائے اسلام کو عباسیوں سے برابر برابر بانٹ لیا۔ باوجودیکہ بربروں نے اپنی جدو جہد سے یہ عبیدیہ سلطنت قائم کی اور امور سلطنت انہی کے ہاتھ میں رہے لیکن وہ پھر بھی عبیدیوں کو ملک و سلطنت کا مالک سمجھ کر ان کی اطاعت و تسلیم میں کمی نہ کرتے تھے۔ اور اُن کا تقرب او رملکی مناصب پر مقرر ہونا ہی اپنے لیے ذریعۂ افتخار جانتے رہے۔ اس لیے کہ بنی ہاشم کا ملکی و سلطانی استحقاق ان کے دلوں میں عقائدِ ایمانیہ کی طرح جاگزیں تھا۔ اسی طرح اس سے پہلے جب مضر و قریش کا تغلب بہت سی اقوام عالم نے مان لیا تو مدتوں ملک و سلطنت اُن کی نسلوں میں رہے یہاں تک کہ سلطنت عربیہ کا خاتمہ ہوا۔ واللہ یحکم لا معقب لحکمہ۔

چوتھی فصل

غلبۂ عام اور وسیع الملک سلطنتوں کا نقطۂ نظر

ظاہر ہے کہ ملک غلبہ سے اور غلبہ عصبیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور عصبیت والوں کی خواہشات گونا گوں اور مختلف آرا کا اتفاق اور اکٹھا ہونا محض توفیق ربانی و تائید الٰہی پر منحصر ہے۔ جو بغرضِ اظہارِ حق اور اعلائے کلمۃ الحق ان کے شاملِ حال ہوتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ لو انفقت مافی الارض جمیعاً۔ ماالفت بین قلوبھم۔ اس میں راز یہ ہے کہ جب نفوس انسانی داعی باطل اور دنیا کی طرف مائل ہوتے ہیں تو باہمی کشاکش ہو کر خلاف ہو جاتا ہے۔ اور جب دنیا اور لغویات دنیاوی چھوڑ کر حق کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ تو رضائے الٰہی کے لیے سب کی غرض ایک ہو جاتی ہے۔ پس باہمی کشاکش درمیان سے اُٹھ جاتی ہے۔ اختلاف و نزاع چھوڑ کر باحسن وجوہ ایک دوسرے کی نصرت و معاونت کرتے ہیں۔ بات بات پر اتفاق عام کا منظر نظر آتا ہے۔ اس لیے اس قوم کی سلطنت بھی عظیم و دیرپا ہوتی ہے۔ جو اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے اٹھتی اور دور دراز علاقوں میں غلبہ حاصل کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم محل مناسب پر اس کی وضاحت کریں گے۔

پانچویں فصل

دینی دعوت عصبیت کی قوت میں اضافہ کرتی ہے

ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ دین عصبیت والی قوموں کا بغض و حسد مٹا کر ایک ایک فرد کو حق کے راستہ پر لے آتا ہے۔ اس لیے اس حال میں جب وہ اپنے اپنے مقاصد و اغراض کو سوچتے ہیں تو سب ایک طرف متوجہ نظر آتے ہیں۔ ان کا ایک ہی مطمع نظر ہوتا ہے۔ اسی کی طرف ان کا قدم

بڑھتا ہے اور کسی طرح نہیں رکتا۔ رہے محض اہل سلطنت جن کو دین و مذہب کی حمایت سے تعلق نہ ہو۔ اگرچہ اول الذکر جماعت سے دو چند ہی کیوں نہ ہوں۔ چونکہ ان کی غرضیں باطل و ناحق کی طرف مائل ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے متضاد اور مختلف ہوتی ہیں۔ ایک دوسرے کی نصرت سے جان چھڑاتے ہیں۔ اس لیے پہلی جماعت کے مقابلہ کی تاب نہیں لا سکتے۔ کثیر التعداد ہونے کے باوجود بھی ان کے مقابلہ میں مغلوب اور عشرت پسندی و آرام طلبی کی وجہ سے جلد ہی تباہ و برباد ہو جاتے ہیں جیسی کہ ابتدائے اسلام کے زمانہ میں عرب اور عجم و روم کی حالت ہوئی۔

جنگِ قادسیہ و یرموک

کہتے ہیں کہ قادسیہ و یرموک کے ہر معرکہ میں مسلمانوں کا شمار تیس ہزار سے کچھ ہی زیادہ تھا۔ اور قادسیہ میں سپاہ فارس ایک لاکھ بیس ہزار سے کم نہ تھی۔ اسی طرح ہرقل کی فوج واقدی کے بیان کے موافق چار لاکھ تھی۔ لیکن ان دونوں سپاہ میں سے کسی ایک کو بھی عرب کے مقابلہ میں جم کر لڑنے کی تاب نہ ہوئی۔ قلیل التعداد عربوں نے انہیں مار کر بھگا دیا۔ اور جو کچھ مال و متاع اُن کے ساتھ تھا سب لوٹ لیا۔

لمتونہ و موحدین

یہی حالت لمتونہ و موحدین کے مقابلہ میں قبائل مغرب کی ہوئی۔ اگرچہ مغرب میں عصبیت اور شمار کے لحاظ سے کسی بات کی کمی نہ تھی۔ بلکہ ان کا زور لمتونہ و موحدین کے زور سے کہیں زیادہ تھا۔ لیکن آخر الذکر قبیلوں میں اجتماع دینیہ نے نئی روح پھونک کر ان کی قوت کو دو چند کر دیا تھا۔ وہ سب حمایت حق میں جان دے دینے پر تیار تھے۔ اس لیے مغرب کی طاقت اور حمایت انہیں نہ روک سکی اور جو کچھ کرنا تھا کر گذرے۔

دینی جذبے میں کمی کے نتائج

یاد رکھو کہ جب یہی مذہبی اتفاق اور دینی جوش نقصان پذیر ہوتا ہے سلطنت کمزور ہونے لگتی ہے اور غلبہ محض عصبیت کے اندازہ پر باقی رہ جاتا ہے۔ اور تو اور وہی کم و بیش برابر کی طاقتوں والی عصبیتیں اس سلطنت پر غالب آ جاتی ہیں جو دین و مذہب کی قوت کے سہارے پر پوری طرح غلبہ حاصل کر چکی تھی۔ اور حریف کی کثرت و بدویت رکاوٹ نہ ہو سکی تھی۔ موحدین و زناتہ کے واقعات کو پیش نظر رکھ کر ہمارے اس بیان کی تصدیق کی جا سکتی ہے کہ زناتہ اگرچہ مصامدہ سے زیادہ بدویت میں ڈوبے ہوئے اور وحشت پسند تھے۔ لیکن مصاعدہ مہدی کے اتباع میں دعوت دینیہ کا زور ساتھ لے کر اٹھے۔ اس لیے ان کی عصبیت کی قوت دو چند ہو گئی۔ اور وہ ابتداءً زناتہ پر غالب آئے۔ اور مطیع و زیر کر لیا۔ اور جب ان میں حمایت دینی و جوش مذہبی نہ رہا تو قبائل زناتہ ہر طرف سے اُن پر ٹوٹ پڑے اور غالب آ کر سلطنت ان کے قبضہ سے نکال ہی لی۔ اور مصامدہ سے کچھ کرتے نہ بن پڑا۔

واللہ غالب علیٰ امرہ۔

چھٹی فصل

مذہبی دعوت عصبیت کے بغیر پوری نہیں ہوتی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عوام الناس کو کسی خاص امر پر متفق کرنے کے لیے عصبیت کی اشد ضرورت ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ما بعث اللہ نبیاً الافی منعۃ من قومہ جب انبیاء علیہم السلام ہی کو جو تغیر عادات خلق اللہ کی زیادہ قدرت رکھتے تھے، عصبیت سے چارہ نہ ہوا تو اور لوگوں کا کیا ذکر ہے۔ وہ تو اور بھی زیادہ لوگوں کی رسم و عادت بدلنے کے لیے عصبیت کے محتاج ہوں گے۔ اور عصبی حمایت کے بغیر ان کی دعوت حقہ کو فروغ نہ ہو سکے گا۔ دیکھو لوگ ابن القسی شیخ الصوفیہ (جو تصوف کے فن میں کتاب خلع النعلین کا مصنف ہے) نے داعی حق بن کر اندلس پر

دعوت مہدیہ سے پہلے حملہ کیا۔ اور چونکہ لمتونہ موحدین کے جھگڑوں میں پھنسے ہوئے تھے اور اندلس میں نہ ایسی عصبیت تھی اور نہ پُر زور قبائل جو ابن القسی اور اس کے تابعین کا دفاع کر سکتے۔ کچھ مدت کے لیے اندلس میں پیروان شیخ کا جو مرابطین کہلاتے تھے دور دورہ ہو گیا۔ لیکن مغرب پر موحدین کا تسلط ہونا تھا کہ ان مرابطین کو بھی ان کی شوکت سے مغلوب ہو کر ان کی سلطنت کے تسلیم کرنے سے چارہ نہ رہا۔ اور خود بھی اُن کی دعوت میں شریک ہو گئے۔ اور حصن ارکش اور اس کے اطراف سے موحدین کو آگے بڑھنے کا موقعہ دے دیا۔ اور اندلس میں یہی موحدین کے سب سے پہلے داعی بنے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ تاریخ اندلس میں مرابطین کے تسلط کا زمانہ سورت مرابطین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

عصبیت کے بغیر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا نتیجہ

جس زمانہ میں کہ شرعی خلاف ورزی بڑھ جاتی ہے اور رؤساء دامر اظلم وجور اختیار کر لیتے ہیں تو اکثر فقہاء دین دار اور پرہیز گار لوگ منکرات کی روک تھام اور ظالموں کے ظلم کا سدباب کرنے کی غرض سے داعی مذہب بن کر اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ تا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر عمل میں لائیں۔ اس بغاوت سے سوائے ثواب آخرت اُن کا اور کچھ مقصد نہیں ہوتا۔ عام لوگ بھی ان کی نیک نیتی کو دیکھ کر مدد کرتے ہیں۔ اور اپنے نفوس کو اعلائے کلمۃ اللہ کی غرض سے مشکلات وخطرات میں ڈالتے ہیں۔ اور اکثر اسی کشمکش وکوشش میں کام آتے ہیں۔ لیکن چونکہ بغیر عصبیت کے وہ ایسے بڑے کام کی انجام دہی کا بیڑا اٹھاتے ہیں اس لیے ان کو اجر وثواب کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ نیک مقصد تلف ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ شریعت نے ان کو ایسے مہالک وخطرات میں پڑنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ خدا تعالیٰ نے ایسے عظیم الشان کاموں کو قدرت سے وابستہ کیا ہے۔ چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ من رای منکم منکر افلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ "اگر تم کوئی امر منکر دیکھو تو اپنے دست وپا سے اس کے بدلنے کی کوشش کرو۔ اگر تمہیں طاقت نہ ہو زبان سے سمجھاؤ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو محض دل سے اُسے بُرا سمجھو"۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ سلطنت کے آئین اور سلاطین کے اطوار راسخ ہوتے ہیں۔ جن کو وہی پُر زور مطالبہ بدل سکتا ہے جس کے ساتھ کسی بڑے گروہ کی قومی عصبیت مددگار ہو۔

انبیاء علیہم السلام اور عصبیت

علمائے امت تو ایک طرف رہے۔ خود انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام عصبیت وقبائل کے زور پر دعوتِ دین پیش کرتے رہے۔ حالانکہ تائید ربانی ان کے شامل ہوتی تھی۔ اور خدا چاہتا تو بلا عصبیت اُن کی دعوت کو پورا کر دیتا لیکن پھر بھی عادت واسباب ہی سے خدا تعالیٰ نے اُن کی دعوت ونبوت کو تمام کیا۔ اس لیے جب کوئی عصبیت بغیر ایسے کاموں پر اقدام کرتا ہے اگرچہ وہ حق بجانب ہی ہو۔ اُس کا انجام ہلاکت وموت کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی ریاست وحکومت کا طلب گار مکر سے دین ومذہب کا جامہ پہن کر داعی حق بنے تو اس کا نتیجہ تو ہلاکت وتباہی ہونا ہی چاہیے۔ کیونکہ ریاست شرعی وامامت دینیہ امر الٰہی ہے جو رضائے ربانی اور اعانت الٰہی اور اخلاص نیت اور لوگوں کی خیر خواہی کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی۔ یہی ہر مسلمان کا ایمان وعقیدہ ہے جس میں اُس کو کبھی شک وشبہ نہیں ہو سکتا۔

مختلف داعیانِ حق کا ذکر اور انجام

سب سے پہلے ایسا جھگڑا اور قصہ بغداد میں واقع ہوا۔ جب کہ طاہر نے بغداد کا محاصرہ کر کے تمام شہر کو برباد کر کے امین کو قتل کیا اور مامون نے خراسان سے عراق آنے میں دیر کی۔ اور پھر علی ابن موسیٰ رضا علیہ السلام کو اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ اور تمام بنو العباس مامون کے خلاف اکٹھے ہو کر بیعت توڑنے پر آمادہ ہو گئے تھے۔ ابراہیم ابن المہدی سے تمام اہل بغداد نے بیعت کر لی تھی۔ چونکہ بدنظمی کا وقت تھا۔ تمام شہر میں ہلچل مچ گئی۔ اور شہر کے اوباشوں اور فوج نے لوٹ مار شروع کر دی۔ راستوں کو لوٹنے اور لوگوں کا مال ومتاع لوٹ کھسوٹ کر علانیہ بازاروں میں فروخت کرنے لگے۔ اہل شہر جا کر حکام کے پاس مقدمہ کرتے۔ مگر وہ تلافی یا روک تھام نہ کر سکتے تھے۔ اس وقت کی یہ حالت دیکھ کر متقی دین دار اکٹھے ہوئے اور فسق و

فجور اور ظلم وستم کی روک تھام کے لیے کوشش کرنے لگے۔ انہی لوگوں کے ساتھ اہل بغداد میں سے خالد دریوس اصلاح کا داعی بن کر اٹھا۔ اور لوگوں کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے لگا۔ فوج کے آدمی اُس کے شریک حال ہو گئے۔ اور اُس نے لڑکر مفسدین کو مغلوب کیا۔ اور قید و بند سے کام لیا۔ خالد دریوس کے بعد ہی نواح بغداد کا ایک اور شخص سہل ابن سلامت انصاری اسی ارادہ پر اٹھا۔ اور ابو حاتم اپنی کنیت مقرر کی۔ گلے میں قران مجید لٹکایا اور لوگوں کو کتاب وسنت پر چلنے کی ہدایت شروع کی اور بنی ہاشم میں سے بہت سے معتبر اس کے حامی ہو گئے۔ یہ برابر بڑھتا چلا آیا اور بغداد میں پہنچ کر طاہر کے مکان میں اُترا۔ اور خزانہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ اور تمام بغداد میں گھوما۔ اوباشوں اور شریروں کو دھمکا کر لوگوں کو سمجھا دیا کہ خبردار شورہ پشت بدمعاشوں کو کچھ نہ دو۔ اور ان کی دھمکیوں میں نہ آؤ۔ خالد دریوس نے جب ابو حاتم کی یہ حالت دیکھی اُس سے کہا کہ میرے نزدیک سلطان کی تو کوئی خطا نہیں ہے۔ محض بدمعاشوں نے یہ ہنگامہ مچا رکھا ہے۔ سہل نے جواب دیا کہ جو کوئی بھی کتاب وسنت کے خلاف ہو گا میں اُس سے ضرور مقابلہ کروں گا۔ جب ابراہیم نے دیکھا کہ ابو حاتم نے اپنا تسلط جمانا شروع کیا ہے۔ اس کی سرکوبی کے لیے ایک فوج مامور کی۔ جس نے اُسے مغلوب کر کے قید کر لیا اور جلد ہی قیادت کا بھوت اُس کے سر سے نکل گیا۔ مگر موقع پا کر وہ قید سے نکل بھاگا اور اپنی جان بچا لے گیا۔ اس کے بعد بھی اور بہت سے احمقوں نے اقامت حق کے لیے اسی طریق کی پیروی کی۔ وہ نہ سمجھے کہ یہ باتیں زور عصبیت کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔ نہ انہیں مآل و انجام ہی سوجھا کہ ان حرکات لایعنی کا نتیجہ کیا ہو گا۔

ایسے بے بنیاد مدعیانِ ہدایت کا علاج یہی ہے کہ اگر ملکی نظم ونسق میں حرج مرج پیدا کریں تو قید و بند سے کام لیا جائے یا قتل کر دیے جائیں۔ اور اگر شورش وفساد کا باعث نہیں ہیں اور بظاہر دیوانے معلوم ہوتے ہیں تو غریبوں کا علاج کیا جائے کہ عقل ٹھکانے آئے۔ ورنہ سمجھ لیا جائے کہ احمق ومسخرے ہیں کہ ایسے لایعنی خیال اور ارادے رکھتے ہیں۔

بعض اوقات مکار دین دار ریاست وسلطنت کے آرزومند اپنے آپ کو فاطمی امام منتظر مہدی آخر الزمان کی طرف منسوب کر کے صاحب دعوت بن بیٹھتے ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ میں مہدی ہوں، کوئی اپنے آپ کو ان کا داعی ونائب ظاہر کرتا ہے۔ حالانکہ نہ حقیقت فاطمیہ کو سمجھتے ہیں اور نہ امام منتظر ہی کی واقعی حالت کی خبر رکھتے ہیں۔ حقیقت میں اگر دیکھا جائے تو یہ مہدویت (امامت منتظرہ) یا اس کی نیابت کے مدعی وسواسی اور دیوانے ہوتے ہی۔ یا مکار وجعل ساز کہ اس دعویٰ سے وہ امارت وریاست حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ جس کی آرزو ان کے دلوں میں موجود ہے۔ مگر اسباب ظاہری کے ذریعہ سے حاصل کرنے کی قدرت نہیں رکھتے ہیں۔ اس لیے سمجھتے ہیں کہ شاید یہ اسباب انہیں مقصد تک پہنچا سکیں۔ یہ لوگ نہیں سمجھتے کہ ان باتوں میں اپنے پاؤں پر چل کر موت کے منہ میں جانا ہے۔ اسی لیے اپنی کرتوتوں کی سزا پاتے ہیں۔ جہاں کچھ فتنہ وفساد کیا قتل کر دیے گئے۔

جعلی صوفی کا ذکر

اسی آٹھویں صدی کے اول میں صوفیوں میں سے ایک شخص توبذری نام سوس میں ظاہر ہوا۔ اور ساحل مغرب پر مسجد ماسہ میں پہنچا۔ اور بیان کیا کہ میں فاطمی امام منتظر (مہدی) ہوں۔ چونکہ اس زمانہ میں کثرت حادثات سے لوگوں کے دل بجھے ہوئے تھے اور اپنے خیال میں امام کے انتظار میں تھے اور سمجھتے تھے کہ اسی مسجد سے امام آخر الزمان کی دعوت شروع ہو گی۔ اس مکار کی بات سنتے ہی اطراف وجوانب سے بربر کے قبائل جمع ہو گئے۔ یہ حالت دیکھ کر روساے بربر کے ہوش اُڑ گئے۔ اور سمجھے کہ کہیں فتنہ وفساد زور نہ پکڑ جائے۔ رئیس مصامدہ نے چپکے سے عمر السک یلوتی نامی ایک شخص کو ورغلا کر اس جھوٹے مہدی کو سوتے ہوئے قتل کرا دیا اور اس کی دعوت امامت کا خاتمہ ہو گیا۔

عمارہ میں بھی اسی آٹھویں صدی کے آغاز میں عباس نامی ایک شخص نے مہدویت کا دعویٰ کیا۔ بہت سے احمق وکنگلے اُس کے ساتھ ہو لیے۔ اور اس کے دعویٰ کو تسلیم کر لیا۔ پھر کیا تھا عباس کا حوصلہ بڑھا اور شہر بادس پر چڑھ گیا۔ اور زبردستی اس میں داخل ہو گیا۔ لیکن ابتدائے دعوت کو چالیس ہی دن گذرے تھے کہ قتل کر دیا گیا۔ اور ہلاک شدہ مہدیوں میں شریک ہو گیا۔ چونکہ لوگ ایسے معاملات میں عصبیت اور اس کی ضرورت کا خیال نہیں کرتے، غلطی میں پڑ جاتے ہیں اور ایسے بے سروپا دعووں سے چاہتے ہیں کہ غلبہ وکنٹرول حاصل کر لیں۔ مگر مکمل غلبہ اسباب واقعی کے بغیر کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے اور واقعی جو لوگ جعل وفریب سے کام لیں وہ اسی کے مستحق ہیں کہ ان کے دعویٰ کو فروغ نہ ہو اور اپنے کیفر کردار کو

پہنچیں۔ وذلک جزاء الظالمین۔

ساتویں فصل

ہر سلطنت کچھ حدودِ ملکیت کی پابند ہوتی ہیں جن سے آگے نہیں بڑھتی

جو قوم غلبۂ عام کے بعد اپنی سلطنت قائم کرتی ہے اُسے مجبوراً قیام سلطنت کے بعد اپنے زیر قبضہ صوبوں اور ریاستوں کو انتظامی امور کے لیے تقسیم کرنا پڑتا ہے۔ تاکہ اپنے ملک کو اعلائے سلطنت کی دست برد سے بھی بچائے اور حفاظت و حراست قائم کرے۔ اور احکام سلطانی کا انفاذ و اجرا باحسن وجوہ ہو سکے۔ خراج وصول کرے، اپنے رعب و دبدبے سے ملک میں شورش و فساد کے مادہ کو دبائے۔ وقت کی مناسبت سے امورِ سیاست پر عمل کرے۔ اس لیے جب قوم ممالک و صوبہ جات میں منقسم ہوتی ہے، کسی نہ کسی حد پر پہنچ کر افرادِ قوم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اسی حد کو مملکت کی انتہا اور دائرۂ سلطنت میں مرکز دولت کا بعید تر نقطہ سمجھنا چاہیے۔ اب اگر سلطنت بتکلف اس حد سے آگے بڑھتی ہے اور اپنے مقبوضات کو وسیع کرتی ہے تو ملک قومی حامیوں سے خالی رہ جاتا ہے اور دشمنوں اور قرب و جوار کی سلطنتوں کو موقع مل جاتا ہے۔ غضب و تغلب کے لیے ہاتھ پاؤں پھیلاتے ہیں اور وہ سلطنت وبال میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں غیروں کی دلیری اور خود سلطنت کے رعب کے زوال کا قوی امکان ہے۔ برخلاف اس کے جب عصبیت بکثرت ہو۔ یہاں تک کہ اطراف ممالک میں منقسم ہونے کے بعد بھی قوم کی تعداد ختم نہ ہو تو اس حالت میں برابر حدودِ سلطنت وسیع ہوتی ہیں اور نئے نئے ملک اس میں شامل ہوتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وسعت ملکیہ قوم کی نسبت سے اپنی غایت کو پہنچ جائے۔ رہا یہ امر کہ حد خاص تک توسیع مملکت کی علت طبعیہ کیا ہے۔ علت طبعیہ ہے وہی عصبیت کہ جہاں تک اس میں تسلط کا زور ہوتا ہے، ملک بڑھتا چلا جاتا ہے۔ جہاں عصبیت حد کمال کو پہنچی پیش قدمی بھی رُک جاتی ہے۔ یہی حال ہر ایک قوت کارکا ہے کہ اپنی طاقت ہی کے موافق وہ کام کر سکتی ہے اور زیادہ سے تنگ آجاتی ہے۔ سلطنت اپنے علاقہ ہائے دور دراز کی نسبت اپنے مرکز کے آس پاس زیادہ مستحکم و پُر زور رہتی ہے۔ اور جس قدر حدود و غایات کی طرف بڑھتی جائے۔ مرکز کے آس پاس کے لحاظ سے کمزور اور ضعیف الحال ہوتی جاتی ہے۔ جیسے روشنی کی شعاع ان کے نزدیک قوی اور گھنی ہوتی ہیں اور جس قدر کہ بصورت دائرہ چاروں طرف پھیلتی ہے۔ کمزور اور منتشر ہوتی جاتی ہے۔ اور ایک نہ ایک جگہ پہنچ کر بالکل تاریکی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سلطنت میں ضعف راہ پاتا ہے تو سلطنت اطراف و ثغور کی طرف سے کم ہونے لگتی ہے۔ اور مرکز سلطنت محفوظ رہتا ہے۔ یہاں تک کہ زوال سلطنت کا آخری دن آجائے۔

اس وقت مرکز سلطنت بھی ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور اگر اس کے برخلاف مرکز سلطنت پہلے ہی مغلوب و مفتوح ہو گیا ہو تو پھر دور دراز کے صوبوں پر قابض رہنا کچھ مفید نہیں ہوتا۔ بلکہ فوراً سلطنت کمزور اور ڈانواں ڈول ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ مرکز سلطنت دل کی مانند ہے۔ جو تمام بدن میں روح حیوانی پہنچاتا ہے۔ جب دل ہی بیکار ہو گیا تو تمام اطراف بدن بھی اس کے ساتھ بیکار ہو جائیں گی۔ دیکھو کہ سلطنت فارس کا مرکز مدائن تھا۔ اس لیے مسلمانوں کا اُس کو فتح کرنا تھا کہ سلطنت کا ہی خاتمہ ہو گیا۔ اور اطراف ممالک جو فتح مدائن کے بعد یزدجرد کے قبضہ میں رہ گئے تھے، اس کے حق میں بالکل بے سود ثابت ہوئے۔ بخلاف اس کے چوں کہ رومیوں کا دارالسلطنت قسطنطنیہ تھا۔ مسلمانوں نے جب شام اُن سے چھین لیا۔ وہ قسطنطنیہ میں جا بیٹھے۔ اور شام پر مسلمانوں کے تسلط ہو جانے سے ان کا کچھ نقصان نہ ہوا۔ اور مدتوں تک اس کے بعد ان کی سلطنت باقی رہی۔ یہاں تک کہ زوال سلطنت کی ساعت ناگزیر آپہنچی۔

ابتدائے اسلام میں عربوں کی فتوحات

یہی صورت عربوں کی پیش آئی۔ ابتدائے اسلام میں چوں کہ ان کی جمعیت وافر و بکثرت تھی۔ تھوڑی سی مدت میں شام و عراق و مصر ایسے آس پاس کے ملکوں کو فتح کر لیا۔ اور اس کے بعد ان کی فتوحات کا سیلاب سندھ و حبش، افریقہ و مغرب تک پہنچا اور پھر اندلس کو بھی دبا لیا۔ اس وقت مجبوراً

انہیں ان ممالک وعلاقوں پر الگ الگ ہونا پڑا۔ اور جب عرب ہر چہار طرف ملکی حمایت وحراست کے لیے منتشر ہوئے اور اُن کی جمعیت ختم ہوگئی تو پھر فتوحات کا قدم بھی آگے نہ بڑھ سکا۔ اور اسلامی سلطنت کا دائرہ انہی حدود پر پہنچ کر ختم ہوگیا۔ اور مسلمان ان میں نہ توسیع کر سکے۔ اور آخر کار انہی حدود سے سلطنت کی کمزوری شروع ہوئی۔ یہاں تک کہ عربی سلطنت کا آفتاب آہستہ آہستہ غروب ہوگیا اور اس کے بعد جو سلطنتیں قائم ہوئیں یا ہوں گی حامیوں کی قلت وکثرت کے لحاظ سے ان کو ملک ملے گا۔ اور تقسیم وتفریق سے جمعیت کے ختم ہو جانے پر اُن کی فتوحات رُکیں اور رکتی رہیں گی۔ سنة الله فی خلقه۔

آٹھویں فصل

سلطنت کی عظمت، وسعت اور دورانیہ کے دار و مدار کی بنیاد

ہم بار بار بیان چکے ہیں کہ ملک عصبیت سے حاصل ہوتا ہے اور اہل عصبیت ہی ملک وسلطنت کے وہ حامی وحافظ ہیں۔ جو قیام سلطنت کے بعد اطراف واقطار ممالک واعصار پر بغرض حمایت وحراست بکھر جاتے ہیں۔ پس جس سلطنت کے حامی اور اہل عصبیت زیادہ ہوں گے وہ سلطنت بھی زبردست ہوگی اور اس کا ملک بہت وسیع ہوگا۔ اسلامی سلطنت کو دیکھو کہ جب اللہ تعالےٰ نے دین کو سربلند کرنے کے لیے عرب کو متفق ومتحد کیا۔ اور مسلمانوں کا شمار ضر وقحطان میں سے بڑھتے بڑھتے غزوۂ تبوک تک جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا آخری غزوہ تھا، ایک لاکھ دس ہزار ہوگیا۔ اور تا وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو لوگ اور ایمان لائے انہوں نے اس شمار میں اور اضافہ کیا اس لیے جس وقت مسلمان مل کر تسخیر ممالک کے لیے اٹھے کوئی رکاوٹ اُنہیں نہ روک سکی۔ کسی طاقت کو اُن کے مقابلہ کی تاب نہ ہوئی۔ روم وفارس جیسی باعظمت سلطنتیں کہ دنیا میں اپنا مدمقابل نہ رکھتی تھیں، اُن کے پُر زور ہاتھوں نے اُلٹ دیں۔ ترک مشرق میں۔ فرنگ وبربر مغرب میں۔ قوط (گاتھ) اندلس میں ان کے فاتحانہ تسلط وکنٹرول کی لپیٹ میں آگئے۔ اور سب نے سر تسلیم خم کر دیا۔ خدا کی شان دیکھو کہ عرب حجاز سے نکل کر سوس اقصیٰ پہنچے۔ اور یمن سے اُٹھ کر اقصائے شمال تک ترکوں پر غالب ہوگئے اور ساتوں خطوں کو داب لیا پھر صنہاجہ دموحدین کی سلطنت کا مقابلہ کرو اور دیکھو کہ چونکہ طرف داران عبیدیہ کتامہ کے قبائل صنہاجہ ومصامدہ سے زیادہ تھے۔ ان کی سلطنت بھی وسیع اور باعظمت ہوئی۔ اور وہ افریقہ ومغرب، شام ومصر وحجاز کے مالک ہوئے۔ اس کے بعد حکومت زناتہ کا خیال کرو۔ چوں کہ اُس کے حامی قبائل مصامدہ سے بھی کم تھے۔ ان کا ملک موحدین سے بھی کم رہا۔ اس سے بھی قطع نظر کرو اور ہمارے اسی زمانہ میں زناتہ بنی مرین اور بنی عبدالواد کی سلطنتوں کو دیکھ لو۔ چونکہ ابتدائے تغلب کے وقت بنی مرین کا شمار بنی عبدالواد سے زیادہ تھا، ان کی سلطنت بھی وسیع اور پُر زور ہوئی اور یکے بعد دیگرے بنی عبدالواد پر غالب آتے رہے۔ کہتے ہیں کہ بنی مرین کی تعداد ابتدائے سلطنت میں تین ہزار تھی اور بنی عبدالواد ایک ہزار ہی تھے۔ لیکن بنی عبدالواد کی سلطنت کی خوش حالی اور تابعین کی کثرت نے ان کا شمار بہت جلد بڑھا دیا۔

سلطنت کی وسعت وقوت بھی ہمیشہ اُس تعداد کے موافق ہوا کرتی ہے۔ جو ابتداءً بذریعہ تغلب اور غلبہ سلطنت قائم کرتی ہے اور سلطنت کی عمر بھی اسی تعداد وشمار کی نسبت پر ہوتی ہے اس لیے کہ ہر ایک حادث کی عمر کا مدار مزاج کی قوت پر ہے اور سلطنت کا مزاج تابع عصبیت ہے۔ اس لیے جب عصبیت قوی ہوگی تو مزاج سلطنت بھی قوی ہوگا اور بقائے سلطنت کا زمانہ بھی جو عمر سے تعبیر کیا گیا ہے طویل اور دراز ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ سلطنت کی قوت حامی اور مددگار کی زیادتی پر منحصر ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

وسیع اور عریض سلطنت کے دیر تک رہنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ملک وسلطنت میں جو نقصان اور حرج مرج واقع ہوتا ہے وہ اطراف سے شروع ہوتا ہے اس لیے سلطنت جس قدر وسیع اور دور تک پھیلی ہوگی، اسی قدر مرکز سلطنت سے دُور دُور ابتداءً حرج مرج شروع ہوگا۔ اور ہر خلل کے لیے جو اطراف وجوانب میں ہو کچھ مدت چاہیے۔ اور چوں کہ ملک دور تک پھیلا ہوا ہے اور یکے بعد دیگرے اطراف وجوانب میں فتور ونقص واقع ہوتا ہے۔ اس لیے ایک زمانہ دراز چاہیے۔ کہ مرکز سلطنت تک اُس کا اثر پہنچے۔ چنانچہ دیکھ لو کہ بغداد میں بنو العباس اور اندلس میں بنو امیہ کی سلطنت

اسلامی سلطنت میں دیر تک قائم اور کلکل سے محفوظ رہیں اور ان کی شوکت وسطوت میں ۴۰۰ھ کے بعد کمی آئی اور عبیدیوں کی سلطنت کا زمانہ تقریباً ۲۸۰ سال ہوا۔ اور دولت صنہاجہ کا اُس سے بھی کم یعنی ۳۵۸ھ سے (جب کہ معزالدولہ نے افریقہ کی حکومت بلکین بن زیری کو دی) ۵۵۷ھ تک کل دوسو برس ہوتے ہیں۔ اور موحدین کی سلطنت کو اس وقت ۲۷۰ برس گذر چکے ہیں۔ غرضکہ اسی طرح ہر ایک سلطنت کی عمر کی کمی بیشی کا سلطنت قائم کرنے والوں کی شمار کی کمی بیشی پر انحصار ہے۔

نویں فصل

بے شمار پرشوکت قبائل کی موجودگی میں مستحکم حکومت قائم نہیں ہوتی

متعدد قبائل اور پائیدار حکومت

کئی با اثر قبائل کی موجودگی میں سلطنت کو پائے داری اور استحکام نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ہر قبیلہ کی رائے اور خواہش الگ ہے۔ اور ہر رائے (خواہش) اپنے ساتھ عصبیت کا زور رکھتی ہے۔ جو غیروں کی رائے اور خواہش کی رکاوٹ بنتی ہے۔ اس لیے ہر وقت سلطنت پر خروج و بغاوت کی کوششیں ہوتی رہتی ہیں۔ اگر چہ سلطنت بھی باشوکت اور صاحب عصبیت ہی کیوں نہ ہو۔ کیوں کہ ملکی ماتحت قبائل اپنے آپ کو صاحب قوت اور اس قابل سمجھتے ہیں کہ سلطنت کا مقابلہ کر سکیں گے۔ چنانچہ مغرب و افریقہ میں ابتدائے اسلام سے اس وقت تک جو واقعات پیش آتے رہے ہیں وہ ہمارے اس قول کی تصدیق کرتے ہیں۔ چونکہ اس ملک میں باعصبیت و بکثرت بربری قبائل آباد ہیں۔ اس لیے ابتداءً ان پر اور کچھ کچھ فرنگ پر ابن ابی سرح کو جو غلبہ حاصل ہوا وہ دیرپا نہ رہ سکا۔ بسبب عصبیت قبائل بربر دین سے پھر کر بغاوت پر اُٹھ کھڑے ہوئے اور بار بار شکست کھانے کے بعد بھی شورش و بغاوت سے باز نہ آئے۔ اور مسلمانوں سے برابر کشت و خون ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ جب اُن میں دین و مذہب کو بھی کامل استقرار ہو گیا تب بھی انہوں نے خروج و بغاوت کو نہ چھوڑا۔ ابن ابی زید کا بیان ہے کہ بربر مغرب میں بارہ مرتبہ مرتد ہوئے اور اسلامی حکومت کا جوا کندھے سے پھینک دیا۔ اور موسیٰ ابن نصیر کے زمانۂ حکومت تک وہ ہرگز راہ راست پر نہ آئے۔ اسی وجہ سے حضرت عمر نے کہا تھا کہ افریقہ کی سرزمین غیر متحد ہے۔ یعنی اُس میں ایسے قبائل اور عصبیتیں موجود ہیں جو وہاں کے باشندوں کو اطاعت و فرماں برداری پر آمادہ نہیں ہونے دیتیں۔

افریقہ و مغرب میں اسلامی حکومت دیر سے کیوں قائم ہوئی

اسلامی فتوحات کے زمانہ میں عراق و شام کی حالت افریقہ جیسی نہ تھی۔ اس لیے کہ ان ممالک کی حمایت کا بار فارس و روم کے ذمہ پر تھا۔ باقی اہل ملک شہری ناز پروردہ تھے جن میں جنگ و جدال کا حوصلہ نہ تھا۔ اسی لیے جب مسلمان روم و فارس پر غالب آئے اور عراق و شام اُن کے ہاتھ سے چھین لیا تو پھر ملک میں کوئی ان کا مدمقابل نہ رہا۔ برخلاف اس کے مغرب میں اس قدر بدوی اور باعصبیت قبائل آباد تھے جن کا شمار کرنا بھی مشکل ہے۔ اسی لیے جب ایک قبیلہ مغلوب و ہلاک ہوتا تھا دوسرا اس کی جگہ کھڑا ہو کر اسی کے نقش قدم پر چلنے لگتا اور سرکشی اختیار کرتا تھا۔ یہ مشکل حالات تھے جن کی وجہ سے افریقہ و مغرب میں مسلمانوں کو سلطنت کے قیام کے لیے ایک زمانہ بسر کرنا پڑا۔

بنی اسرائیل کے دور میں شام کی حالت

بنی اسرائیل کے زمانہ میں شام کی حالت بھی بالکل مغرب و افریقہ کی مانند تھی۔ قبائل فلسطین کنعانی، بنو عیصو، بنی مدین، بنی لوط، روم، یونان، عمالقہ، اکریش، نبط وغیرہ جزیرہ و موصل تک بکھرے پڑے تھے۔ اور سب شوکت اور جدا جدا عصبیت رکھتے تھے۔ اس لیے بنی اسرائیل کو اپنی سلطنت قائم کرنے میں سخت زحمتیں پیش آئیں اور بار بار بات بن بن کر بگڑتی رہی۔ اور ان قبائل کے اختلاف کا پرتو خود بنی اسرائیل پر بھی پڑا ہے۔ کبھی تعیین بادشاہ میں مختلف الرائے ہو گئے، کبھی سلاطین کے خلاف بغاوت کی۔ مختصر یہ کہ ان کی سلطنت کے زمانہ میں کبھی بھی ملک و سلطنت کو کامل

استحکام نصیب نہ ہوا۔ یہاں تک کہ فارس دیونان وروم باری باری اُن پر غالب آئے۔ اور آخر روم نے انہیں بیت المقدس سے جلاوطن کر دیا۔ برخلاف اس کے جب ملک میں قبائل وعصبیت کی کمی ہوتی ہے تو بآسانی حکومت قائم ہو جاتی ہے اور ملک میں فتور و بغاوت کے اسباب نہ ہونے کی وجہ سے سلطنت کا شایانِ شان انتظام چل جاتا ہے اور صاحب السلطنت کو زیادہ شوکت وعصبیت کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جیسی کہ اس زمانہ میں مصرو شام کی حالت ہے کہ بالکل قبائل وعصبیت سے خالی پڑے ہیں گویا کہ ان میں کبھی تزک وحشمت ہی نہ تھی۔ مصر عدم خروج کی وجہ سے نہایت سکون و آرام کی حالت میں ہے۔ اور اہل عصبیت خود ہی سلطان اور خود ہی رعیت ہیں۔ ترکی سلطنت ہے۔ اور ترکوں کے قبائل و خاندان ہی یکے بعد دیگرے ملک الملک ہوتے رہتے ہیں۔ اور خلافت عباسیہ میں بغداد کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا ہے۔

مصر اور ترکی کے سکون کی وجہ

یہی حالت اندلس کی ہے کہ بنو احمر ملک پر حکمرانی کر رہے ہیں۔ حالاں کہ اس خاندان کی عصبیت سلطنت قائم کرتے وقت زیادہ باوقعت اور قوی نہ تھی۔ بلکہ صاحب السلطنت امویہ کا رشتہ دار بچا ہوا با عصبیت ایک گھرانہ تھا۔ مگر باوجود اس قلت عصبیت کے بھی اندلس پر اس کو استیلاء ہو گیا۔ وجہ یہ ہوئی کہ جب اندلس کی عربیہ سلطنت کا شیرازہ بکھرا اور بربروں میں سے ملطوتہ و موحدین اندلس کے مالک ہوئے۔ چند ہی روز میں انہوں نے کچھ ملک پر ایسے ظلم وستم توڑے کہ تمام ملک ان کا دشمن ہو گیا۔ اور بدنصیبی سے موحدین کی سلطنت آخر میں کچھ ایسی کمزور اور خراب ہوئی کہ ہر طرف سے اُن پر شورش و بغاوت ہونے لگی۔ اور موحدین کو بہت سے قلعے اور شہر مراکش کے بچانے کے لیے باغیوں کے حوالے کر دینے پڑے۔ یہ حالت دیکھ کر اندلس میں جو قدیم عصبیت والے چھوٹے موٹے عربی خاندان شہری طرز زندگی اور حضری تمدن سے الگ تھلگ پڑے تھے۔ اور جمعیت وعصبیت کا قوی اثر ان میں باقی تھا، موحدین کے برعکس جمع ہوئے۔ مثلاً ابن ہود۔ ابن احمر ابن مردنیش وغیرہ۔ پہلے ابن ہود نے زور پکڑا اور مشرقی خلافت عباسیہ کی دعوت شروع کی۔ اور مُوحدین پر بغاوت کرنے کے لیے لوگوں کو عموماً تیار کر لیا۔ اور ملک نے موحدین کے عہد و پیمان کو چھوڑ کر انہیں اپنے یہاں سے نکال دیا۔ اور اس طرح ابن ہود حکومت اندلس کا باقاعدہ مالک بن گیا۔ ابن ہود کے بعد ابن احمر نے خود حصول سلطنت کا قصد کیا۔ اور ابن ہود کی دعوت کے خلاف لوگوں کو موحدین میں سے ابن ابی حفص صاحب افریقہ کے نام پر دعوت شروع کی۔ اور جدو جہد کر کے اپنے اقرباء کی تھوڑی سی عصبیت کی مدد سے جو سردار کہلاتے تھے۔ اندلس پر تسلط کر لیا۔ چونکہ اندلس میں عصبیت کی کمی تھی۔ مخالفانہ خروج و ظلم کے اسباب مہیا نہ تھے۔ اس لیے ابن احمر کو مزید عصبیت وحمایت کی ضرورت نہ ہوئی۔ اور پھر زناتہ کے اُن لوگوں سے مدد لے کر جو سمندر کے راستہ سے اندلس میں آ کر رہ پڑے تھے۔ باغیوں کی اچھی طرح سے سرکوبی کر دی۔ اور یہ لوگ بھی بخوشی لڑنے مرنے کے لیے اُس کے طرفدار بن گئے۔ اس کے بعد ملوک زناتہ میں سے صاحب مغرب کا ارادہ ہوا کہ اندلس پر اپنا تسلط جم جائے۔ اس وقت بھی وہی قبائل ابن زناتہ کی طرف داری اور صاحب مغرب کی کامیابی کے سرراہ ہوئے۔ یہاں تک کہ ابن احمر کی حکومت جم گئی اور اندلس اُس سے مالوف و مانوس ہو گیا اور پھر لوگوں کو اس کے ہاتھ سے اندلس سے نکالنے کا خیال نہ ہو سکا۔ اس وقت سے لے کر اب تک اس کی اولاد برسر حکمرانی ہے۔ اس بیان سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن احمر کا تسلط بغیر عصبیت کے نہ ہوا۔ البتہ ابتدائے ریاست میں اس کی عصبیت وحمایت کم تھی۔ لیکن اندلس کے لیے وہی کافی تھی۔ کیونکہ اندلس پر قابو حاصل کرنے کے لیے ملکی عصبیت نہ ہونے اور قبائل کی کمی کی وجہ سے وافر اور پرزور عصبیت کی ضرورت ہی نہیں تھی۔

دسویں فصل

مطلق العنانی کا بنیادی سبب

ہم بیان کر چکے ہیں کہ ملک عصبیت سے حاصل ہوتا ہے اور وہ عصبیت متعدد وکثیر عصبیتوں کا آمیزہ و مرکب ہوتی ہے۔ جن میں سے ایک عصبیت باقی تمام عصبیتوں سے قوی اور پُر زور ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ سب پر غالب آتی ہے اور تمام عصبیتیں اس میں شامل و مدغم ہو جاتی ہیں۔

اوراس مجموعی زور سے اقوام وممالک پر تغلب حاصل ہوتا ہے۔اس عصبیتوں کے اتحاد اور پھر ایک عصبیت کے غلبہ میں راز یہ ہے کہ قبائل کی عصبیت عامہ مزاج شے کی مانند ہے۔اور مزاج بنتا ہے عناصر سے اور یہ مسئلہ حکمت کا اصول مسلمہ ہے۔کہ اگر عناصر برابر برابر مجتمع ہوں تو مزاج شے بالکل قائم ہی نہیں ہوسکتا۔بلکہ کسی ایک عنصر کا غالب ہونا قوام مزاج کے لیے ضروری ہے تا کہ نظم وضبط قائم ہو سکے۔اسی طرح بہت سی عصبیات میں سے ایک عصبیت غالب ہو کر مملکت قائم کرتی ہے اور یہ غالب عصبیت بڑے گھرانے اور ریاست والی قوم کو حاصل ہوتی ہے۔اور ضرور ہے کہ اُس میں سے کوئی شخص خاص اس کا رئیس ہو۔وہی باقی عصبیتوں پر بھی رئیس وافسر ہوتا ہے۔کیوں کہ اسی کا خاندان صاحب تغلب ہے۔پس جہاں کسی شخص کے لیے یہ رعب وبڑائی کے سامان مہیا ہوئے پھر کسی کو اپنی برابر نہیں سمجھتا۔اپنی رائے اور ارادہ میں کسی کو اپنا شریک وحصہ دار خیال نہیں کرتا۔بات بات میں ناک بھوں چڑھاتا ہے وہ فطرت الٰہی جو طبیعت انسانی میں مرکوز ہے اور حاکم کو بے سہیم وشریک اقتضائے سیاست کے موافق حکومت کرنے پر آمادہ کرتی ہے، برسر ظہور آتی ہے۔اس لیے کہ تعدد واختلاف آراسب خرابی کی جڑ ہے۔"لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا؟"اس وقت تمام عصبیتیں بھی ٹھنڈی پڑ جاتی ہیں۔افراد قوم میں اتنی جسارت ودلیری نہیں رہتی کہ تحکم وتغلب میں بادشاہ سے برابری یا شرکت کا دعویٰ کریں۔تمام عصبیتیں سلطانی استقلال ومستقل مزاجی اور ظلم وسختی سے عاجز ومغلوب ہو جاتی ہیں۔بادشاہ اپنی عظمت دیکھ کر"کوئی میرا ہمسر نہیں" پکارتا ہے۔اور کسی کے ہاتھ میں کچھ اختیار نہیں چھوڑتا۔اور مجد وتحکم کا بلاشرکت غیرے مالک بن جاتا ہے۔اور یہ مرتبہ علی الاکثر سلطنت کے پہلے بادشاہ ہی کو پورے طور پر حاصل ہوتا ہے۔اور دوسرے اور تیسرے بادشاہ کو بھی ان کی قوت وشوکت کے موافق کم وبیش یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔بعد ازاں یہ جرات باقی نہیں رہتا۔لیکن فی الجملہ سلطنتوں میں اس بات کا ہونا ضروری ہے۔سنة الله التى قد خلت فى عباده۔

گیارھویں فصل

حصولِ سلطنت کے بعد قوم وملک کا ردِّ عمل

جب کوئی قوم کسی ملک پر غالب ہوتی ہے۔اور ملک کے مال ودولت کی مالک بنتی ہے تو اسباب ناز ونعم کی زیادتی اُن کی معتاد حاجتوں کو بھی بڑھاتی ہے اور لوگ ضروریات زندگی سے آگے قدم رکھتے ہیں۔زندگی کے سیدھے سادھے تھوڑے سے سامان کی جگہ زائد از ضرورت اور عمدہ پر رونق ساز وسامان مہیا کیا جاتا ہے۔آنے والی نسلیں ان کی ان باتوں کی تقلید وپیروی کرتی ہیں بلکہ وہ تو اس قدر ان باتوں کی عادی ہو جاتی ہیں کہ ان کا کام ہی تکلف کے بغیر نہیں چل سکتا۔گویا یہ پر تکلف ساز وسامان جو پہلے زائد از ضرورت تھا۔ان کے لیے ضروری ولابدی بن جاتا ہے۔اس لیے انہیں اس کے حصول وافزائش کی فکر پڑتی ہے۔اس کے علاوہ خوراک ولباس فروش وظروف میں بھی تکلف شروع ہو جاتا ہے۔اور ہر شخص ان کی عمدگی اور خوبی پر بجائے خود نازاں ہوتا ہے۔اور نظافت خوراک ولطافت پوشاک اور عمدہ سواریوں کے ذریعہ سے دوسری قوموں پر فخر کرنے لگتے ہیں۔اسی طرح بعد میں آنے والے اپنے اسلاف کے قدم بقدم آخر سلطنت تک چلتے رہتے ہیں۔اور پھر جس قوم کا ملک جس قدر وسیع اور زرخیز اور آسودہ ہوتا جاتا ہے، اسی قدر یہ باتیں زیادہ رواج پاتی ہیں۔اور تکلف وناز وانداز کا اثر بڑھتا رہتا ہے۔یہاں تک کہ جب سلطنت اپنے شوکت و سباب کی مدد سے کمال عروج کو پہنچتی ہے تو تکلف بھی اپنی انتہائی حد کو پہنچ جاتا ہے۔

بارھویں فصل

فتوحات حاصل کرنے کے بعد ملک وقوم کے لیے آرام وسکون فتوحات کے

نتیجے میں عیش وعشرت کا آغاز ہوتا ہے

ظاہر ہے کہ ملک حاصل ہوتا ہے مطالبہ سے اور مطالبہ کا حاصل ہے سلطنت وتسلط۔ پس جہاں یہ مقصد حاصل ہوا قوم کے پائے سعی بھی آگے بڑھنے سے رک جاتے ہیں جس نے بھی شعر کہا ہے اللہ کی قسم ہیرا موتی ہے۔

عجبت لسعی الدھر بینی و بینھا فلا انقضی ما بیننا سکن الدھر

غرضکہ قوم ملک وسلطنت پا کر اس محنت وجفاکشی کو چھوڑ بیٹھتی ہے جو حصول مقصد کے لیے اس سے پہلے عمل میں لائی تھی۔ اور بجائے جدو جہد کے آرام وسکون اختیار کرتی ہے۔ اور دولت وسلطنت کے نتائج کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ لوگ مکان ولباس میں تکلف شروع کرتے ہیں، امراء عالی شان قصر ومحل بناتے اور ان میں کاٹ کاٹ کر نہریں لاتے ہیں، باغ لگاتے، دنیا اور اس کے ساز وسامان سے متمتع ہوتے، عیش وآرام میں گذارنے لگتے ہیں اور جہاں تک ہوسکتا ہے خوراک وپوشاک، فروش وظروف کی لطافت میں کوشش کرتے ہیں۔ اور خود ان باتوں کے عادی ہوکر آنے والی نسلوں کو بھی ویسا ہی بنادیتے ہیں اور یہی حالت برابر بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اس سلطنت کا وقت آخر آپہنچتا ہے۔

تیرھویں فصل

ضعف سلطنت کے اسباب

حکومت کے ضعف کی وجوہات

زوال سلطنت اور ضعف مملکت کے چند اسباب ہیں۔ اول شخصی حکومت سلطنت کو کمزور کرتی ہے اس لیے کہ جب تک جدت اور رعب و دبدبہ قوم اور عصبیت میں مشترک رہتا ہے قوم کی مجاہدانہ سعی وکوشش کا قدم ملکی ترقی کے لیے آگے بڑھتا رہتا ہے اور سب کی کوشش غیروں اور بیگانوں پر تغلب حاصل کرنے اور اپنے ملک کی حفاظت کی طرف مصروف رہتی ہے اور ہر شخص ملک کی افزائش وتغلب کو اپنی عزت ودولت وقوت کا باعث سمجھتا ہے۔ اور عظمت وبزرگی حاصل کرنے کے لیے موت کو زندگی پر ترجیح دیتا ہے اور اگر ملکی وقومی عظمت میں فرق آنے لگتا ہے تو قوم کی قوم مہالک وخطرات میں پڑ کر حفظ ناموس سے دریغ نہیں کرتی۔ لیکن جب قوم میں سے شخص واحد (سلطان) تمام عز وشرف پر حاوی ہوکر عصبیت قومی کو توڑتا ہے اور اسے آزادی واختیار سے محروم کرکے عطیات وانعام میں غیروں کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ تو قوم بھی جنگ وجہاد میں سستی کرنے لگتی ہے۔ اور اس کی ہمت وجرأت زائل ہوجاتی اور وہ ذلت وغلامی کے درجہ پر پہنچ جاتی ہے۔ اسی حالت میں اس کی اولاد اس کی آغوش تربیت میں پلتی ہے۔ اور سمجھتی ہے کہ ملک وسلطنت سے فی الجملہ جو عطیات وانعام ان پر ہوتے ہیں، وہ ملکی حفاظت واعانت کا بدلہ ہیں۔ اس کے سوا ان کی سمجھ میں اور کوئی بات ہی نہیں آتی۔ اس دور کے آدمی بہت ہی کم اپنی جان کو خطرہ میں ڈالنا پسند کرتے ہیں اور آخر یہی بات ضعف قوت اور زوال شوکت کا باعث ہوجاتی ہے۔ اور ملک والوں کی شجاعت وجرأت کے زوال اور عصبیت کے برباد ہوجانے کی وجہ سے سلطنت تنزل اختیار کرتی ہے۔

عیش وعشرت

دوسری وجہ ضعف سلطنت کی یہ ہے کہ حصول ملک وافراط دولت کے بعد قوم وملک پر تکلف وتعیش اور ناز ونعمت کا اثر پڑتا ہے، لوگوں کی ضرورتیں بڑھتی ہیں، آمدنی سے خرچ زیادہ ہوجاتا ہے اس لیے مفلس ونادار ہلاک ہوتے ہیں۔ اور تکلف پسند لوگ اپنی آمدنی کو اسراف بے جا اور بے مقصد امور میں اڑاتے ہیں اور وقت کے ساتھ ساتھ بربادکن اطوار ترقی کرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ معمولی آمدنی اور عطیات سلطنت لوگوں کے تکلفات کو بالکل کافی نہیں ہوسکتے۔ حاجت وضرورت انہیں الگ تنگ کرتی ہے۔ اور ملوک وسلاطین الگ تنخواہ وعطیات کو جنگی خدمت پر

موقوف و منحصر کر دیتے ہیں۔ اور مجبوراً انہیں اس کے اختیار سے چارہ نہیں رہتا۔ اور ہر طرح کی عقوبت و زحمت برداشت کرنی پڑتی ہے اور جو لوگ دولت مند ہوتے ہیں وہ بھی بے جا دارو گیر کی مصیبت میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ سلاطین بزور اُن سے مال و دولت لے کر اپنی نفسانی اغراض میں اُسے صرف کرتے ہیں۔ یا اپنی اولاد و ارا کین سلطنت کے انعام و اکرام میں اُڑاتے ہیں۔ غرضکہ عام طور پر ملک میں اپنی حالت کی درستی کی سکت باقی نہیں رہتی۔ اور خود بادشاہ بھی اپنی رعایاء کی بدحالی اور ضعف مالی کی وجہ سے مشکلات میں گرفتار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جب ملک میں تکلف اور نمود کی عادتیں عام ہو جاتی ہیں۔ اور لوگوں کی آمدنی ان کی حاجت کو کفایت نہیں کرتی تو بادشاہ وقت کو ان کی تنخواہیں زیادہ کرنی پڑتی ہیں۔ تاکہ وہ اپنی حالت درست کریں اور تنگ دستی سے نجات پائیں اور اگر نسبتاً پہلے سے بعض محاصل و خراج نو کی وجہ سے ملک کی آمدنی میں کچھ اضافہ ہو بھی جائے تو وہ بھی محدود ہوگا۔ اس لیے ذاتی اخراجات کی زیادتی کے لحاظ سے اگر تنخواہ و عطیات میں اضافہ کیا جاتا ہے تو خزانہ کے محدود اور اخراجات کے زیادہ ہونے کی وجہ سے حامیان سلطنت و حافظان ثغور یعنی فوج کی تعداد پہلے سے کم کرنا پڑتی ہے۔ اور چونکہ یہ تکلف کسی حد پر رُکتا نہیں۔ برابر بڑھتا ہی جاتا ہے۔ سلطنت کو پھر تنخواہوں میں اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ اور سپاہ و لشکر کی تعداد میں اور کمی آجاتی ہے۔ اور بار بار یہی اضافہ کرتے رہنے سے جو مجبوراً کرنا پڑتا ہے۔ سپاہ بہت ہی کم رہ جاتی ہے۔ اس لیے سلطنت کی حمایت و حفاظت بھی کما حقہ نہیں ہو سکتی اور اس کی شوکت و قوت میں فتور آجاتا ہے۔ اس وقت آس پاس کی سلطنتیں زور پکڑتی ہیں اور ملک دبا لیتی ہیں۔ یا خود اسی سلطنت کے محکوم قبائل اور گروہ تغلب حاصل کرنے کے لیے ہاتھ بڑھاتے ہیں یہاں تک کہ اس سلطنت کا وقت پورا ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تکلف و عشرت پسندی نفوس انسانی میں طرح طرح کی خرابیاں پیدا کر کے اخلاق کو خراب کر دیتی ہیں اس لیے وہ تمام نیک عادتیں جو حصول ملک و قوم سلطنت کے اسباب اور علامتیں ہیں، زائل ہو جاتی ہیں۔ اور ملک عادات قبیحہ میں گرفتار ہو کر آپ اپنی پستی و خاتمۂ سلطنت کی دلیل بنتا ہے۔ اسباب زوال مہیا ہو جاتے ہیں اور حالت بگڑنے لگتی ہے اور مرض ضعف کچھ ایسا زور پکڑتا ہے کہ سلطنت کا خاتمہ ہی کر دیتا ہے۔

آرام پسندی

تیسری وجہ یہ ہے کہ ملک و سلطنت کے حاصل کرنے کے بعد قوم کا آرام پسند ہونا فطری بات ہے۔ پس جہاں قوم نے جدو جہد اور محنت و مشقت کو چھوڑ کر آرام و سکون پسند و اختیار کیا۔ عام اخلاق و عادات کی طرح یہ باتیں بھی عادات ثانیہ بن جاتی ہیں۔ اور آنے والی نسلیں عیش و عشرت، راحت و آرام، سکون و اطمینان کے گہواروں میں پرورش پاتی ہیں۔ اور جفاکشی و محنت پسندی جیسے بدویانہ اخلاق بدل جاتے ہیں۔ اور دلوں سے وہ سعی و کوشش جس سے قوم کو ملک و سلطنت کا مرتبہ ملا تھا، فراموش ہو جاتی ہے۔ نہ وہ شجاعت و شہامت ہی باقی رہتی ہے۔ نہ وہ سپاہیانہ عادتیں۔ نہ جنگلوں میں سختیوں کے برداشت کرنے کا حوصلہ رہتا ہے نہ بیابانوں میں گھس کر راستے ڈھونڈ نکالنے کا ملکہ۔ فاتح قوم اور عام شہری آدمیوں میں فقط لباس قومی اور بس حکم چلانے کا امتیاز باقی رہ جاتا ہے۔ اس لیے سلطنت کی حمایت و حفاظت میں کمی اور نقصان آتا ہے، ہیبت و رعب جاتا رہتا ہے، شوکت مٹ جاتی ہے اور آخر انہی باتوں سے سلطنت کی جڑیں ڈھیلی پڑ جاتی ہیں اور اس پر زوال و وبال آنے لگتا ہے۔ اور جوں جوں زمانہ گذرتا ہے قوم فاتح کے اخلاق بدلتے رہتے ہیں۔ تہذیب و تمدن و آرام پسندی، راحت و سکون رنگینی صحبت کا رنگ طبیعت پر روز بروز چڑھتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ بدویت و جفاکشی کو بالکل چھوڑ کر بندہ عیش و عشرت کے بن جاتے ہیں۔ اور شجاعت و شہامت کو جس سے حمایت و مدافعت ہوتی ہے بالکل بھول جاتے ہیں۔ اور ملک میں اگر کوئی دوسری عصبیت و حمایت ہوتی ہے۔ تو اس حمایت میں آ کر زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔ تاریخ عالم کو دیکھو گے تو بہت سی مثالیں ایسی نظر آئیں گی اور ہمارے قول کے ماننے میں کسی قسم کا شک و شبہ نہ رہے گا۔

اکثر ایسا بھی ہوتا ہے۔ کہ جب اہل ملک راحت و آرام کے عام مرض میں مبتلا ہو کر خود اپنے ملک کی حمایت و حفاظت سے عاجز ہو جاتے ہیں تو بادشاہ وقت کسی دوسری سختی پسند و جفاکش قوم کو اپنا حامی و ناصر بناتا اور فوج میں داخل و شامل کر لیتا ہے۔ جو لڑائی کے وقت تنگی اور بھوک کی تکلیفوں کو بآسانی برداشت کر سکتی ہے۔ یہ تدبیر بھی ضعف سلطنت کے حق میں اکثر دوا کا کام کرتی ہے اور کمزوری اور تباہی سے بچا لیتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا وقت ناگزیر آ پہنچے۔ جیسے کہ ممالک مشرقی میں سلاطین ترک نے ان غلاموں کو جو وقتاً فوقتاً ان کے ملک میں آئے سوار و پیادہ فوج میں بھرتی کیا۔ یہ

لوگ اکثر نہایت جرأت مند اور مصائب کی برداشت پر ان غلاموں کی اولاد سے زیادہ باہمت ہوتے ہیں۔ جوان نورسیدہ غلاموں سے پہلے طوقِ غلامی میں رہ کر ناز و نعمت اور سلطنت کے سایہ میں تربیت و پرورش پا چکے ہوتے ہیں۔ افریقہ میں موحدین بھی اکثر اپنی فوج میں زناتہ و عرب کو بھرتی کرتے اور بڑھاتے چلے جاتے ہیں اور ناز و نعمت کے عادی اہلِ ملک کو اس عہدہ سے الگ کر دیا ہے۔ اسی وجہ سے سلطنت ضعف و زوال سے محفوظ رہ کر بر سر رونق ہے اور تمدن و عمران میں ترقی ہو رہی ہے۔ واللہ وارث الارض ومن علیھا۔

چودھویں فصل

انسان کی طرح سلطنتوں کی بھی طبعی عمریں ہوتی ہیں

انسان کی زیادہ سے زیادہ عمر

جاننا چاہیے کہ آدمی کی عمر طبیبوں اور نجومیوں کے قیاس کے موافق ۱۲۰ سال شمسی ہے۔ اور اکثر ہر زمانہ میں یا ہر صدی میں ستاروں کی آمد و رفت قرب و بعید کے لحاظ سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ بعض ستاروں کی آمد و رفت و قرب و بُعد کے اثر سے لوگوں کی عمریں پوری سو برس کی ہوتی ہیں۔ اور بعض کے اثر سے پچاس یا ستر اسی جیسا کہ اس کا اثر اور نتیجہ ہو۔ اور مسلمانوں کی عمریں دلالت حدیث کے موافق اکثر ساٹھ اور ستر کے درمیان مانی گئی ہیں۔ بہر صورت بہت ہی کم لوگ ایک سو بیس برس سے زیادہ عمر پاتے ہیں۔ اور ایسے تو شاذ و نادر ہی ہوں گے۔ جن کی عمر اس سے زیادہ ہوتی ہو۔ جیسے نوح علیہ السلام کی اور کسی قدر قوم عاد و ثمود کی طولانی عمروں کا حال بیان کیا جاتا ہے۔

سلطنت کی عمر

اسی طرح سلطنتوں کی عمریں بھی ہر زمانہ اور حالات فلکی کے آثار سے مختلف ہوتی ہیں۔ لیکن اکثر دیکھا گیا ہے کہ ایک سلطنت کی عمر تین قرن سے زیادہ نہیں ہوتی اور ایک قرن کا زمانہ ایک آدمی کی آدھی عمر کے برابر سمجھنا چاہیے۔ اس صورت میں گویا چالیس سال کا ایک قرن ہوا۔ اور یہی مدت نشو و نما کی انتہا ہے۔ جیسے خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔ حتی اذابلغ اشده و بلغ اربعین سنة۔ اسی سند سے ہم نے ایک پشت یا ایک قرن کے لیے چالیس برس کا زمانہ مانا ہے۔ اور جو کچھ ہم نے بنی اسرائیل کے بیان میں ڈانواں ڈول بھٹکتے پھرنے کی توجیہ کی ہے۔ وہ بھی اسی امر کی مقتضی ہے کہ ایک پشت یا قرن کا کامل زمانہ چالیس برس لیا جائے کیونکہ خدائے تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو چالیس برس تک وحشت ناک وغیر آباد جنگل میں اسی لیے مبتلا رکھا تھا کہ موجودہ بنی اسرائیل مر کھپ جائیں۔ اور اُن سے ایک ایسی نئی اولاد پیدا ہو جس نے محکومی و فرماں برداری کی ذلت کو سہا ہی نہ ہو۔ غرض یہ کہ ایک پشت قرن کا زمانہ چالیس برس ہے۔ اور ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ علی الاکثر سلطنت کی عمر تین قرن یا پشتوں سے زیادہ نہیں ہوتی کیونکہ قوم پہلے قرن میں بدویانہ اخلاق میں رہتی ہے۔ جفاکشی اور تکلیف برداشت کرنے کا اُس کو پورا حوصلہ ہوتا ہے اور شجاعت و شہامت اس دور کا طبعی خاصہ۔ مجد و تحکم میں ساری قوم برابر کی شریک سمجھی جاتی ہے۔ اور جب تک اس میں یہ عصبی رعب قائم و برقرار رہتا ہے۔ اس کی تلوار میں بھی زور رہتا ہے۔ اور اس کی ہیبت بنی رہتی ہے۔ اور غیر قومیں اُس سے دبی رہتی ہیں۔ لیکن جب دوسرا قرن شروع ہوتا ہے تو قوم ملک و سلطنت اور طرح طرح کے ساز و سامان پانے کی وجہ سے بدویت سے حضریت کی طرف اور جفاکشی سے آرام کی طرف جھکتی ہے اور عز و اقتدار میں قومی اشتراک کی جگہ شخصی قہر و تغلب کا دور دورہ آتا ہے۔ سعی و کوشش کی جگہ پر کسل و سستی اپنا قبضہ کرتی ہے۔ اور کسی قدر عجز و ذلت سے قوم مانوس ہو جاتی ہے اور چونکہ اس دوسرے قرن میں بھی بہت سے بوڑھے ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جن کی عمر کا بہت کچھ حصہ قرن اول میں گذرا ہوتا ہے اور وہ عز و شرف کے حصول اور مدافعت و حمایت کے لیے سعی و کوشش کر کے اُس کا ثمرہ پا چکے ہوتے ہیں اس لیے دوسرے قرن والے بالکلیہ اپنے آبا کے طریقہ کو نہیں چھوڑ بیٹھتے۔ اگرچہ ان کی اور قرن اول والوں کی حالت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ مگر پھر بھی انہیں امید ہوتی ہے کہ جو عزت و عروج پہلے

قرن والوں کو حاصل تھا، انہیں بھی حاصل ہو جائے گا یا کبھی کبھی یہ خیال کر لیتے ہیں کہ ہمارا زمانہ بھی ہمارے حق میں ایسا ہی ہے جیسا کہ قرن اول اُس قرن والوں کے حق میں تھا۔ اور جب یہ قرن بھی گذر کر تیسرا قرن آتا ہے تو اس زمانہ کے لوگ بدویت و جفاکشی سے اس قدر دور جا پڑتے ہیں کہ گویا قوم میں کبھی ان کا وجود ہی نہ تھا۔ سلطنت کے قہر و جبر سے مغلوب ہوتے ہوئے عزت و مصیبت کی شیرینی کا مزہ انہیں بھول جاتا ہے اور مال و دولت اور خوشحالی کے مہیا ہونے کی وجہ سے تکلف و تعیش میں پڑ کر اُسے اوج کمال پر پہنچا دیتے ہیں اور بچوں اور عورتوں کی طرح اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ آڑے وقت پر سلطنت ان کی طرف سے مدافعت کرے۔ عصبیت کا بالکل نام و نشان تک باقی نہیں رہتا۔ حمایت و مدافعت اور مطالبۂ حقوق کا حوصلہ کم ہو جاتا ہے۔ اگر چہ اس قوم کے لوگ اب بھی اپنا بانکپن اور سپاہیانہ وردی اور شہسواری و سپہ گری کے کرتب دکھا کر اپنی جرأت و سپہ گری کا یقین دلاتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں وہ عورتوں سے بھی کہیں زیادہ نامرد اور بزدل ہوتے ہیں۔ جب وقت پڑتا ہے مدافعت نہیں کر سکتے۔ اسی زمانہ میں بادشاہ کو غیر ملک و قوم کے شجاعت آثار لوگوں سے امداد و قوت کی ضرورت پڑتی ہے۔ آزادوں اور غلاموں سے فوج بھرتی کرتا ہے۔ اور جو لوگ سلطنت کی مدد کرتے ہیں ان کے ساتھ اچھا سلوک ہوتا ہے۔ جب تک خدا کی مرضی ہوتی ہے سلطنت اسی طرح غیروں کی حمایت اور پشت پناہی سے چلتی رہتی ہے اور بالآخر ایک دن دم توڑ کر رہ جاتی ہے۔ پس یہی تین قرن جن میں سلطنت پر کمزوری کی علامات ترتیب پاتی ہیں اور اُسے نڈھال کر دیتی ہیں۔ اسی وجہ سے چوتھے قرن میں حسب و شرف کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے (جیسے کہ ہم بدلیل واضح بیان کر چکے ہیں کہ شرافت وحسب چار پشتوں تک مانا گیا ہے۔) اور تین قرن کا زمانہ ایک چالیس برس کا ماننے کی صورت میں ایک سو بیس برس ہوتا ہے۔ اور غالباً ہر سلطنت کی عمر کم و بیش یہی ایک سو برس کی ہوتی ہے۔ بشرطیکہ کوئی عارض خاص اُسے لاحق نہ ہو جائے۔ مثلاً سلطنت اپنی قوت و شوکت کے لحاظ سے ضعف و زوال کے مرتبہ پر پہنچ چکی ہو۔ لیکن کوئی اس کا دعوے دار کسی وجہ سے پیدا نہ ہو سکے۔ ہاں اگر کوئی صاحب شوکت دست تغلب دراز کرتا تو قوت مدافعت کے نہ ہونے کی وجہ سے سلطنت کے بچنے کی کوئی توقع اس حالت میں نہیں ہو سکتی تھی۔ (اذاجاء اجلھم لا یستاخرون ساعة و لا یستقدمون) پس گویا ایک سو بیس برس کا زمانہ آدمی کی عمر کی مانند ہے۔ جس میں سلطنت نشو و نما سے سن جوانی تک اور سن جوانی سے بڑھاپے تک کے تمام مراحل طے کرتی ہے۔ چنانچہ یہی بات عام طور سے مشہور ہے کہ سلطنت کی عمر سو برس ہوتی ہے اسی بیان سے ایک استقرائی قانون پیدا ہوتا ہے اور اس سے آبائی پشتوں کا شمار دریافت ہو سکتا ہے۔ اس طرح کہ جب کسی شخص خاص سے لے کر اپنے آپ تک کا زمانہ کسی کو معلوم ہو۔ لیکن پیڑھیوں کے شمار میں کچھ شبہ ہو کہ کس قدر گذر چکی ہیں تو اس حالت میں یہی کیا جائے کہ ہر صدی کے لیے تین پیڑھی یا پشتیں خیال جائیں۔ اگر زمانہ معلوم پیڑھیوں کے مشتبہ عدد پر پورا تقسیم ہو جائے تو سمجھ لینا چاہیے کہ عدد معلوم صحیح ہے۔ اسی قدر پیڑھیاں اب تک گذر چکی ہیں۔ اور اگر ایک قرن کی کمی رہ جائے تو جاننا چاہیے کہ عدد میں غلطی ہے۔ اور ایک پیڑھی زیادہ مان لی گئی ہے۔ اور اگر عدد زمانیہ ایک قرن کے برابر زیادہ ہو تو ایک پشت کم ہو گئی، خیال کرنا چاہیے۔ اسی طرح آبا و اجداد کے شمار معلوم ہونے سے کسی خاص پیڑھی کا زمانہ الٹ عمل کرتے سے تقریباً صحیح معلوم ہو سکتا ہے۔ واللہ یقدر اللیل والنہار۔

پندرھویں فصل

سلطنت کے صحرائی حالت سے شہری حالت تک پہنچنے کے مدارج

بدویت اور حضریت کا حکومت سے تعلق

جاننا چاہیے کہ بدویت و حضریت سلطنت کے فطری عارضے ہیں۔ جو اُسے لازماً عارض ہوتی ہیں کیوں کہ ہم کئی بار کہہ چکے ہیں کہ ملکی تغلب و تسلط عصبیت اور اس کے لوازم شجاعت و بہادری وغیرہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ باتیں بدویت ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس لیے سلطنت کی ابتدا بدویت ہی سے ہوتی ہے اور پھر جب ملک ملتا ہے تو اس کے ساتھ قوم میں سہولت و فارغ البالی اور وسعت و دولت آتی ہے۔ اور حضریت کہتے

ہیں گونا گوں تکلفات اور ہر قسم کی صنعت و عمل، خوراک و پوشاک، ظروف و فروش، منازل و عمارات اور ضروریات خانہ داری کی سلیقہ مندی و توثیق کو اور پھر ان میں سے ہر ایک کام کی خوبی، آب و تاب و عمدگی خاص خاص صنعتوں سے وابستہ ہوتی ہے۔ اس لیے آئے دن نئی نئی صنعتیں نکلتی رہتی ہیں اور جس قدر کہ نفوس خواہشات و لذات اور زائد از ضرورت تنعم و تکلف میں ڈوب ہو کر مختلف اور نئی نئی چیزوں کے خواہش مند ہوتے ہیں اسی قدر صنعتیں بھی مختلف و متعدد ہوتی جاتی ہیں۔

بدویت پر حضریت کا رنگ

پس ان وجوہ و اسباب سے بدویت پر بھی حضریت کا روغن چڑھنے لگتا ہے اور برابر گہرا ہوتا چلا جاتا ہے۔ اور برسر اقتدار قوم حضریت میں اپنے سے پہلی گذشتہ سلطنتوں کی تقلید کرتی ہے اور جو باتیں تمدن و حضریت کے متعلق مفتوح ملک و قوم میں پاتی ہے، خود بھی اختیار کر لیتی ہے جیسے کہ عرب نے اپنی فتوحات کے بعد کیا کہ جب روم و فارس کے مالک ہوئے اور روم و فارس کے لڑکوں اور لڑکیوں سے خدمت لینے لگے تو بہت سی باتیں ان سے سیکھیں۔ کیونکہ اس سے پہلے وہ حضریت اور تمدن شہری کو جانتے ہی نہ تھے۔ کہتے ہیں کہ جب ابتداءً دستر خوان پر اُن کے سامنے چپاتیاں آئیں تو وہ مطلق نہ پہچان سکے اور ہکا بکا رہ گئے۔ اور کسریٰ کے خزانوں میں کافور پایا تو اُسے نمک سمجھ کر آٹے میں استعمال کیا۔ لیکن جب اس جہالت و نادانی کے بعد روم و فارس کے لوگوں کو خدمت گار بنا کر ان سے کام لینے لگے اور خانہ داری کا انتظام ان کے ہاتھ آیا اور ہر کام کے لیے ماہرین اور ہوشیار آدمی مقرر کیے۔ تو ان لوگوں نے اصلاح و درستی کے طریقے انہیں سکھائے۔ عیش و تفنن کا سامان پہلے سے مہیا تھا پھر کیا کمی تھی۔ عرب جیسے بدو بھی چند ہی روز میں شہری تکلفات کرنے لگے۔ اور انہیں معراج کمال تک پہنچا دیا۔ کوئی بات اور کوئی چیز تکلف اور اظہار تمکنت سے خالی نہ رہی۔ غرور تکبر ولیمہ و دعوت کی تقریبوں میں وہ کچھ کر گذرے، جس سے زائد خیال میں ہی نہیں آ سکتا۔

فضول خرچی کی مثالیں

دیکھو کہ مسعودی و طبری نے بوران بنت الحسن ابن سہل سے مامون کی شادی کے اخراجات اور تکلفات اور طرفین سے قیمتی تحائف کا بیان کس دھوم دھام اور پر شوکت الفاظ میں لکھا ہے۔ جہاں وہ اور گونا گوں مصارف کا حال لکھتے ہیں۔ یہ بھی لکھا ہے کہ جب نکاح کے دن مامون اپنے امراء و وزراء اور مصاحبوں کے ساتھ کشتیوں میں سوار ہو کر حسن بن سہل کے مکان پر پہنچا تو اس نے مامون کے ہمراہیوں پر بڑی رقم برسائی۔ طبقۂ اعلیٰ کے لوگوں پر مشک و عنبر کی گولیاں نچھاور کیں۔ جو کاغذ میں لپٹی ہوئی تھیں اور کاغذوں میں بمقدار مختلف زمین و جاگیر لکھی ہوئی تھی۔ اور حکم عام تھا جس کو تقدیر سے جو گولی مل جائے اور اس میں جو کچھ جاگیر وغیرہ لکھی تھی اُسے وہی دے دی جائے۔ اور درجہ دوم کے امراء کو اشرفیوں کی تھیلیاں بانٹی گئیں۔ جن میں سے ہر ایک تھیلی میں دس ہزار دینار زر تھے اور درجہ سوم کو درہموں کی تھیلیاں دی گئیں۔ حالاں کہ حسن مامون کے آنے سے پہلے اس سے کئی گنا صرف کر چکا تھا۔ اور مامون نے بھی بوران کو مہر میں شب اول ایک ہزار قیمتی ہیرے دیے۔ اور خوش بودار شمعیں جلوائیں جن میں سے ایک شمع کم و بیش ڈیڑھ من کی تھی۔ اور اس کے لیے قصر شاہی میں ایسا فرش بچھوایا جس کی چٹائی بھی سونے کے تار اور ہیرے موتی سے مزین تھی۔ کہتے ہیں کہ جب مامون نے اس فرش کو دیکھا تو کہنے لگا کہ کیا ابونواس نے شراب کی تعریف کرتے وقت یہ سماں اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا تھا کہ کہہ گیا۔

كان صغرى و كبرى من فواقعها حصباء در على ارض من الذهب

"شراب پر اس کے چھوٹے چھوٹے بلبلے ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے سنہری زمین پر موتی بکھرے ہوئے ہوں"۔

اور شب ولیمہ کو مطبخ شاہی میں اس قدر کھانا پکایا گیا کہ سال بھر پہلے سے چالیس خچر روزانہ تین کھیپ لکڑیوں کے لاتے تھے۔ لیکن وہ پہاڑ جیسا ڈھیر دو ہی رات میں جل گیا۔ اور پھر گیلی لکڑیوں کے کئی پورے تیل ڈال ڈال کر جلانے پڑے اور ملاحوں کو بہت سی کشتیوں کے حاضر کرنے کا حکم دیا۔ تا کہ خاص لوگ بغداد سے محلات شاہی کی طرف جو شہر مامون میں واقع تھے، ان کشتیوں میں سوار ہو کر دعوت ولیمہ میں حاضر ہوں۔ کہتے ہیں کہ تیس ہزار کشتیاں حاضر کی گئیں تھیں جن میں سوار ہو کر لوگوں نے دن کا پچھلا حصہ دریا کی سیر و تفریح میں گذارا تھا۔ یہ مختصر سا نمونہ ہے ان اخراجات کا

جو اُس شادی کی تقریب میں ہوئے۔ اس قسم کی اور بھی بہت سی فضول خرچیوں کی مثالیں ملیں گی۔

ایسا ہی بیدریغ اسراف مامون بن ذوالنون کی اُس شادی میں ہوا جو طلیطلہ میں ہوئی تھی اور جس کا حال ابن بسام نے کتاب الذخیرہ میں اور ابن حبان نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے۔ یہ تمام حالات اُس زمانہ کے ہیں جب کہ عرب ملک و سلطنت، دولت و ثروت کے مالک ہو کر لغویات میں مستغرق ہو گئے تھے۔ حالانکہ اپنی بدویت کے زمانہ میں عدم اسباب و عدم استطاعت کی وجہ سے یہ باتیں اُن کے خواب و خیال میں بھی نہیں گذری تھیں اور سیدھے سادھے طور پر زندگی بسر کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ حجاج نے اپنے بیٹے کے ختنے میں ولیمہ کیا۔ کچھ زمیندار اس کے پاس آئے اور کہنے لگے۔ کہ اہل فارس کا سا ولیمہ کرو۔ حجاج نے کہا کہ تم نے جو ایسی تقریب شان دار دیکھی ہو اس کا حال تو بیان کرو۔ اُن میں سے ایک نے عرض کیا اے امیر! میں ایک دفعہ نوشیرواں کے ایک امیر کے یہاں ایک تقریب میں حاضر تھا۔ مجلس دعوت میں چاندی کے دسترخوان پر چار چار سونے کے پیالوں میں کھانا لگ کر آیا۔ ایک ایک خوان کو چار چار کنیزیں اُٹھا کر لاتی تھیں۔ اور چار آدمی ایک خوان پر بیٹھ جاتے تھے اور جب وہ کھانے سے فراغت پاتے تھے تو وہی چار آدمی خوان پیالوں اور لونڈیوں سمیت اپنے گھر لے جاتے تھے۔ یہ سن کر حجاج نے غلام سے کہا کہ جاؤ اونٹ ذبح کرو اور لوگوں کو کھانا کھلا دو۔ اس زمیندار نے سمجھ لیا کہ حجاج کچھ کرنے والا نہیں اور آخر یہی ہوا۔

کہتے ہیں کہ بنی امیہ جب کسی کو انعام و اکرام دیتے تو زیادہ تر اونٹ ہی دیا کرتے تھے کہ یہی عرب اور بدوؤں کا پرانا رواج تھا۔ مگر جب اُن کے بعد بنو العباس کی سلطنت و خلافت کا زمانہ آیا تو وہ لوگوں کو نقد مال اور کپڑوں کے بقچے اور مع ساز و سامان گھوڑے وغیرہ دینے لگے۔ یہی حال کتامہ کا اغالبہ کے ساتھ افریقہ میں اور بنی طغج کا مصر میں رہا۔ اور یہی وتیرہ لمتونہ کا اندلس کے ملوک طوائف کے ساتھ اور زناتہ کا موحدین کے ساتھ رہا۔ اور آہستہ آہستہ گذشتہ سلطنتوں کا چلن ان بعد میں آنے والی سلطنتوں میں پورے طور پر آ گیا۔ فارس کی حضریت نے بنی اُمیہ و بنی عباس پر اثر کیا۔ اور اندلس کے بنی اُمیہ کے طور طریق نے اس زمانہ کے ملوک زناتہ و موحدین پر اپنا اثر ڈالا تو بنی العباس کے طور طریقے اور عادتِ دیلم نے پائی اور دیلم سے یہ ترکہ ترکوں کو ملا۔ اور ان سے سلجوق نے یہ میراث پائی۔ اور سلجوقیوں کے بعد مصر میں غلامان تُرک اور عراق میں تاتاری اس کے مالک بنے۔

ہر سلطنت کی تہذیب و تمدن اُس کی عظمت و دولت کے موافق رہتی ہے۔ کیوں کہ حضریت لوازمِ تعیشات میں سے ہے۔ اور تکلف ثروت و دولت کا تابع ہے۔ اور ثروت و دولت استیلائے سلطنت اور ملکی عروج و وسعت دولت پر منحصر اور موقوف ہے اس لیے سلطنت جس قدر وسیع اور متمول ہوگی۔ اس میں اسی قدر تکلف و تعیش ہوگا۔ جسے حضریت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور یہ عقل سلیم کا تقاضا بھی ہے۔ واللہ وارث الارض و من علیہا وھو خیر الوارثین۔

سولھویں فصل

عیش و عشرت کا نتیجہ...... نسل و اولاد میں اضافہ

جب کوئی قوم ملک و سلطنت کی مالک ہو کر عیش و آرام میں ایام گذاری کی عادی ہوتی ہے تو نسل و قوم میں نمایاں ترقی ہوتی ہے۔ اس لیے قومی عصبیت نسبتاً پہلے سے زیادہ ہو جاتی ہے اور ساتھ ہی غلام و شاہ پروردہ لوگوں کا شمار بڑھتا ہے اور یہ سب مل کر عیش اور آرام میں پلتے بڑھتے ہیں۔ اس لیے قوم کا شمار اُن کے شمار سے مل کر دگنا ہو جاتا ہے۔ اور کثرت شمار سے عصابہ قومی میں ترقی ہو کر قومی قوت بھی متضاعف الحال ہو جاتی ہے۔ لیکن جب قوم کا پہلا اور دوسرا خاندان یا دو قرن گذر چکتے ہیں اور سلطنت رو بانحطاط ہوتی ہے۔ تو پھر وہی غلام شاہ پروردہ لوگ ملک و سلطنت کی حمایت و حفاظت سے ہٹ جاتے ہیں اس لیے کہ ملک و حکومت میں تو کچھ ان کا حصہ ہوتا نہیں۔ بلکہ وہ خود اہل سلطنت کے پروردہ و محتاج ہوتے ہیں۔ اور جب جڑ ہی کو فتور لاحق ہو گیا۔ تو پھر شاخ کیوں کر اپنے حال پر رہ سکتی ہے۔ اس لیے اس وقت میں دوست احباب سب اپنی اپنی راہ لیتے ہیں اور زور سلطنت میں نمایاں کمی ہو جاتی ہے۔ جیسے عربوں کی سلطنت کو ابتداءً یہی کیفیت پیش آئی۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عربوں کا شمار و ثبوت و

خلافت کے زمانہ میں قبائل مضر وقحطان میں سے کم وبیش ایک لاکھ ۵۰ ہزار تھا۔ لیکن جب ان کی سلطنت و دولت کو آرام واطمینان ملا۔ اور اس کے ساتھ نسل واولاد میں افزائش ہوئی اور اُن کے حلیف وغلام وشاہ پروردہ زیادہ ہوئے تو مذکورہ بالا عدد دوگنا ہوگیا۔ کہتے ہیں کہ جب معتصم نے لڑکر عموریہ کو فتح کیا ہے تو اس کے ساتھ نو لاکھ کی جمعیت تھی۔ اور یہ عدد کچھ بعید از قیاس اور غلط بھی نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ اس وقت خلافت عباسیہ کے حامی وطرف دار لشکر اور غلاموں سے دنیا بھری پڑی تھی۔ پھر اس قدر بڑی فوج کا معتصم کے ہمرکاب ہونا کیا مشکل تھا۔ مسعودی لکھتا ہے کہ مامون کے زمانہ میں بالخصوص بنو العباس کی گنتی ہوئی تا کہ ان کے وظائف مقرر کیے جائیں۔ بعد از شمار معلوم ہوا کہ مرد وعورت سب مل کر تیس ہزار ہیں۔ دیکھو کہ دوسو برس کے اندر ہی اندر ان کا شمار کس درجہ کو پہنچ گیا۔ اس کا سبب وہی قوم کا آرام واطمینان تھا کہ دولت وسلطنت سے حاصل ہوا اور ان کے شمار کو دن دونا رات چوگنا کرتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ وہ اس حد کو پہنچ گئے۔ ورنہ فتوحات کے ابتدا میں عربوں کا شمار اس کے لگ بھگ بھی نہ تھا۔

واللہ الخلاق العلیم۔

سترھویں فصل

قیام سلطنت کے پانچ مراحل

جاننا چاہیے کہ سلطنت کی وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ کایا پلٹ ہوتی رہتی ہے۔ کبھی کسی صورت پر ہوتی ہے اور کبھی کسی رنگ پر۔ اور اہل ملک بھی اس کا ساتھ دیتے ہیں۔ اُن کے اخلاق وعادات میں بھی تبدیلی بھی آتی رہتی ہے۔ جو حالت ایک دور میں ہوتی ہے دوسرے میں باقی نہیں رہتی۔ کیوں کہ اخلاق ملکی اصولاً سلطنت کے مزاج کے تابع رہتے ہیں اور سلطنت کا حال خود بدلتا رہتا ہے۔ اور اکثر اوقات پانچ حالتوں سے تجاوز نہیں کرتا۔ جن کو ہم سلطنت کی عمر کے پانچ مرحلوں سے تعبیر کرتے ہیں۔

فتح وظفر پہلا مرحلہ

پہلا مرتبہ فتح وکامیابی ہے۔ جس میں قوم زور کر کے اپنی جگہ سے اٹھتی ہے اور مدمقابل پر غلبہ پا کر ملک پر قابض ہو جاتی ہے اور کسی سلطنت قدیم کو حاصل کر کے خود مسند حکمرانی پر پاؤں رکھتی ہے۔ جب تک قوم اس مرحلہ کو طے کرتی ہے۔ سلطان وقت اکتساب عز وشرف، استحصال مال و خراج ملکی اور حمایت وحفاظت میں قوم کا پیش رو رہتا ہے۔ اس کی ہر ایک بات میں قوم بھی شریک ہوتی ہے اور ذاتی وشخصی تحکم کا بادشاہ کو خیال نہیں آتا۔ کیوں کہ عصبیت کا تقاضا ہی اشتراک عظمت ہے۔ اگر عصبیت نہ ہوتی تو بادشاہ کو عظمت وشوکت ہی نصیب نہیں ہوسکتی تھی۔

دوسرا مرحلہ استقلال

ایک زمانہ تک قوم فاتح اور اُس کے بادشاہ کی یہی حالت رہتی ہے۔ یہاں تک کہ سلطنت کی عمر کا دوسرا مرحلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اس زمانہ میں سلطان ذاتی استحکام کا خواہاں ہوتا ہے اور ملک کا مالک لاشریک بن جاتا اور قوم کو مساہمت وشراکت سے باز رکھتا ہے۔ اب بادشاہ اعیان متعدد اور غلاموں کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور ان کے ذریعہ سے قوم اور اپنی عصبیت والوں کو جو ملک وسلطنت میں برابر کے دعوے دار ہوتے ہیں۔ آہستہ آہستہ الگ کرتا ہے۔ ملک وسلطنت کے اختیار ان کے ہاتھ سے نکال کر انہیں برابر پیچھے کو ہٹاتا جاتا ہے۔ تاکہ ملک وسلطنت اُسی کا حصہ ہوجائے۔ اور اس کے بعد اسی کا خاندان ملک وحکومت کا مالک بنے اور کوئی مزاحمت پیش نہ آئے۔ اس عرصہ میں کامیابی کے لیے بادشاہ کو ایسی تکلیفیں برداشت کرنا پڑتی ہیں جو پہلے تمام قوم کو آغاز سلطنت اور حصول ملک کے راستہ میں پیش آئی تھیں۔ بلکہ بعض اوقات اُس سے بھی زیادہ بلاؤں میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ پہلے تمام قوم کو غیروں کی مدافعت کرنی پڑتی تھی۔ اس لیے تمام عصبیت والے ایک دوسرے کے مددومعاون تھے اور اس وقت میں سلطان اپنے اقارب ہی کی مدافعت کرتا ہے تاکہ سلطنت اُس کی میراث ہوجائے۔ اس وجہ سے تمام اہل عصبیت میں سے سوائے

تھوڑے بہت دور کے رشتہ داروں کے کوئی طرف دار نہیں رہتا۔ اور اُسے کامیابی کے راستہ میں گوناگوں صعوبتیں پیش آتی ہیں۔

فراغت وآرام تیسرا مرحلہ

اور جب یہ مرحلہ جس طرح بھی ہو سکے طے ہو چکتا ہے تو تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ دور فراغت و آرام، راحت واطمینان کا دور ہوتا ہے۔ اسی زمانہ میں ملک وسلطنت کو وہ نتائج وثمرات ملتے ہیں۔ جن کی طرف طبیعت انسانی مائل وراغب ہوتی ہے۔ ملک دولت مند ہوتا ہے باقی رہ جانے والی علامات کی بنیاد پڑتی ہے اور سلطنت کی دور دور تک شہرت پھیلتی ہے۔ اور بادشاہ اپنی تمام کوشش وسعی، خراج اور وسائل آمد وخرچ کے انتظام اور ایسے ہی دوسرے امور کی طرف توجہ کرتا ہے۔ بڑی بڑی عمارتیں بناتا، شان دار یادگاریں قائم کرتا ہے، وسیع شہروں کی بنیاد ڈالتا اور عالی شان عبادت گاہیں اور مساجد بنواتا ہے۔ دور دور سے اقوام وقبائل کے وفود اس کے پاس آتے ہیں۔ اور وہ حق داروں سے بسلوک واحسان مسلوک ہوتا ہے۔ اعیان سلطنت اور اپنے احباب کو جاہ ومنصب، مال ودولت، فوج وسپاہ کا انتظام اور ماہ بماہ ان کی تنخواہ کے تقسیم ہو جانے کا بندوبست کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس انتظام کا اثر خاص خاص اوقات اور مواقع پر سپاہ کی وردی اور لباس سے ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اور سلطنت ان باتوں کے ساتھ اپنی ہم عہد اور صلح پسند سلطنتوں میں سرافتخار بلند کرتی ہے۔ اور ملک کے بدخواہ مرعوب ہو جاتے ہیں۔ یہی زمانہ اہل سلطنت کی مضبوطی کا آخری دور ہے۔ کیوں کہ اہل سلطنت ان تینوں دوروں میں اپنی اپنی رائے کے مطابق استحکام سلطنت کرتے اور اپنی عزت وعظمت کی بنیاد کو مضبوط کرتے رہتے ہیں۔ اور آنے والی نسلوں کو عزت طلبی کے راستے بتاتے ہیں۔

قناعت وسلامت روی چوتھا مرحلہ

چوتھا مرحلہ قناعت وسلامت روی کا دور ہے۔ اس دور میں صاحب السلطنت اپنے اسلاف کے کیے دھرے پر قناعت کرتا ہے۔ اور حتی الامکان اپنے ہم عصر ملوک وسلاطین اور دشمنان ملک سے بھی وقت امن وسلامتی سے گذارنا پسند کرتا ہے۔ اور اسلاف کی تقلید وپیروی کو اپنا شعار بناتا ہے اور ان کے قدم بقدم چلتا ہے اور قتدار واتباع کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کرتا۔ اور سمجھتا ہے کہ اس کی اور سلطنت کی بہبودی انہی کی تقلید میں ہے۔ اس لیے کہ بانیٔ سلطنت ہونے کی وجہ سے وہ مصالح سلطنت کو خوب جانتے اور سمجھتے تھے۔

اسراف وتبذیر پانچواں مرحلہ

اس مرحلہ کے ختم ہونے پر پانچویں دور کا آغاز ہوتا ہے۔ جسے فضول خرچیوں کا زمانہ کہنا چاہیے۔ اس دور میں بادشاہ وقت اپنے اسلاف کا جمع شدہ مال نفس پرستی میں ضائع کرتا ہے اور ناچ رنگ کی محفلیں گرم ہوتی ہیں۔ غلاموں اور مصاحبوں کو دست کرم سے بے دھڑک مال ودولت دیتا ہے۔ ناقص وناہل، بدکردار، بدباطن لوگ بڑے بڑے رتبہ پاتے ہیں۔ بڑے بڑے کام اُن کے سپرد ہوتے ہیں، جن کے وہ کسی طرح متحمل نہیں ہو سکتے اور نہ سمجھ سکتے ہیں کہ انہیں کیا کرنا چاہیے اور کیا کر رہے ہیں کہ حقیقی اولیائے سلطنت اور اُس کے قدیم کارندوں کو سلطنت کی ذمہ داریوں سے الگ کر کے ملک میں عام بدنظمی ڈال دیتے ہیں۔ اور مجبوراً اولیائے سلطنت بھی بادشاہ کے دشمن ہو کر اس کی حمایت ونصرت سے کنارا کرتے ہیں۔ فوجی خزانہ بادشاہ کی خواہشات نفسی میں صرف ہوتا ہے۔ اس لیے فوج بھی تباہ حال ہو جاتی ہے اور بادشاہ بندۂ عیش وعشرت ہو کر کچھ ایسا مدہوش اور مخبوط الحواس ہو جاتا ہے کہ اُسے فوج کی خبر گیری اور اُس کے حال پر لطف وعنایت وتوجہ والتفات کرنے کا خیال نہیں آتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسلاف کی بات بگڑتی ہے۔ اور جو عمارت وہ اپنی جدوجہد کے مبارک ہاتھوں سے کھڑی کر گئے تھے، یہ بادشاہ اپنے ہاتھوں سے اُسے گراتا ہے۔ اسی دور میں سلطنت پر ضعف کا غلبہ ہوتا ہے۔ اور یہ لاعلاج مرض اُس کے مزاج پر مسلط ہو کر آخر خاتمہ ہی کر کے چھوڑتا ہے۔ جیسا کہ ہم محل مناسب پر اس کا ذکر کریں گے۔

اٹھارھویں فصل

سلطنت کے باقی ماندہ آثار کا اصلی قوت و دولت سے تعلق

سلطنت کی یادگاروں کی اہمیت

ظاہر بات ہے کہ باقی رہنے والے آثار عظیم قوت و دولت سے قائم ہوتے ہیں۔ اس لیے سلطنت جیسی قوت و دولت والی ہو گی ویسے ہی نشانات ارضی کی بنیاد اس کے ہاتھ سے پڑے گی۔ ہر سلطنت نے کچھ نہ کچھ عظیم الشان عمارتیں اور معابد و مساجد اپنی یادگاریں چھوڑی ہیں۔ اگر مختلف سلطنتوں کی ایسی یادگاروں کا مقابلہ کیا جائے تو بآسانی ظاہر ہو جائے گا کہ واقعی یہ یادگاریں ان سلطنتوں کی دولت وقوت کی نسبت کے مطابق بنی ہیں۔ کیونکہ ایسی عمارتیں اُس وقت تک نہیں بن سکتیں جب تک کہ بے حد و شمار کارکن، کاری گر اور معمار مدتوں کام نہ کریں اور سلطنت کی طرف سے کافی مدد نہ پہنچے۔ اس لیے جب کوئی سلطنت وسیع الحدود، کثیر الممالک، بکثرت رعایا والی ہو گی تو ایسی یادگاریں بناتے وقت کام کرنے والے بھی بکثرت ہوں گے۔ اور سلطنت کی اطراف و جوانب سے وہاں جمع ہو جائیں گے۔ اس لیے عمارتیں بھی نہایت عالی شان اور نمود کے قابل تیار ہوں گی۔ دیکھو لو کہ عاد و ثمود کی عالی شان یادگاروں کی بابت قرآن مجید میں کیا آیا ہے۔ خیر وہ تو اب باقی نہیں ہیں مثلاً ایوان کسریٰ ہی کو سر کی آنکھوں سے دیکھ لو کہ فارس کی سلطنت کیسی صاحب اقتدار ہو گی۔ جس نے ایسی یادگار چھوڑی کہ ہارون رشید نے اُس کو ڈھانے اور گرانے کا ارادہ کر کے اُس کو کھدوانا شروع کیا مگر کامیابی نہ ہوئی۔ اور آخر عاجز آ کر اپنے ارادہ کو ترک کیا۔ اس انہدام کے بارے میں یحییٰ ابن خالد برمکی سے ہارون رشید کا مشورہ لینے کا قصہ اور اُس کا اس ارادہ سے باز رہنے کی صلاح دینے کا قصہ عام طور سے مشہور ہے۔ پس خیال تو کرو کہ ایک سلطنت نے وہ عمارت کیوں کر بنا کر کھڑی کر دی جو دوسری سلطنت سے گر بھی نہ سکی۔ حالانکہ بنانے بگاڑنے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اسی سے دونوں سلطنتوں کی دولت وقوت کا فرق اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے۔ دمشق میں ولید کا بنایا ہوا محل اور قرطبہ میں بنی اُمیہ کی جامع مسجد اور قنطرہ اور قرطاجنہ کی بلند زمین پر نہروں میں پانی لانے کے لیے سالفین بنی امیہ کی یادگاریں اور مغرب میں شرسال کے آثار اور مصر کے اہرام وغیرہ دنیا کے مشہور آثار قدیم کا خیال کرو کہ ان سے سلطنتوں کے ضعف وقوت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہوتا ہے۔

ایک غلطی کا سدِ باب

جاننا چاہیے کہ قدیم زمانہ کے لوگوں نے یہ بڑی بڑی یادگاریں مشینوں اور بڑی بڑی مشینیں اور کاریگروں اور بہت سے مزدوروں کی مدد سے بنائیں۔ اسی وجہ سے وہ نہایت پائیدار اور مضبوط بنیں۔ عام لوگوں کا یہ خیال کہ یہ عمارتیں اس لیے بلند اور عالی شان ہیں کہ اس زمانہ کے آدمیوں کے قد ہمارے اس زمانہ کے قد و قامت سے کہیں زیادہ تھے، بالکل غلط ہے۔ کیوں کہ اُس وقت سے لے کر اب تک انسان کے قد و قامت میں بہت بڑا فرق نہیں پڑا ہے۔ جیسا کہ عمارات و آثار کے باہمی فرق سے معلوم ہوتا ہے۔ لوگوں نے اصل وجہ کی طرف تو خیال نہ کیا۔ اور قصے کہانیوں میں مبالغہ کر گئے مثلاً عاد و ثمود و عمالقہ کے بیان میں ایسی باتیں لکھ گئے جو کسی طرح عقل تسلیم ہی نہیں کر سکتی۔

عوج بن عناق کے متعلق روایات

مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ اُن عمالقہ میں جن سے بنی اسرائیل شام میں معرکہ آرا ہوئے۔ ایک شخص عوج بن عناق نامی ایسا لمبے قد والا تھا کہ سمندر میں سے مچھلی پکڑ کر اور ہاتھ بلند کر کے آفتاب کی گرمی سے بھون لیتا تھا۔ اس قصہ سے انسانی حالات سے بے خبری کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگلے لوگ کواکب کے متعلق بھی مطلق علم نہیں رکھتے تھے۔ تب ہی تو یہ سمجھ لیا کہ آفتاب میں حرارت ہے اور وہ آفتاب کے نزدیک اور بھی زیادہ اور شدید ہے۔ یہ لوگ اتنا نہ سمجھے کہ حرارت کا مدار شعاعوں پر اور شعاعیں زمین کے نزدیک سطح زمین سے منعکس ہونے کی وجہ سے آتے والی شعاعوں

(شعاع وقرع) کی نسبت زیادہ گرم ہوتی ہیں۔اس لیے زمین کے نزدیک حرارت بھی زیادہ ہوتی ہے۔اور جب پلٹنے والی شعاعیں مقام انتشار سے بلندی پر پہنچتی ہیں تو وہاں حرارت نہیں رہتی۔ بلکہ بجائے حرارت کے برودت ہوتی ہے۔ جیسے ابر کے پیدا ہونے اور اُس کے اُڑتے پھرنے کی جگہ پر ٹھنڈک ہے نہ کہ حرارت۔اس کے علاوہ شعاعیں فی نفسہ نہ گرم ہیں نہ سرد۔ بلکہ شعاع تو ایک جسم بسیط نورانی ہے جس کو کوئی گرمی سردی لاحق نہیں ہوتی۔اسی طرح عوج بن عناق کا قد۔''جو باختلاف بیان اُن عمالقہ یا کنعانیوں میں شمار ہوا ہے جن کو بنی اسرائیل نے شام فتح کرنے کے وقت قتل و پامال کیا۔'' اور بنی اسرائیل کا ڈیل ڈول تقریباً ہمارے ہی زمانہ کے قد وقامت کے برابر تھا جیسے کہ بیت المقدس کے دروازے زبان حال سے کہہ رہے ہیں۔ کیونکہ بیت المقدس اگر چہ بار بار برباد اور تعمیر ہوا۔لیکن پھر بھی اس کی شکل اور دروازوں کی مقدار کی برابر حفاظت ہوتی رہی۔اور یہ ممکن نہیں ہے کہ عوج بن عناق اور اُس کی ہم عصر قوموں کی قد وقامت میں اس قدر بیّن اختلاف ہو۔حقیقت میں مغالطہ کی وجہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے اُن قوموں کے آثار اور ان کی یادگاریں بڑی بڑی دیکھیں، خیال کرلیا کہ اس کے بنانے والے بھی ضرور طویل القامت ہوں گے۔ سلطنتوں کی قوت اور ان کے اجتماع واعانت کا خیال نہ کیا۔اور ان کی سمجھ میں نہ آیا کہ یہ بلند بلند عمارتیں آلات ہندسیہ کی مدد سے بنائی گئی ہیں اور ان کو آدمیوں کی طولِ قامت اور طولِ جسمانی سے کوئی علاقہ نہیں۔

مسعودی کی خطا

مسعودی نے اپنے گمان سے فلاسفہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔''ابتدائے خلقت میں طبیعت آفرینش یعنی مادۂ اجسام تمام کرہ میں موجود اور نہایت قوت وکمال پر تھا۔اور کمال طبیعت کی وجہ سے عمریں بھی دراز اور جسم قوی اور طویل ہوتے تھے۔ کیوں کہ موت آتی ہے خرابیٔ قوائے طبعی کی وجہ سے۔ اس لیے جب طبیعت قوی ہوگی، عمریں ضرور بڑی ہوں گی۔یہی وجہ ہے کہ ابتدائے خلقت میں لوگوں کی عمریں اور جسمانی قوتیں زیادہ اور کامل ہوتی تھیں۔زمانہ کے گزرنے سے جس قدر مادہ کو فتور ونقصان لاحق ہوتا گیا، قوتیں اور عمریں بھی کم ہوتی گئیں۔ یہاں تک کہ موجودہ حالت تک نوبت پہنچ گئی ہے۔اور اب بھی برابر مادہ میں کمی اور ضعف بڑھتا چلا جاتا ہے اور مکمل تباہی اور قیامت تک یہی حالت رہے گی''مسعودی کی یہ رائے بالکل دعویٰ بلا دلیل ہے نہ کوئی علت طبعی اس کی مؤید ہے اور نہ کوئی دلیل عقلی بطور سند۔ہم اپنی آنکھوں سے سابقہ لوگوں کے مکانات، ان کے دروازے اور راستے جو خود انہوں نے بنائے، جن میں وہ رہتے اور چلتے پھرتے تھے دیکھ رہے ہیں۔دیار ثمود کی سنگین عمارتیں جو پتھر تراش کر بنائی گئیں، معمولی اور چھوٹی چھوٹی عمارتیں ہیں اور دروازے اُن کے اور بھی تنگ اور نیچے ہیں۔رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اثنائے سفر میں ان کے مکانات دکھائے اور مسلمانوں کو منع فرمایا کہ خبردار! یہاں کا پانی استعمال نہ کرنا اور جو آٹا وہاں کے پانی سے گوندھ لیا گیا تھا اس کو پھینکوادیا اور جلد چلنے کا حکم دیا۔اور فرمایا۔ لاتدخلوا مساکن الذین ظلموا انفسھم الاان تکونوا باکین ان یصیبکم ما اصابھم۔''جس قوم نے کہ اپنے نفس پر آپ ظلم کیا، تم ان کے گھروں میں ہرگز نہ جاؤ۔اگر جاؤ بھی تو روتے ہوئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جو کچھ ان کے ساتھ گزرا اسی میں تم بھی مبتلا ہوجاؤ''۔ ممالک عاد اور مصر وشام اور تمام مغرب ومشرق کی سرزمین کی عمارات کا بھی یہی حال ہے اور مغالطہ کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ ملک وسلطنت کے آثار عظمت اس کی قوت وآبادی پر منحصر ہے اور جشن وتقریب ولیمہ وغیرہ کی دھوم دھام بھی ملکی امارت ہی پر موقوف ہے۔ جیسے کہ ہم ولیمہ بوران اور حجاج وابن ذی النون کی تقریبات کے بیان میں لکھ چکے ہیں۔

ہر سلطنت کی جود وسخا اور اس کی شہرت ونام وری کے آثار بھی سلطنت کی قوت ہی پر منحصر ہیں۔مگر سلاطین کی داد ودہش اور انعام واکرام ضعف سلطنت کی حالت میں بھی برابر جاری رہتے ہیں۔ کیونکہ اہل دول وسلاطین کی طبیعت ملکی وسعت وقوت اور غلبہ واستیلاء کی نسبت سے بڑائی پسند ہوتی ہے اور خاتمہ سلطنت تک اُس میں کسی قسم کا فرق نہیں آتا۔دیکھو کہ ابن ذی یزن کے پاس جب قریشی وفد پہنچا تو اس نے لوگوں کو دس دس سیر سونا، چاندی اور دس دس لونڈی غلام عطا کیے اور ایک ایک عنبر کی ٹکیا دی اور عبدالمطلب کو ہر چیز عام لوگوں کے مقابلہ میں دگنی۔حالاں کہ اس وقت اس کی حکومت سلطنت فارس کی تابع فرمان ہوکر فقط یمن ہی تک محدود تھی۔ایسی فراخ دلی سے انعام واکرام پر ابن ذی یزن کو اس ہمت نے آمادہ کیا جو اُس نے اپنی قوم تبابعہ سے۔''جو ایک وقت میں ایک بڑی سلطنت کی مالک تھی اور عراق وہند ومغرب تک کی قوموں پر تسلط رکھتی تھی۔''

میراث میں پائی تھی۔

صنہاجہ اور برامکہ کی داد و دہش

اسی طرح افریقہ میں سلاطین صنہاجہ کے یہاں جب امرائے زنانہ کے وفد آتے تھے۔ تو وہ بھی اُن کو مال کثیر اور کپڑوں کی متعدد گٹھڑیاں۔ اور بہت سے کوتل گھوڑے دیا کرتے تھے۔ چنانچہ ابن رفیق نے صنہاجہ کے اس قسم کے حالات واخبار نہایت تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ یہی حال برامکہ کی بے دریغ جود و سخا کا تھا۔ جب کسی مفلس کی دست گیری کرتے تو اسے والیٔ ریاست بنا دیتے۔ اور اس قدر مال و دولت عطا کرتے کہ پشتوں میں بھی ختم نہ ہو۔ نہ یہ کہ وہ پھر محتاج ہو کر اُن کے دروازے پر آئے۔ ان کی سخاوت کے افسانوں سے کتابیں بھری پڑی ہیں ان تمام واقعات کے دیکھنے سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ داد و دہش ہمیشہ سلطنت کی استطاعت کے موافق ہوتی ہے۔ دیکھو کہ جوہر صقلی کاتب عبیدیین کا سرلشکر جب فتح مصر کے ارادہ پر قیروان سے چلا تو ایک ہزار خروار مال نقد سے بھرے ہوئے اُس کے ساتھ تھے۔ آج کے زمانہ میں کسی سلطنت کا تمام مالیہ بھی اس قدر نہ ہوگا۔ جو عبیدیین کے ایک سپہ سالار کے ہمراہ تھا۔

احمد ابن محمد بن عبدالحمید کی قلم سے لکھے ہوئے کچھ کاغذات میری نظر سے گذرے ہیں جن میں اس نے مامون کے عہد خلافت کی اس آمدنی کی تفصیل درج کی ہے جو ممالک سلطنت سے بیت المال میں آتی تھی۔ انہی کاغذات سلطنت سے میں مامون کے زمانہ کی آمدنی اس جگہ درج کرتا ہوں۔

ملک	آمدنی خراج
سواد۔۔۔	دو کروڑ اٹھتر لاکھ سات درہم۔ سو بخرانی حلے۔ مہر لگانے کی مٹی دو سو چالیس رطل (رطل = 1 پونڈ تقریباً)
کنکر	ایک کروڑ ۱۶ لاکھ درہم۔
دجلہ کے اضلاع	دو کروڑ ۸ درہم
حلوان	۴۸ لاکھ درہم
اہواز	۲۵ ہزار درہم اور ۳۰ ہزار رطل شکر۔
فارس	دو کروڑ ۷۰ لاکھ درہم۔ گلاب ۳۰ ہزار شیشے۔ زیت سیاہ ۲۰ ہزار رطل۔
کرمان	۴۲ لاکھ درہم یمن کے ۵ سو ریشمی تھان۔ کھجوریں ۲۰ ہزار رطل۔
مکران	چار لاکھ درہم
سندھ اور اس کے متعلقات	ایک کروڑ پندرہ لاکھ درہم۔ عود ہندی ۱۵۰ رطل۔
سیستان	۴۰ لاکھ درہم۔ خاص قسم کے کپڑے کے تین سو تھان۔ فانیذ ۲۰ رطل
خراسان	دو کروڑ اسی لاکھ درہم۔ دو ہزار نقرہ چاندی۔ چار ہزار گھوڑے۔ ایک ہزار غلام ۲۰ ہزار تھان پارچہ۔ تین ہزار رطل ہلیلہ۔
جرجان	ایک کروڑ ۲۰ لاکھ درہم۔ ریشم کے ہزار لچھے۔
قومس	دس لاکھ درہم۔ پانچ لاکھ نقرہ چاندی۔
رے	ایک کروڑ ۲۰ لاکھ درہم۔ شہد ۲۰ ہزار رطل۔
طبرستان۔ رویان ونہاوند	۶۳ لاکھ درہم۔ فرش طبرستانی چھ سو۔ چادریں دو سو۔ ۵ سو تھان پارچہ۔ مندیل تین سو۔ جامات تین سو۔
ہمدان	ایک کروڑ تیرہ لاکھ درہم۔ رب الرمانین ہزار رطل۔ شہد بارہ ہزار رطل۔
بصرہ وکوفہ کے	ایک کروڑ ستر لاکھ درہم۔

درمیانی اضلاع	
ماسیدان ودینور	چالیس لاکھ درہم۔
شہرزور	سڑسٹھ لاکھ درہم۔
موصل معہ متعلقات	دوکروڑ ۴۰ لاکھ درہم۔ شہد سفید دو کروڑ رطل۔
آذربائجان	۴۰ لاکھ درہم۔
جزیرہ واعمال فرات	تین کروڑ چالیس لاکھ درہم۔ ایک ہزار غلام۔ شہد بارہ ہزار مشک باز روس۔ سراپا لباس ۲۰۔
آرمینیہ	ایک کروڑ تیس لاکھ درہم۔ گدگدے فرش بیس۔ زقم پانسوتیس رطل۔ سالح سور ماہی دس ہزار رطل۔ صونج دس ہزار رطل۔ خچر دوسو۔ بچھیرے ۳۰۰۔
قنسرین	چارلاکھ دینار۔ زیت ہزار بار شتر۔
دمشق	چارلاکھ بیس ہزار دینار۔
اردن	۹۷ ہزار دینار۔
فلسطین	تین لاکھ دس ہزار دینار۔ زیت تین لاکھ رطل۔
مصر	اُنیس لاکھ بیس ہزار دینار۔
برقہ	دس لاکھ درہم۔
افریقہ	ایک کروڑ تیس لاکھ درہم۔ فرش ایک سوبیس۔
یمن	تین لاکھ ۷۰ ہزار دینار۔ متاع یمنی اس کے علاوہ تھا۔
حجاز	تین لاکھ دینار۔

اندلس کی دولت وثروت

اب اندلس کی دولت وثروت کا حال سنیئے۔ باوثوق مؤرخین نے لکھا ہے کہ عبدالرحمٰن ناصر نے مرتے وقت بیت المال میں ۵ لاکھ قنطار چھوڑے تھے اور میں نے رشید کے متعلق تاریخوں میں دیکھا ہے کہ اس کے زمانہ میں بیت المال کی آمدنی ۷ ہزار ۵۰۰ قنطار سالانہ تھی۔ غرضکہ ملک وسلطنت کی دولت وثروت اور وسعت وقدرت کو اس کے کاروبار اور تاریخانہ یادگاروں سے بہت بڑی نسبت ہے۔ اس لیے دو یا زیادہ سلطنتوں کے آثار کا مقابلہ کرتے وقت اُس کی ان ضروری اور عظیم الشان باتوں کی طرف ضرور توجہ کرنی چاہیے۔ اور جو باتیں کسی خاص زمانہ میں موجود نہ ہوں اور نہ کبھی ویسی دیکھی اور سنی ہوں، اُن کا بغیر سوچے سمجھے انکار نہ کرنا چاہیے۔ اور خارج از امکان نہ کہہ دینا چاہیے۔ عوام کا تو کیا ذکر ہے۔ اس زمانہ کے لوگوں کا خاصہ ہے جب کوئی اگلے زمانہ کے اچھے نبی کی بات سنتے ہیں، جھٹ سے انکار کر دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ خود ان کی کج فہمی ہے۔ کیونکہ دنیا اور اس کے تمدن وترقی کا حال ہر وقت اور ہر جگہ یکساں نہیں ہوتا۔ اختلاف مکان وزماں کے ساتھ ساتھ حالات میں بھی واضح فرق ہوتا رہا اور ہوتا ہے۔ پس جس نے ادنیٰ یا اوسط درجہ کا زمانہ پایا ہے، وہ اعلیٰ درجہ کا ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں کر سکتا۔ اگر ہم بنی العباس و بنی امیہ وعبیدیین کے زمانہ کے باہمی آثار کا اندازہ کریں یا ان سلطنتوں کی گذشتہ یادگار باتوں کا خود اپنے زمانہ کی موجودہ سلطنتوں سے جو اُن سے نسبتاً کم وسعت وثروت رکھتی ہیں، موازنہ کریں تو ہمیں زمین وآسمان کا فرق نظر آئے گا۔ وجہ وہی ہے کہ ان سلطنتوں کی قوت اور ملکی آبادی وآمدنی میں فرق ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ آثار قدیم اپنے بانیوں کی قوت وشوکت کی نسبت سے قائم ہوئے اور ہوتے ہیں۔ اور ہم کسی امر کو اپنے زمانہ میں ناممکن العمل دیکھ کر فی الواقع اس کے محال وناممکن ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔ اس لیے کہ بہت سی عجیب عجیب باتیں جو اب ناممکن معلوم ہوتی ہیں۔ اُن کے صحیح ہونے میں ذرا بھی شک نہیں۔ اس لیے کہ اُن کی شہرت عام ہے اور وہ روایات متواترہ سے ثابت ہیں۔ اور اکثر آثار وعمارات وغیرہ کی تائید مشاہدہ بھی کرتا

ہے۔اس لیے جب آثار واطوار قدیم کی بحث درمیان ہو تو سلطنتوں کے ضعف وقوت اور ان کی چھوٹائی بڑائی کا خیال رکھنا چاہیے تا کہ مغالطہ واقع نہ ہو۔یہاں ہم ایک عجیب وغریب حکایت لکھتے ہیں۔اُسے سنو اور عبرت پکڑو۔

ابن بطوطہ کی حکایت

کہتے ہیں کہ ابن بطوطہ نے جو طنجہ کا رہنے والا تھا۔مشرق میں بیس برس سیر وسیاحت کی۔اور عراق ویمن وہند کو اچھی طرح دیکھا بھالا اور ہندوستان کے پایۂ تخت دہلی میں محمد شاہ کے زمانہ سے فیروز شاہ کے زمانہ تک رہا۔اور بادشاہ ہندوستان بڑے عزت وتوقیر سے اس کے ساتھ پیش آیا۔اور مالکی مذہب کا اُسے قاضی بھی مقرر کر دیا تھا۔مدت کے بعد اس کی سفر پسند طبیعت وہاں سے اچٹ گئی اور گھومتا ہوا مغرب میں آیا۔اور سلطان ابی عنان کے درباریوں میں شامل ہوا۔اکثر صحبتوں میں اپنے سفر اور عجائبات دنیا کا ذکر کرتا تھا۔بالخصوص سلطان ہند کی دولت وثروت اور اُس کے ایسے ایسے حالات بیان کرتا کہ سامعین سن کر دنگ رہ جاتے۔مثلاً یہ کہ جب ہندوستان کا بادشاہ کسی سفر کو جانے کی تیاریاں کرتا تو دارالسلطنت کے مرد وعورتیں سب گنے جاتے۔اور ہر شخص کو چھ مہینے کا خرچ خزانۂ سلطنت سے ادا کیا جاتا اور جب سفر سے واپس آتا تو بڑی دھوم دھام اور شان وشوکت سے شہر میں داخلہ ہوتا۔پہلے تمام اہل ہند استقبال کے لیے بیرون شہر جنگل میں پہنچتے اور بادشاہ کا استقبال کرتے۔اور جب وہ شہر کو روانہ ہوتا تو درہم ودینار نچھاور ہوتے جاتے اور لوگ انہیں لوٹتے۔یہاں تک کہ وہ ایوان شاہی میں داخل ہو جاتا۔ایسی ہی اور باتیں بھی ابن بطوطہ اپنی دیکھی ہوئی بیان کرتا ہے۔لیکن لوگ عام طور پر اس کی تکذیب کرتے ہیں۔انہی دنوں میں میں وزیر السلطنت فارس ابن ودرار کے پاس گیا۔اور ابن بطوطہ کے سفر کے متعلق گفتگو شروع ہوگئی۔چونکہ عام طور سے اس کے بیانات کی تکذیب ہو رہی تھی، میں نے بھی اس کے افسانوں سے انکار کیا۔وزیر السلطنت نے کہا کیا تم سلطنتوں کے ایسے حالات کا اس لیے انکار کرتے ہو کہ تم اپنی آنکھوں سے خود نہیں دیکھ سکے ہو۔اگر یہی بات ہے تو تم بھی وزیر کے اس لڑکے کی مانند ہو جس نے قید خانہ میں پرورش پائی تھی۔

وزیر کے لڑکے کا قصہ یہ ہے کہ ایک وزیر کو بادشاہ وقت نے ناراض ہو کر قید کر دیا اور مدتوں اسے قید میں رہنا پڑا۔اس کے ایک بیٹے نے قید خانہ ہی میں پرورش پائی۔جب جوان اور سمجھ دار ہوا۔ایک دن باپ سے پوچھنے لگا کہ یہ گوشت جو ہم کھاتے ہیں۔کس چیز کا ہے۔باپ نے کہا کہ بیٹا بکری کا ہے۔کہا بکرا کیسا ہوتا ہے۔باپ نے اس کی شکل صورت اور اتا پتا بتایا۔وہ بولا ابا جان وہ چوہے کی مانند ہوتا ہے۔وزیر نے کہا کہ سبحان اللہ کہاں بکرا کہاں چوہا!اسی قسم کی گفتگو گائے اور اونٹ کے گوشت کے متعلق بھی ہوئی۔وجہ یہ تھی کہ اس لڑکے نے قید خانہ میں چوہے کے سوا کوئی جانور دیکھا ہی نہ تھا۔اس لیے وہ سب کو چوہے جیسا ہی سمجھتا ہے۔ایسے ہی مغالطے اکثر لوگوں کو ہوتے رہتے ہیں کہ جو بات انہوں نے خود نہ دیکھی بے سوچے سمجھے اس سے انکار کر دیتے ہیں۔جیسے عجوبہ پسندی کی وجہ سے اکثر ناممکن باتوں کو مان لیتے ہیں اور امکان طبعی کی طرف التفات نہیں کرتے۔چنانچہ یہ بحث ابتدائے کتاب میں ہم بہ تفصیل مناسب لکھ چکے ہیں۔

روایت کو پرکھنے کا اصول

مختصر یہ کہ آدمی کو چاہیے کہ جب کوئی خبر یا روایت اُس تک پہنچے،اصول اخبار پر اس کی جانچ پڑتال کرے اور بے لاگ اس کے امکان وغیرہ امکان میں تمیز کرے۔پھر جو بات ممکن معلوم ہو اُسے تسلیم کرے۔اور جو دائرہ امکان سے خارج ہو اُسے ترک کر دے۔لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہماری مراد یہاں امکان سے عقلی نہیں ہے۔کیوں کہ امکان عقلی کو تو بہت بڑی وسعت ہے۔اس لیے واقعات میں اسے دخل نہ ہونا چاہیے ہماری مراد امکان سے امکان غالب ہے۔یعنی جب ہم کسی چیز کی حقیقت اور اس کی جنس وصنف اور اس کی عظمت وقوت معلوم کر لیں تو انہی امور کی نسبت سے اس کے بارے میں رائے زنی کریں۔اور جو بات مذکورہ بالا امور سے علیحدہ اور زائد معلوم ہو اُسے ناممکن کہیں۔

وقل رب زدنی علما۔

انیسویں فصل

حلیفوں سے حکمرانِ وقت کے تعلقات کا تذکرہ

زوالِ حکومت کے اسباب

چونکہ سلطنت قوم سے قائم ہوتی ہے۔ اس لیے قوم ہی سلطان ذی اقتدار کی عصبیت اور اس کی ممد و معاون ہے۔ قومی حمایت و مدد ہی سے صاحب السلطنت باغیوں اور خوارج کا قلع قمع کرتا ہے اور قوم ہی میں سے برگزیدہ اشخاص کو ملک و سلطنت کے بڑے مناصب اور ذمہ داریاں دیتا ہے وہی وزیر و عامل ہوتے ہیں اور انہی کے ہاتھ میں ٹیکس کی وصولی کا ملکی انتظام ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ابتداءً قوم ہی کی نصرت و اعانت سے غلبۂ ملکی حاصل ہوتا ہے اور سلطنت کی بنیاد قائم ہوتی ہے اور جب تک کہ سلطنت کا پہلا دور رہتا ہے قوم عام طور سے حکومت اور تمام اہم سرگرمیوں میں بادشاہ کے ساتھ شریک رہتی ہے۔ لیکن جب دوسرا دور شروع ہوتا ہے اور بادشاہ کلی استقلال و استبداد اور مجد انفرادی کا خواستگار اور قوم کو حکومت و سلطنت میں دست اندازی کرنے سے روک دیتا ہے تو اس حالت میں قوم ہی تلفی حقوق کی وجہ سے اس کی دشمن بن جاتی ہے۔ اور بادشاہ کو مجبوراً ایسی غیر قوموں کی ضرورت پڑتی ہے جن سے وہ مدافعتِ قوم کے لیے مدد لے سکے۔ اور نظام ملکی میں وہ اس کا ہاتھ بٹا سکیں۔ اس لیے اس وقت یہی نئے لوگ ہی سلطان کے مقرب خاص الخاص بن جاتے ہیں۔ انہی کے ساتھ ہر قسم کی رعایت برتی جاتی ہے، یہی سلطنت کے ایثار و اکرام اور جاہ و مناصب کے حصہ دار بن جاتے ہیں۔ کیوں کہ یہی لوگ قوم سے قوم کے لازمی حقوق چھین کر بادشاہ کو مطلق العنان بناتے اور اُس کی نصرت و حمایت میں اپنی جانیں گنواتے ہیں۔ چونکہ بادشاہ انہی کی کشش و کوشش سے سلطنت کا مالکِ لاشریک بنتا ہے۔ اس لیے ان نئے مددگاروں کے حال پر اکرام و احسان کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتا۔ جو بڑے بڑے منصب پہلے اکابر قوم سے مخصوص تھے اب اُن پر انہیں مقرر کرتا ہے۔ وزارت و سپہ سالاری اور دیوانی کے محکمے سب انہیں دیتا ہے بلکہ جو القاب و اختیارات کہ کبھی اس کی قوم کو بھی حاصل نہ ہوئے تھے، خدمت کے صلہ میں انہیں مل جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اس دور میں یہی لوگ بادشاہ کے حمایتی، اعوان و انصار اور مخلص خیر خواہ ہوتے ہیں۔ لیکن آگے بڑھ کر یہی باتیں تباہی سلطنت کا باعث ہوتی ہیں اور اس عصبیت کو کہ جس سے ملک و سلطنت کی بنیاد پڑی تھی، گھن لگنا شروع ہو جاتا ہے اور اہل ملک و قوم جب دیکھتے ہیں کہ بادشاہ اُن سے دشمنی کر رہا ہے اور ان کو ذلیل و خوار کرنا چاہتا ہے تو اُن کے دل میں بھی حسد و عداوت کی آگ بھڑک اٹھتی ہے اور ہر شخص بدلے کی خاطر بادشاہ کی بربادی و تباہی کا آرزومند بن جاتا ہے۔ اور آخر ایک نہ ایک دن اس پر وبال آتا ہے۔ اور کسی تدبیر سے بھی سلطنت اس مرض مہلک سے نہیں بچ سکتی۔ کیوں کہ امتداد زمانہ سے اس مرض کی جڑ اور مضبوط ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک دن اس کے آثار تک مٹا دیتا ہے۔

بنی امیہ اور بنی عباس کی مثال

دولت امویہ پر نگاہ ڈالو اور دیکھو کہ سلاطین امویہ جنگ و جدال اور نظام ملکیہ میں کیوں کر اہل عرب سے مدد لیتے رہے۔ عمر ابن سعد ابن ابی وقاص اور عبید اللہ ابن زیاد بن ابی سفیان اور حجاج ابن یوسف، مہلب ابن ابی صفرہ، خالد بن عبد اللہ القسری ابن ہبیرہ۔ موسیٰ بن نصیر، بلال ابن ابی بردہ بن ابی موسیٰ اشعری، نصر بن سیار وغیرہ عرب کے چنے ہوئے لوگ ان کے یہاں کے عامل و با اختیار والی تھے۔ یہی حالت بنی العباس کی رہی کہ رجال عرب سے برابر مدد حاصل کرتے رہے۔ اور جب ذاتی و شخصی حکومت کا وقت آیا اور عرب اختیار و اقتدار سے محروم کیے گئے۔ اور وزارت اور سلطنت کے بڑے بڑے کام عجم اور نئے اعیان سلطنت کے ہاتھ میں آئے۔ بنی برامکہ، بنی سہل، ابن بونجت، بنی طاہر، بنی بویہ، غلامان ترک، بغا و وصیف جیسے لوگ اماش و پاکناک ابن طولون وغیرہ باری باری خلافت و سلطنت پر قابض ہوئے تو عزت و دولت بھی عرب کے ہاتھ سے نکل کر ان غیروں اور اجنبیوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ سنة الله فی عباده۔

بیسویں فصل

اعیانِ حکومت سے حکمران کے تعلقات کا تجزیہ

اتحاد کے اسباب

جن لوگوں یا قبائل کو سلطنت اپنے احسان وکرم سے حکومت و ریاست میں شریک اور اپنا دوست و خیر خواہ بنالیتی ہے ان کے جاہ ومناصب بھی اختلاف تعلقات سے اور کبھی نئے اور پرانے تعلق کی وجہ سے مختلف اور الگ الگ ہوتے ہیں۔ اور سب کی حمایت و عصبیت سلطنت کے حق میں یکساں نہیں ہوتی۔ کیوں کہ اگر چہ عصبیت کا مقصود ''دفاع وتسلط'' نسب ہی سے پورا ہوتا ہے اس لیے کہ اقرباء وقریبی رشتہ دار تو طبعاً ایک دوسرے کی نصرت وحمایت اور اغیار و بیگانوں کے دفع ومغلوب کرنے پر مجبور ہیں۔ لیکن وہ محبت اور تعلق بھی کہ غلامی یا حلیف بننے سے قائم ہوتا ہے قرابت و نسب کے برابر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نسب گر چہ امر طبعی ہے۔ مگر تاہم وہمی وخیالی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ حقیقۃً اتحاد و یک جہتی سے، دل سوزی و دردمندی پیدا ہوتی ہے۔ اور باہمی معاشرت ومدافعت اور یک جائی تربیت وصحبت اور پیش آمدہ شادی وغم میں شریک رہنے سے بھی۔ پس جب ان باتوں سے اتحاد وارتباط پیدا ہو جاتا ہے تو غیر قوم والے بھی حمایت ونصرت پر کمر بستہ ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ واقعات روز مرہ ہمارے بیان کے شاہد حال ہیں۔ دیکھو لوکہ سلوک واحسان محسن واحسان مند میں کیسا رابطہء اتحاد وتعلق خیر خواہی محکم کر دیتا ہے۔ جو کسی طرح علاقہ نسبی سے کم نہیں ہوتا۔ گو کہ نسب قومی نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نتائج وثمرات سب موجود ہوتے ہیں۔

حکومت کے قیام سے پہلے اور بعد کے تعلقات

پھر اگر مختلف اقوام وقبائل میں قیام سلطنت کے پہلے سے دوستی وولا کے تعلقات چلے آتے ہیں تو وہ بہت ہی قوی اور محکم ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں۔ اول یہ کہ چوں کہ سلطنت پانے والی قوم میں پہلے ہی سے دوسری قوم یا قبائل کے راہنما جو شریک حال تھے۔ قیام سلطنت کے بعد بہت ہی کم لوگ سمجھ سکتے ہیں کہ اُن میں نسبی تعلقات ہیں یا دوستی وولا کے۔ اس لیے وہ غیر قوم بھی صاحب السلطنت قوم کی قرابت دار اور رشتہ داروں کی مانند ہو جاتی ہے۔ اور اگر سلطنت پانے کے بعد کسی قوم یا قبائل کو سلطنت نے اپنا ساتھی اور طرف دار بنایا ہے۔ دوری طرفین باقی رہتی ہے۔ کیوں کہ مقتضائے ریاست ہی یہ ہے کہ مالک ومملوک، آقا ونوکر میں فرق وامتیاز ہے۔ اس لیے ان طرف داران سلطنت کا اتحاد اتحاد نسبی کے درجہ کو نہیں پہنچتا، اجنبی ہی ہو کر رہتے ہیں۔ اور ضعف اتحاد کی وجہ سے اُن کی نصرت وحمایت بھی کم رتبہ کی ہوتی ہے۔ اور ان کی یگانگت بھی ان لوگوں سے گھٹ کر رہتی ہے جو حصول سلطنت سے پہلے سلطنت پانے والی قوم سے بے حد خلا ملا گئے ہوں۔

دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ اگر تعلق حصول سلطنت سے پہلے کا ہے تو خود بادشاہ قوم کو پرانے تعلق کی وجہ سے وہ لوگ غیر اور بیگانے نہیں معلوم ہوتے۔ عام طور سے وہ خارجی اتحاد ارتباط رشتہ داری سمجھا جاتا ہے اس لیے عصبیت کا زور بڑھ جاتا ہے اور جو اتحاد قیام حکومت کے بعد قائم ہوتا ہے۔ قریب العہد ہونے کی وجہ سے غیریت لوگوں کی نگاہ سے چھپ نہیں سکتی۔ اس لیے وہ گروہ طرف دار ظاہر ہو کر نسب سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔ یہ تعلق قدیم العہد واتحاد سابقہ کے مقابلہ میں اتحاد کمزور رہتا ہے۔ عام ریاستوں اور سلطنتوں میں دیکھو لوکہ اعیان سلطنت کو یہی باتیں پیش آتی ہیں۔ یعنی جو قبائل قبل از حصول سلطنت سلطنت پانے والی قوم سے یگانگت کا رتبہ رکھتے تھے، وہ بالکل سلطنت کے یگانے اور قرابت دار نظر آئیں گے۔ اور اُن کا رتبہ اہل سلطنت کا سا ہوگا۔ لیکن جن لوگوں کو یہ مرتبہ حصول سلطنت کے بعد ملا ہے اُن کو ایسی یگانگت وقرابت نہیں نصیب ہوتی کہ طبقہ اولیٰ کو عام طور سے دیکھا جاتا ہے کہ ہر سلطنت اپنی عمر کے آخری دور میں اغیار واجانب سے کام لیتی اور ان کے ساتھ گھل مل جاتی ہے۔ لیکن وہ لوگ صاحب السلطنت کے لیے کوئی نئی بنیاد عزت نہیں قائم کر سکتے۔ جیسے قدیم العہد دست پرورده۔ اس لیے کہ ان کے اتحاد کا زمانہ قریب ہی ہوتا ہے

اور سلطنت رو بانحطاط ہو چکی ہوتی ہے اور ضعف سلطنت کی وجہ سے وہ خود ادنیٰ اور معمولی مراتب پر پڑے رہ جاتے ہیں۔ پھر نیا غلبہ ان کے ذریعہ سے کیوں کر حاصل ہو۔ اصل یہ ہے کہ سلطان ایسے نو خدمت گزار طرف داروں سے اس وقت کام لیتا ہے جب دیکھتا ہے کہ قدیم اولیائے دولت اور پرانے حامیوں کے نفوس میں عزت واستکبار نے جگہ کر لی ہے۔ اور تعمیلِ احکام کی چنداں پروا نہیں کرتے۔ اور سلطنت کے ساتھ اپنے آباؤ اجداد کا پرانا اتحاد و تعلق دیکھ کر اور اپنے کو اعاظم سلطنت کا ہم مرتبہ پا کر بہت کچھ بھول گئے ہیں۔ اور صاحب السلطنت سے برابری کا دعویٰ رکھتے اور ظاہر ہے کہ بادشاہ وقت کہ اپنے آپ کو ملک وحکومت کا مالک لاشریک سمجھتا ہے، ان باتوں کو ہرگز گوارا نہیں کر سکتا۔ اُسے اُن سے نفرت وعداوت ہو جاتی ہے اور بجائے اُن کے اوروں سے اُن کا کام لیتا ہے۔ لیکن چونکہ ان کی عزت وترقی کا زمانہ نیا نیا ہوتا ہے۔ مجد وشرف کے بلند مراتب تک نہیں پہنچ سکتے۔ قریب قریب اسی حالت میں پڑے رہ جاتے ہیں۔ یہ حالت سلطنت کے آخری دور میں پیش آتی ہے۔ اگرچہ حامیان سلطنت کے یہ دونوں گروہ اہلِ حکومت کہے جاتے ہیں۔ لیکن علی العموم اولیا کا اطلاق پہلے ہی گروہ پر کرتے ہیں اور دوسرے گروہ کو جو قیام سلطنت کے بعد کسی ضرورت کے وقت عروج پاتے ہیں، مددگار اور نوکر کہتے ہیں۔

اکیسویں فصل

حکمران کے بے اختیار ہونے سے نظامِ حکومت کی ابتری

امورِ مملکت پر وزیر کیوں حاوی ہوتا ہے

جب کہ کوئی قوم اپنی شوکت وعصبیت کے زور سے سلطنت قائم کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ملک کا تمام سیاہ وسفید اس قوم کے کسی ایک گھرانا میں آ جاتا ہے اور وہ گھرانا تمام قبائل کو دھکیل کر خود شرکت غیرے ملک کا مالک بن جاتا ہے۔ اور نسلاً بعد نسل اسی گھرانے کے آدمی ولی عہد مقرر ہونے کے بعد سریرآرائے سلطنت ہونے لگتے ہیں تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ امور سلطنت پر کوئی وزیر یا مصاحب غالب وحاوی ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی اگر یہ ہوتی ہے کہ کوئی نوعمر یا کمزور شخص خاندان سلطنت میں سے باپ کی زندگی میں ولی عہد مقرر ہو جائے یا کسی بادشاہ کے مرنے پر اس کی نااہل وکمسن اولاد کو اس کے عزیز واقارب مل جل کر بادشاہ بنا دیں اور پھر معلوم ہو کہ وہ نظام ملکی کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ناچار اس حالت میں اس کے باپ کے وزیروں میں سے کوئی وزیر یا مصاحب خاص یا قبیلہ کا کوئی اور شخص اُس کی طرف سے امور سلطنت کا کفایت کرنے والا ہوتا ہے اور جو جی میں آتا ہے کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کا یہ استقلال واختیار اہل ملک پر بھی شاق نہیں رہتا۔ اور وہ خود ملک وسلطنت کے حاصل کرنے کی فکر کرتا ہے۔ کمسن بادشاہ کو محل سرا کے پردوں میں مقید اور لذات دنیویہ کے جال میں جکڑ دیتا ہے اور جب کبھی اس کو امور سلطنت کا خیال بھی آ جاتا ہے۔ تو پھر حیلوں بہانوں سے عیش وآرام کے سبز باغ کی سیر میں لگا دیتا ہے۔ یہاں تک کہ خود اس پر پورے طور پر حاوی ہو جاتا ہے۔ اور خوگر ہوتے ہوتے بادشاہ بھی سمجھنے لگتا ہے کہ بادشاہ کا فقط یہی کام ہے کہ کبھی کبھی تخت سلطنت پر جلوہ آرا ہو۔ لوگوں کو انعام واکرام اور خطاب والقاب عطا کرے اور محل سراؤں میں عورتوں میں بیٹھ کر اپنی عمر کاٹے۔ ملکی اختیار واقتدار اور امر ونہی اور سلطنت کا کاروبار اور مال ولشکر اور ثغور واطراف ملک کی دیکھ بھال سب کچھ وزیر کا کام ہے۔ اس لیے یہ تمام اختیارات وزیر کو دے دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی سلطنت واستقلال کے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور خاندان شاہی سے سلطنت نکل کر اس کے قبضہ میں آتی ہے اور اس کے بعد اس کی اولاد واقربا میں جیسے کہ بنی بویہ، ترکمان، کافور اخشیدی وغیرہ کو مشرق میں اور منصور ابن ابی عامر کو اندلس میں اس طرح سلطنت ملی۔ کبھی کبھی اختیار سے محروم بادشاہ حقیقت حال کو سمجھ کر امراء ووزراء کے پنجہ سے نکلنے اور استقلال واختیار حاصل کرنے کے لیے ہاتھ پیر مارتا ہے۔ اگر کوشش سود مند ہو گئی تو ملک وسلطنت پر حاوی ہو جاتا اور غاصبوں کو مناسب سزا دیتا ہے۔ منصب ومرتبت سے معزول یا قتل کر کے ان کے شر وفساد سے نجات اور آزادی پاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات شاذ ونادر ہی پیش آتے ہیں کیوں کہ جب سلطنت اولیائے دولت ووزرائے سلطنت کے ہاتھ میں آ جاتی ہے تو روز بروز ان کا تسلط وکنٹرول بڑھتا ہی جاتا ہے اور رہائی کی

صورت نہیں پڑتی اور ہونا بھی یہی چاہیے۔ اس لیے کہ امرا کا تسلط اکثر ایسے زمانہ میں ہوتا ہے جو عام طور سے ملک کی عیش و عشرت کا دور گنا جاتا ہے۔ شاہی خاندان کے لوگ ناز و نعمت میں پرورش پا کر شجاعت و تہور کو فراموش کر دیتے اور زنانہ اخلاق و اطوار کے خوگر ہو جاتے ہیں۔ ملک و سلطنت کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ متغلبین کو مغلوب کر کے استقلال و استبداد نہیں پیدا کر سکتے۔ بلکہ محض ظاہری جاہ و جلال اور گونا گوں لذات و تکلفات پر قناعت کر لیتے ہیں اور انہی باتوں کو نتائج سلطنت سمجھ بیٹھتے ہیں۔

یاد رکھنا چاہیے کہ اولیا و اراکین سلطنت کا یہ تغلب اکثر اس زمانہ میں ہوتا ہے جب کہ خاندان شاہی اپنی قوم کو ملک و سلطنت سے علیحدہ کر کے خود اقتدار حاصل کرتا ہے۔ اور یہ مرض سلطنت کے ضروری مرضوں سے ہے۔ جس سے سلطنت کو چارہ نہیں۔ جیسے کہ ہم قبل ازیں بیان چکے ہیں اور یہ دونوں مرض۔ ''وزراء و اعیان سلطنت کا استقلال و اختیار پیدا کرنا اور بادشاہ کا بے اختیار ہو جانا۔'' ایسے نامراد مرض ہیں کہ شاذ و نادر ہی سلطنت اُن سے بچ سکتی ہے۔ واللہ یوتی ملکه من یشاء وھو علیٰ کل شیء قدیر۔

بائیسویں فصل

سلطانِ وقت پر حاوی لوگوں کا رویّہ

ہم بیان کر چکے ہیں کہ ملک و سلطنت ابتداء عصبیت قومی اور دیگر مددگار عصبیتوں کے زور سے حاصل ہوتی ہے اور پھر کسی ایک خاندان کا زور بڑھتے بڑھتے سلطنت اُسی کا حصہ ہو جاتی ہے۔ اور اسی خاندان میں رہتی اور عصبیت قومی اُس کے حفظ و بقا کے خطرناک کام کو اپنے ذمہ رکھتی ہے۔ اب اگر سلطنت پر کوئی ایسا شخص سلطان جائز کو بے دست و پا کر کے خود تغلب حاصل کر لے جو صاحب عصبیت ہے۔ مگر اس کی عصبیت خود اہل ملک کی عصبیت میں شامل و تابع ہے۔ اور سلطنت اُس کا موروثی حصہ نہیں تو وہ شخص کھلم کھلا سلطنت کا مالک بننا نہیں چاہتا۔ بلکہ ظاہری تغلب کو چھوڑ کر ثمرات سلطنت پر ہاتھ بڑھاتا ہے۔ اور تمام امر و نہی حل و عقد سیاہ سفید کا مالک بننے پر کفایت کرتا ہے۔ اور اولیائے دولت سمجھتے ہیں کہ وہ سلطان وقت کی طرف سے ان امور پر متصرف ہے۔ اور جو احکام در پردہ بادشاہ کے ہوتے ہیں انہی کا اجرا کرتا ہے۔ یہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے اُس متغلب کو سلطانی القاب اور ایسے ہی دیگر مخصوص سلطانی القاب کے اختیار کرنے کی جرات نہیں ہوتی۔ اور ہمیشہ اپنے بچاؤ کی کوشش کرتا رہتا ہے کہ کہیں اس پر ان باتوں کی تہمت نہ لگائی جائے۔ اگرچہ حقیقۃً ملک و سلطنت کا شایان شان ہی کیوں نہ بن گیا ہو۔ کیوں کہ سلطان اور اولیائے سلطنت کے محل سراؤں میں رہنے سے اس کے استقلال و استبداد کی حقیقت عامتہ الناس اور ملک کی نگاہ سے چھپی رہتی ہے۔ اور لوگ غلطی سے یہی سمجھتے رہتے ہیں کہ یہ شخص نائب بن کر حکومت و سلطنت کرتا ہے اور اگر متغلب علی الاعلان خصوصیات سلطانی اور ملک و سلطنت کے القاب اختیار کر لے تو فوراً تمام سلطان کے وفادار اور اس کے طرف دار اس پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ اور خود سلطنت کے دعوے دار بن کر اس کے حصول کی فکر کرتے ہیں۔ متغلب کا انجام خراب ہوتا ہے اور ایک ہی دفعہ اُس کے خاندان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

عبدالرحمن بن الناصر کا تذکرہ

چنانچہ عبدالرحمن بن الناصر بن المنصور بن ابی عامر کو یہی حالت پیش آئی۔ جب کہ اُس نے کوشش کی کہ ہشام اور اس کے اہل بیت کی طرح خود بھی لقب خلافت اختیار کرے۔ اور جن باتوں پر کہ اس کے باپ اور بھائی نے قناعت کی تھی، اکتفا نہ کیا کہ سلطنت کے حل و عقد اور ملک کی عام اطاعت و تسلیم پر بس کرتا۔ بلکہ اندازہ سے قدم بڑھا کر خلیفۂ وقت ہشام سے درخواست کی کہ ولی عہد خلافت اُسے بنا دے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تمام بنو مروان اور قریش اس کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے اور ہشام کے چچیرے بھائی محمد بن عبدالجبار بن الناصر سے بیعت کر لی اور علم بغاوت کھڑا کیا۔ اور انجام کار عامریوں کی حکومت نیست و نابود ہو گئی۔ اور خلیفۂ موید مارا گیا۔ اور خاندان خلافت ہی میں سے اس کی جگہ دوسرے لوگوں نے بیعت کر لی۔ اور ملک کی حالت بالکل دگرگوں ہو گئی۔ واللہ خیر الوارثین۔

تیسویں فصل

سلطنت کی حقیقت اور اس کی اصناف واقسام

ملک وسلطنت کی ضرورت

ملک وسلطنت نوع انسانی کا طبعی خاصہ ہے۔ کیوں کہ انسانی زندگی بغیر اس کے ممکن ہی نہیں کہ آدمی مل جل کر رہیں۔ اور حصول معاش اور ضروریات میں ایک دوسرے کی مدد کریں۔ اور جمع ہونے پر باہمی معاشرت و معاملہ کی ضرورت پیش آتی ہے اور ہر شخص حیوانی طبیعت کے تقاضے ''ظلم وعدوان'' کی وجہ سے دوسروں کے حقوق پر دست اندازی کرتا ہے۔ اور وہ غضب ونفرت کی وجہ سے کہ انسانی خاصہ ہے۔ انہیں روکتے اور درپے مدافعت ہوتے ہیں۔ اور نزاع شروع ہو کر جدال وقتال تک نوبت پہنچتی ہے۔ اور انجام کار حرج مرج اور خونریزی وتلاف نفوس کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ جس سے نسل انسانی کے ضائع ہونے کا امکان ہے۔ حالانکہ اپنی نسل کی حفاظت از روئے مشیت ضروری ہے۔ پس چونکہ فیصلہ کن حاکم کے بغیر انسان کی بقا اور حفاظت محال ہے۔ اس لیے انہیں حاکم عادل کی ضرورت پڑتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر ظلم وستم نہ کرنے دے۔ یہی شخص فطرت بشری کے اقتضا کے موافق ملک قاہر و سلطان محکم بنتا ہے۔ اور قہر وتحکم عصبیت سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جرح ودفاع بغیر عصبیت کے ممکن نہیں ہے۔ اور چونکہ ملک وسلطنت انسانی مراتب ومناصب میں سے اعلیٰ تر ہے۔ اس لیے اُس کے خواہاں بھی بہت ہوتے ہیں۔ اور مدافعت دفاع کے لیے صاحب داعیہ کو متعدد عصبیتوں کی حاجت پڑتی ہے۔ اور پھر وہ عصبیتیں بھی مختلف قوت وزوال والی ہوتی ہیں اس لیے ہر ایک عصبیت اپنی قوم اور اُس کے قبیلوں پر یہ تحکم وتغلب پیش آتی ہے۔ لیکن ہر ایک عصبیت اور قوم میں ایک بادشاہ نہیں ہوتا۔

حقیقی حکمران کی تعریف

بادشاہ حقیقت میں وہی مانا جاتا ہے کہ عام رعیت اُس کی مطیع و منقاد ہو۔ اور وہ باج خراج وصول کرے۔ اطراف و جوانب میں افواج وعساکر بھیجے اور علاقۂ سلطنت کی حفاظت وحراست کرتا ہو وہ سب پر غالب ہو۔ اور اس پر کوئی غالب نہ ہو۔ یہی ہیں سلطان وسلطنت کے معنی اور اُن کی حقیقت۔ جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور اگر کسی کی شوکت وعصبیت مذکورہ بالا اوصاف میں فی الجملہ ناقص ہے۔ مثلاً حفاظت علاقہ کی قدرت نہیں یا وصولی خراج وتعیینِ افواج سے مجبور ہے وہ سلطان ناقص ہے۔ جس کی حقیقت کامل نہیں۔ جیسے کہ قیروانی اغالبہ کی حکومت میں شاہان بربر اور ابتدائے خلافتِ عباسیہ میں اکثر ملوک عجم گذرے ہیں۔ اور اسی طرح اگر سلطانی عصبیت باقی دیگر عصائب قومی پر غالب نہیں اور انہیں اپنے امر ونہی کا پابند نہیں کر سکتی بلکہ خود غیر کی غلام ہے۔ اُسے بھی سلطنت ناقصہ سمجھنا چاہیے۔ یہ حال اُن اطراف وجہالت کے امرا اور رؤسا کا ہے۔ جو کسی ایک سلطنت کے پوری طرح تابع ہو جاتے ہیں۔ یہ کیفیت اکثر وسیع سلطنت کو پیش آتی ہے کہ ملک کے دور دراز گوشوں میں ہر ایک قوم کا بادشاہ الگ ہوتا ہے۔ اور سب کے سب ایک سلطنت کے تابع ہوتے ہیں جو ان سب پر غالب ہو جیسے عبیدیوں کی وسیع سلطنت میں ملوک صنہاجہ اپنی اپنی قوم کے بادشاہ ہوئے اور ملوک زناتہ کبھی عبیدیوں کے اور کبھی امویوں کے فرمان بردار رہے۔ اور بنی العباس کے عہد خلافت میں ملوک عجم اور قبل از اسلام ملوک بربر فرنگستان کے مطیع گذرے اور فارس کے ملوک طوائف اسکندر اور اس کی قوم یونانیوں کے زیر سایہ برسر حکومت ہوئے اس قسم کی اور بھی بہت سی مثالیں ڈھونڈنے سے مل سکتی ہیں۔ واللہ القاھر فوق عبادہ۔

چوبیسویں فصل

حکمران کے نقطۂ اعتدال سے ہٹ جانے کے نتائج

حکمران کے مزاج کا عوام پر اثر

جاننا چاہیے کہ رعایا کی جو بھلائیاں سلطان کی ذات سے وابستہ ہوتی ہیں۔ان کو بادشاہ کا حسن و جمال، حسن صورت، جسمانی تنومندی، مہارت فنون، جودت خط، جدت ذہن وغیرہ سے کچھ تعلق نہیں۔ بلکہ ان کی مصلحتوں کی تکمیل باہمی تعلق و اضافت سے ہوتی ہے کیونکہ مملکت و سلطنت ایک امر اضافی ہے جو کہ اہل نسبت کے درمیان معروف ہوتا ہے۔پس اس لحاظ سے بادشاہ کو مالک رعیت اور رعیت کے امور خیر و رفاہ عامہ کا منتظم کہنا چاہیے۔گویا سلطان وہ ہے کہ رعایا رکھتا ہو اور رعیت وہ ہے کہ اُس کا کوئی بادشاہ ہو اور جو تعلق کہ سلطان کو رعیت سے ہوتا ہے اسی کا نام مملکت ہے۔یعنی مملکت کہتے ہیں بادشاہ کے مالک رعیت ہونے کو۔پس جس وقت کہ مملکت و سلطنت کے ساتھ بادشاہ کی ذات میں اگر ذہانت بھی ہوگی تو فرائض سلطانی باحسن وجوہ پورے ہوسکیں گے۔اس لیے کہ جب مملکت و سلطنت کسی نیک خصائل صالح بادشاہ کے ہاتھ میں ہوگی تو رعایا کی فلاح و بہبود کے لیے کام کرے گی۔اور اگر بد مزاج، جفا پیشہ حکمران ہے تو رعایا کو اس سے ضرر اور نقصان پہنچے گا اور وہ تباہ و برباد ہو جائے گی اور سلطنت بھی معرض زوال میں آجائے گی۔اس لیے کہ اگر بادشاہ قاہر و جابر اور ظلم دوست اور بہت کرید کرنے والا ہوگا۔ہر وقت رعایا کی پردہ دری اور ہتک کرنے گا۔اور لوگوں کی خطاء و قصور کی دریافت کی فکر میں لگا رہے گا۔تمام رعایا اس سے مرعوب اور ذلیل ہو جائے گی۔اور تعزیر و سزا سے بچنے کے لیے جھوٹ اور فریب کرنے پر مجبور ہوگی)۔اور رفتہ رفتہ یہی کمینہ خصلتیں اس کی طبیعت میں رچ بس جائیں گی۔بصیرت پر پردہ پڑ جائے گا، اخلاق خراب ہو جائیں گے، جنگ و مدافعت کے موقعہ پر بے وفائی کرے گی اور سلطان کا ساتھ چھوڑ دے گی۔غرضکہ مملکت و سلطنت کی حمایت و حفاظت فساد نیت کی وجہ سے محال ہو جائے گی۔ بلکہ بعض اوقات رعایا ایسے بادشاہ سے تنگ آکر اس کے قتل کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتی۔اور آخر وہ سلطنت ختم ہو جاتی ہے۔اور اگر رعایا کا بس نہ چل سکا اور بادشاہ کا جبر و قہر بند نہ ہوا۔تو بھی عصبیت کے اندر فساد پیدا ہو جانے سے سلطنت اصل مرکز سے نکل جاتی یا نہایت ضعیف و کمزور ہو جاتی ہے۔اور اگر بادشاہ رعیت کا سچا خیر خواہ اور ہمدرد ہے اور اس کی خطاؤں سے درگذر کرتا ہے تو رعایا اُس سے مانوس ہو جاتی ہے۔اس کے عفو و کرم کے بھروسہ پر ہر بات میں اسی کی طرف رجوع اور دل سے محبت کرتی ہے۔اور اعدائے دولت سے جنگ ہونے کے وقت اس کی حمایت و نصرت پر اُٹھ کھڑی ہوتی ہے۔اور جوش حمایت میں اس پر قربان ہونا اپنا فرض سمجھتی ہے۔اس لیے ایسے شفیق و مہربان بادشاہ کے زمانہ میں ملک و سلطنت کا انتظام نہایت خوبی و خوش اسلوبی سے ہوتا ہے۔

اچھی سلطنت یا مملکت فاضلہ میں بادشاہ اپنی رعایا سے عزت و احترام سے پیش آتا ہے۔ظلم و زیادتی سے اسے بچاتا اور اس کے دشمنوں کو دفع کرتا ہے۔لیکن سلطنت محض مدافعت اعدا اور رفع ظلم سے درحقیقت اتمام و کمال کو پہنچ جاتی ہے۔اور احسان و اکرام جو بادشاہ کی طرف سے ہوتا ہے وہ محض رعایت و نرمی ہے۔تاکہ رعایا تنگ معاش نہ رہے یہی افضال و اکرام بادشاہ کو محبوب القلوب بناتا ہے جس سے تمام ملک میں حمایت و عصبیت کی جڑیں نہایت مضبوطی کے ساتھ پھیل جاتی ہیں۔

ہر چیز میں اعتدال ضروری ہے

جاننا چاہیے کہ سلاطین جابر و قاہر میں کبھی کبھار ہی کہیں رفق و نرمی کا مادہ ہوتا ہے۔یہ مادہ اکثر معمولی اور بھولے بھالے بادشاہوں کی طبیعت ہی میں کچھ زیادہ ہوتا ہے۔باخبر و بابصیرت بادشاہ کی ادنیٰ سی بات یہ ہے کہ رعایا پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالتا ہے۔اور ایسی ایسی باتیں سوچتا ہے جو رعایا کی فکر و خیال سے بے تر ہوتی ہیں۔نتائج امور کو پہلے سے سمجھ لیتا ہے۔اور واقع ہونے سے پہلے سختی کے ساتھ ان کی روک تھام کرتا ہے۔

اس لیے رعیت سخت کشمکش اور جان کنی میں گرفتار ہو کر ہلاک یا تباہ ہو جاتی ہے۔ روحی فداہ جناب ختمیت مآب نے کیا خوب فرمایا کہ سیروا علیٰ سیر اضعفکم (اپنے کمزور ساتھیوں کی رفتار پر چلو) اور اسی خیال سے کہ فرط بصیرت خرابی کا باعث ہوتا ہے۔ شریعت نے حکم دیا کہ حاکم بہت ذہین نہ ہو۔ اس حکم کا مأ غذ زیاد ابن سفیان کا واقعہ ہے کہ جناب فاروق نے ولایت عراق سے معزول کیا۔ تو زیاد نے کہا کہ اے امیر المومنین! آپ نے مجھے کیوں معزول کر دیا۔ کیا میں نظم ونسق حکومت سے عاجز تھا یا مجھ سے کوئی خیانت ہوئی۔ آپ نے جواب دیا کہ میں نے تم کو ان دونوں سببوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے بھی معزول نہیں کیا۔ اصل وجہ یہ ہے کہ تمہاری عقل وذکاوت عوام کی عقل وذکاوت سے کہیں زیادہ ہے۔ میں نے مناسب نہ سمجھا کہ اس حالت میں تم بر سر ولایت رہو کہ رعایا کی زحمت وتکلیف کا اندیشہ ہے۔ اسی واقعہ پر نظر کر کے فقہا نے حکومت کے لیے شرط کر دی ہے کہ جو حاکم مقرر کیا جائے وہ زیاد ابن سفیان اور عمرو بن العاص جیسا ذکی الطبع اور باریک بین نہ ہو۔ کیوں کہ ایسی صورت میں ظلم وزیادتی کا ہو جانا اور رعایا و محکوم پر ان کی مقدرت سے زیادہ بوجھ پڑنا بعید از قیاس نہیں۔ جیسے کہ ہم اس کتاب کے آخر میں بتفصیل بیان کریں گے۔ غرضکہ ان باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صاحب السیاست کا زیادہ ذکی الحس ہونا ایک قسم کا عیب ہے۔ کیوں کہ فرط بصیرت افراط فکری ہے جیسے کہ کند ذہنی غبی الذہنی اور تمام اوصاف انسانی کے کنارے قابل مذمت ہوتے ہیں۔ اور درمیانی راہ محمود ہے جیسے کہ سخاوت وخوش اخلاقی متوسط ہے۔ محمود ہے۔ اسراف وکنجوسی مذموم وقبیح اور شجاعت کہ تہور وبزدلی کے درمیان وسط ہے، محمود ہے۔ اور یہ دونوں اطراف غیر محمود۔ اسی لیے صاحب فرط بصیرت صفات شیطانیہ سے متصف ہوتا ہے۔ اور لوگ اُسے شیطان مکار کہتے ہیں۔

پچیسویں فصل

مسئلہ خلافت وامامت کی حقیقت

دینی اور عقلی سیاست کا فرق

چوں کہ قیام معاشرہ نوع انسانی کے لیے ضروری ہے۔ اور ملک وسلطنت کے قیام سے بھی چارہ نہیں اور ملک وحکومت کا تقاضا ہے قوت وغلبہ، جن کو قوائے حیوانی وغضبی کا نتیجہ کہنا چاہیے۔ اس لیے اکثر فرمانرواؤں اور حاکمان ملک سے احکام ظالمانہ ہوتے ہیں۔ اور زیردستوں پر جور وستم کرتے رہتے ہیں تاکہ انہیں اپنے خاطر خواہ راستہ پر چلائے۔ اگرچہ وہ اعمال وافعال جن کے کرنے پر وہ انہیں مجبور کرتا ہے ان کی طاقت سے باہر ہی کیوں نہ ہوں۔ اور متعدد حکمران اپنے اپنے دور میں ملک ورعایا کو گوناگوں امور بالائے مقدرت کی تکلیف دیتے رہتے ہیں۔ ایسی صورت میں اطاعت سلطانی مشکل ہو جاتی ہے۔ اور تنگ آ کر ملک میں ایسی پُرزور عصبیت کھڑی ہو جاتی ہے جو امن وامان میں خرابی ڈال دیتی ہے قتل وغارت کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس قسم کے حالات حرج مرج کے دفعیہ کے لیے ایک ایسے قانون سیاست کی ضرورت ہے کہ ملک قطعی طور پر اسے قابل اطاعت تسلیم کرلے اور بخوشی اس کے احکام کا مطیع وفرماں بردار رہے۔ جیسے اقوام پارس وغیرہ کہ یہاں ان کی سلطنت کے زمانوں میں اس قسم کا کوئی نہ کوئی خاص قانون رہا ہے اور جب کسی ملک وسلطنت میں کوئی اس قسم کا قانون سیاست نہیں ہوتا تو آئے دن ملک میں فتنہ وفساد بپا رہتا ہے اور کنٹرول وتسلط سلطنت پورے کمال کو نہیں پہنچتا۔ سنۃ اللہ فی الذین خلوا من قبل اب اگر یہ قانون سیاست اکابرین دولت وحکمائے سلطنت نے مل کر بنایا اور بہبود ملکی کے لیے اسے ملک وسلطنت پر واجب الاطاعت قرار دیا ہے تو اس سیاست عقلیہ کہیں گے۔ اور اگر یہ قانون اللہ تعالیٰ نے اپنے کسی نبی یا رسول کے واسطہ سے عامہ خلائق تک پہنچایا ہے۔ تو اسے سیاست دینیہ۔ یہ قانون الٰہی انسان کی دینی ودنیاوی دونوں فلاح کا ذریعہ ہوتا ہے۔ نہ محض اصلاح دنیا کا باعث۔ کیونکہ دنیا تو خود عبث وباطل ہے اور اس کے خاتمے پر موت وفنا سے زیادہ کیا واضح اور ظاہر دلیل ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے افحسبتم انما خلقنا کم عبثا۔ قانون دین کا اصل مقصود اصلاح دین ہے۔ جس سے سعادت ابدی حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام شریعتیں تمام لوگوں کو عبادت اور حسن معاملہ پر کاربند ہونے کا حکم دیتی ہیں۔ یہاں تک کہ قاہرو

جابر بادشاہوں کو بھی دین کے سیدھے راستہ پر لے آتی ہیں۔ اور شارع کی نگاہ میں چھوٹے بڑے سب برابر ہوتے ہیں۔ اب جو کچھ بھی حکمران، قہر وتغلب اور غصے میں آکر کرتے ہیں، وہ ظلم وستم اور قابل مذمت ہوتا ہے۔ کیوں کہ سیاست دینیہ ان باتوں کو کبھی جائز نہیں رکھ سکتی۔ اور جو کچھ اپنی سیاست اور احکام کے تقاضا سے ملوک وسلاطین کر گزرتے ہیں وہ بھی بہت برا کرتے ہیں۔ اس لیے کہ انسانی رائے ہدایت ربانی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتی۔ ومن لم یجعل اللہ لہ نورًا فمالہ من نور۔ کیوں کہ صاحب شریعت علم الٰہی کے ذریعے لوگوں کی بھلائی خوب جانتا اور سمجھتا ہے۔ اور امور آخرت جو دنیا کی آنکھوں سے غائب ہیں اُن کی حقیقت کا علم اسے عین حقیقت کے مطابق ہوتا ہے۔ اور وہ ان تمام مصالح کو پیش نظر رکھ کر اُن کو ایک عام راستہ پر چلنے کی ہدایت کرتا ہے۔ کوئی گدا ہو یا بادشاہ اس کے اعمال قیامت کے دن اس کے ساتھ ہوں گے۔ جن سے کسی طرح وہ بچ نہیں سکتا۔ قال صلی اللہ علیہ وسلم انماھی اعمالکم تردعلیکم اور سیاست عقلیہ محض فلاح دنیوی کے لیے ہے۔ جس سے دنیا کی محض ظاہری باتیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ اور بس۔ اور شارع کا مقصود ہے اصلاح آخرت۔ اس لیے ضرورت ہے کہ بہ تقاضائے شریعت عامۃ الناس دینی اور دنیاوی امور میں شریعت کے احکام کی کاربند رہے۔ پس جو لوگ منجانب اللہ اشاعت شریعت پر مامور ہوتے ہیں انہیں انبیاء ورسول کہتے ہیں۔ اور جو ان کے بعد ان کے قائم مقام ہو کر قانون کی حفاظت کرتے ہیں، خلفا کہلاتے ہیں۔

مملکت، عقلی سیاست اور خلافتِ نبوی کی تعریف

اب ہمیں مملکت اور عقلی سیاست وخلافت نبوی کی تعریف یوں کرنی چاہیے کہ طبیعت مملکت عام لوگوں کو سلطانی اغراض وہوا وہوس کے پورا کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اور مملکت سیاسیہ عقل کے تقاضے کے مطابق دنیاوی منفعت کے حصول اور دنیاوی نقصان کے دفع کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور خلافت احکام شرعیہ کے موافق ہی انسان کو اخروی ودنیاوی مصالح کے راستہ پر چلاتی ہے۔ آخرت تو اس کا مقصود بالذات ہی ہے۔ رہے معاملات دنیا سو وہ بھی شارع کے نزدیک سب کے سب اُخروی بھلائیوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کیونکہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ پس گویا خلافت حفاظت دین وسیاست دنیاوی دونوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اس فرق کو اچھی طرح سمجھ رکھنا چاہیے کیونکہ ہماری آئندہ مباحث کو اس سے بہت کچھ تعلق ہے۔ واللہ الحکیم العلیم۔

چھبیسویں فصل

منصبِ خلافت اور اس کی شرائط کا اختلاف

خلافت اور امامت کی تعریف

ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ خلافت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کو کہتے ہیں اور اس کا کام ہے حفظ دین وسیاست دنیا۔ کبھی کبھی خلافت پر ہی امامت کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور جو اس نیابت کے فرائض کا بھاری بوجھ اپنے ذمہ رکھتا ہے خلیفہ وامام کہلاتا ہے۔ امام اس لیے کہ جیسے امام نماز کا اتباع واقتدا ہوتا ہے ایسے ہی اس کا اتباع ہوتا ہے۔ بلکہ یہ امامت کبریٰ ہے۔ اس لیے کہ جمیع احکام میں اس کی پیروی امت کو کرنا پڑتی ہے اور خلیفہ اس مناسبت سے کہ چونکہ نبی اپنی امت میں اُسے اپنا جانشین چھوڑ تا ہے۔ اس لیے وہ خلیفہ ہوا۔ خلیفہ کبھی محض خلیفہ کہلاتا ہے۔ اور کبھی خلیفۃ رسول اللہ۔ البتہ خلیفۃ اللہ کے کہنے میں علما کو اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک جائز ہے۔ اس کا ماخذ یہ آیت ہے انی جاعل فی الارض خلیفۃ وجعلکم خلائف الارض۔ گویا یہ لوگ خلافت عامہ کی وجہ سے جو بنی آدم کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے وعدہ شدہ ہے۔ اُسے خلیفۃ اللہ کہتے ہیں۔ لیکن جمہور علما اس مسلک کے خلاف ہیں۔ کیوں کہ ان کے نزدیک آیات مذکورہ بالا کے معنی اس کی خلافت پر دلالت نہیں کرتے۔ اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی جب لوگ آپ کو خلیفۃ اللہ کہہ کر پکارنے لگے تو منع فرما دیا۔ اور کہا کہ میں تو خلیفۃ رسول اللہ

ہوں۔ نہ خلیفۃ اللہ۔ ایک وجہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ خلیفہ کی ضرورت خلافت کا قیام غائب کے حقوق میں ہوا کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ حاضر ہے۔ اس لیے اس کی خلافت بھی نہیں ہو سکتی۔ خلیفہ و امام کا ہونا ضروری اور واجب ہے۔ کیونکہ اس کا وجوب صحابہ و تابعین کے اجماع سے ثابت ہے۔ چنانچہ جب جناب ختمیت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو فوراً صحابہ کرام نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے بیعت کی۔ اور تمام مسلمانوں کا حل و عقد آپ کے ہاتھ میں دے دیا۔ اس کے بعد بھی خلافت کا سلسلہ برابر جاری رہا اور مسلمانوں نے اپنی جماعت کو کبھی خلیفہ سے خالی نہ رکھا۔ یہی اجماع عمل وجوب خلافت و ضرورت امامت کی بین دلیل ہے۔

وجوب امامت بر بنائے عقل

بعض کا خیال ہے کہ وجوب امامت بر بنائے عقل ہے اور جو اجماع کہ تقرر و قیام خلافت پر ہوتا رہا ہے وہ اصل میں مقتضائے عقل ہی تھا۔ کیوں کہ اجتماع انسان کے لیے عقلاً واجب و لازم ہے اور اجتماع کا انتظام بلا امام ممکن ہی نہیں۔ کیونکہ متعدد اغراض کی وجہ سے اجتماع و تمدن میں تنازعات کا واقع ہونا مسلمات میں سے ہے۔ اس لیے اگر حاکم عادل (امام) موجود نہ ہوگا تو نظام اجتماع میں خرابی واقع ہوگی۔ اور ہلاکت کے ساتھ انقطاع نسل تک نوبت پہنچے گی۔ حالاں کہ بقائے نسل شریعت کے مہتم بالشان مقاصد میں سے ہے۔ یہی امر بعینہٖ حکما نے وجوب نبوت کی دلیل میں پیش کیا ہے۔ ہم اس کی تمام تر توجیہہ بھی کر چکے ہیں۔ کیوں کہ اُن کی دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ حاکم عادل خدا تعالیٰ کے پاس سے ایک شریعت لے کر آیا ہے۔ جس کو عوامؒ الناس واجب التعمیل سمجھتی ہے۔ اور اسی پر اعتقاد رکھتی اور ایمان لاتی ہے۔ لیکن یہ مقدمہ خود غیر مسلّم ہے۔ اس لیے کہ کبھی حاکم وہ بھی ہوتا ہے جو رعب ملکی اور اہل ملک کے زور سے عوام پر حکومت کرتا ہے۔ اگر چہ شریعت حقیقت میں مفقود ہی کیوں نہ ہو۔ جیسے مجوسی وغیرہ دیگر امتوں کی حالت ہے کہ کوئی شریعت کی کتاب اُن کے پاس نہیں یا سرے سے ان تک کسی رسول کی دعوت کا اثر ہی نہیں پہنچا۔ مگر پھر بھی وہ قوموں میں صاحب حکومت ہوئیں اور ان میں سے زبردست ملوک و سلاطین گزرے۔ حکما کے اس مقدمہ کے رد کے لیے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نزاع و فساد کے دفعیہ کے لیے یہی امر کافی ہے کہ ہر شخص بروئے عقل سمجھ لے کہ ظلم و ستم مذموم ہے اس سے کنارہ کرنا چاہیے۔ اس لیے حکما کا یہ دعویٰ کہ نزاع و فساد کا دفعیہ شریعت ہی سے ہو سکتا ہے۔ نا قابل اعتبار ہے۔ اور تعیین امام کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ کیونکہ جو باتیں امام کی ذات سے وابستہ ہیں ان کو بااثر اور طاقتور رؤسا بھی اپنے زور سے پورا کر سکتے ہیں یا کم از کم نزاع و ظلم سے لوگوں کو روک سکتے ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا مقدمہ کے ثبوت کے لیے کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہو سکتی۔ پس اس بیان سے نتیجہ نکلتا ہے کہ خلافت و امامت وغیرہ کی ضرورت شریعت یعنی اسی اجماع سے نکلتی ہے جو ہم ضرورت امامت کے بیان میں اپنی طرف سے بیان کر چکے ہیں۔

معتزلہ اور خوارج کا مسلک

بعض لوگ سرے سے وجوب امامت سے انکار کرتے ہیں۔ اور نہ بروئے عقل ہی اُسے سمجھتے ہیں نہ بحکم شریعت ہی۔ جیسے بعض معتزلہ اور خوارج کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک واجب فقط یہی ہے کہ شریعت کے احکام کا اجرا ہوتا رہے اور بس۔ وہ کہتے ہیں کہ جب امت عدل و انصاف اور حدود اللہ پر کاربند ہے اسے امام کی حاجت نہیں۔ اس لیے امام کا ہونا بھی واجب نہ رہا۔ لیکن ان لوگوں کا یہ مسلک اجماع کے عمل سے رد ہو چکا ہے۔ اصل میں وجوب امامت سے ان لوگوں کے انکار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے دیکھا کہ شریعت دنیا اور اس کی حکومت و سلطنت کو بُرا کہتی اور اس کے ترک کے ساتھ زہد و عبادت کا حکم دیتی ہے۔ پس ملک اور اس کے لوازم "تغلب و تسلط" سے بچنے اور اس سے متمتع نہ ہونے کے لیے یہ تدبیر نکالتے اور امامت و خلافت کی ضرورت سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں شریعت نے بذاتہٖ ملک و سلطنت کی مذمت نہیں کی ہے اور نہ اس کے قیام و اقامت کو برا ٹھہرایا ہے بلکہ ان مفاسد کی برائی کی ہے جو اکثر ممالک کی حالت میں قہر و ظلم اور دیگر ہوا و ہوس سے پیدا ہوتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ ظلم و جور، ہوا و ہوس قابل مذمت و باعث خطرہ ہیں۔ لیکن ان امور کی مذمت کے ساتھ ہی عدل و انصاف، مراسم دینیہ کی اطاعت و حفظ مذہب کی تعریف کی ہے اور ان باتوں پر عمل کرنے کو باعث ثواب آخرت قرار دیا ہے اور یہ سب باتیں ملک و سلطنت ہی کے تابع

ہیں۔ پس اس صورت میں ملک و سلطنت کی ایک اعتبار سے مذمت ہے اور دوسرے سے تعریف۔ نہ یہ کہ شریعت نے بذاتہا ملک کو قبیح گردان کر اس کے ترک کا حکم دیا ہو جیسے شہوت و غضب کی بھی مذمت کی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان دونوں قوتوں اور ان کے آثار کو بالکلیہ نیست و نابود کر دیا جائے کیوں کہ وہ انسان کو بضرورت عطا ہوئی ہیں۔ اور ہر وقت اس کو ان سے کام ہے پھر ان کے ترک کا حکم کیونکر ہو سکتا ہے۔ اصل میں ان کی مذمت سے مراد یہ ہے کہ دونوں قوتوں کو بروئے عقل و حق کام میں لایا جائے۔ یہی حال ملک و سلطنت کا ہے۔ دیکھو کہ داؤد و سلیمان علی نبینا و علیہما السلام صاحب سلطنت ہوئے اور ان کی سلطنتیں ایسی تھیں کہ اوروں کو نصیب نہ ہوئیں۔ اور باوجود منصب سلطنت کے اللہ کے نبی اور برگزیدہ خلائق تھے۔ اس سے قطع نظر کر لیں تب بھی معتزلہ و خوارج کو وجوب امامت کے انکار کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ احکام شریعت کی اقامت کے تو وہ بھی قائل ہیں۔ اور احکام کی اقامت و اشاعت بغیر عصبیت و شوکت کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور عصبیت اپنی طبع سے حاکم یعنی بادشاہ کی مقتضی ہے۔ اس لیے حاکم و سلطان کا ہونا لازم ہوا۔ گو بظاہر امام نہ مقرر کیا جائے پھر بھی انہی باتوں کا سامنا ہوا جن سے وہ لوگ گریز کرتے ہیں۔ غرضکہ امام کا ہونا بالاجماع ضروری اور فرض کفایہ ہے۔ اور اہل حل و عقد کی طرف راجع ہے۔ اس لیے ان کا فرض ہے کہ امام مقرر کریں۔ اور رعایا پر اس کی اطاعت و فرماں برداری واجب ہے۔ اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم۔

حکمرانی کی شرائط

حکمرانی کی چار شرطیں ہیں۔ علم، عدالت، صلاحیت، سلامتی حواس و اعضا جن کو رائے و عمل سے تعلق ہے۔ پانچویں شرط اور بھی ہے وہ امام کا قرشی النسب ہونا ہے۔ لیکن اس شرط میں امت کو اختلاف ہے۔ پہلے ہم چاروں شرطوں کی وجہ ضرورت بیان کرتے ہیں۔

علم کی اس لیے ضرورت ہے کہ اگر حکمران احکام شریعت و حدود اللہ سے باخبر ہوگا تو ان کے اجراء و انفاذ میں سعی و کوشش کرے گا۔ اور اگر شریعت سے باخبر ہی نہ ہوگا تو لوگوں کو اس پر کیا کاربند کرے گا اور اگر تھوڑا بہت علم ہے وہ بھی کافی نہیں اُسے صاحب اجتہاد ہونا چاہیے۔ کیونکہ تقلید فی نفسہ ایک نقص ہے۔ اور امامت کے لیے تمام اوصاف و احوال میں کمال ہونا چاہیے۔

عدالت کی ضرورت اس لیے ہے کہ امامت منصب دینی ہے اور تمام مناصب جن میں معتبر ہونا شرط ہے اس کی زیر نگرانی ہوتے ہیں۔ اس لیے خود امامت کے لیے اُس کا ہونا واجبات سے ہوا۔ اگر خطرات شرعیہ کے ارتکاب سے کسی کے اخلاق و کردار میں نقص واقع ہو جائے تو وہ حالت اعتبار سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اگر امام اعتقاد نو اختیار کرے اور بدعت پسند ہو جائے تو غیر معتبر ہونے میں امت کو اختلاف ہے۔

صلاحیت کی وجہ ضرورت یہ ہے کہ امام اقامت حدود اللہ اور جنگ و جہاد پر اقدام کرے اور آسانی سے لوگوں کو حدود شرعیہ کا پابند اور جہاد پر آمادہ کر سکے، عصبیت کی حقیقت کو سمجھتا ہو، سیاست پر پورا قادر ہو تا کہ ان ذریعوں سے حمایت دینیہ، جہاد فی سبیل اللہ، اقامت احکام، مذہبی مصالح عوام کی تدابیر جو خدا تعالیٰ نے اس کے ذمہ لازم قرار دی ہیں، بااحسن وجوہ انجام دے۔

چوتھی شرط امامت کی ہے سلامتی حواس و اعضا یعنی امام کے حواس و اعضا نقصان و خرابی سے محفوظ ہوں۔ مجنون، نابینا، گونگا، بہرہ نہ ہو۔ اعضائے عمل میں فتور نہ آیا ہو مثلاً ہاتھ، پاؤں مفقود نہ ہوں۔ ان تمام اعضاء و حواس کی سلامتی اس لیے شرط ہے کہ امام کا منصبی فرض کمال اعضا کے بغیر ناتمام رہتا ہے اگر محض ظاہری حالت میں کوئی نقص یا کسی قسم کا فتور آ گیا ہو تو اس سے چنداں نقصان متصور نہیں ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا اعضا و حواس میں سے اگر کوئی ایک ناقص یا بالکلیہ نہ ہو تو زیادہ خرابی نہیں۔ گویا سلامتی اعضا سے مراد جوہر اعضاء و حواس ہے۔ امام کا منصبی تصرفات سے روک دیا جانا بھی فقدان حواس ہی کے برابر ہے۔ یعنی اگر امام احکام و اختیار سے محروم کر دیا جائے تو پھر اس کی امامت ساقط الاعتبار ہوگی اور اسے ایسے امام کے برابر سمجھا جائے گا جس کے اعضاء و حواس میں نقص و فتور آ گیا ہو۔ امام کے احکام و تصرفات سے محروم کیے جانے کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت شرط سلامت کے لگ بھگ ہے اور اسے شرط واجب کہنا چاہیے۔ وہ یہ ہے کہ امام کو قید یا نظر بند کر کے اختیارات حکومت سے بالکل محروم کر دیا جائے۔ دوسری صورت شرط سلامت کے برابر وقعت نہیں رکھتی۔ وہ یہ ہے کہ بغیر کسی معصیت و خطا کے امام کو اس کے اعیان سلطنت خود غالب و مستولی ہو کر تحکم و تصرف کرنے سے روک دیں۔ اور خود بااختیار بن کر اُسے کونے میں بٹھا دیں۔ اس حالت میں غاصب و متغلب کی حالت کو دیکھنا

چاہیے۔ اگر شریعت وعدالت کا پابند ہے اور سیاست پسندیدہ عمل میں لاتا ہے تو اُس کی امامت کا اقرار کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر صورت اس کے خلاف ہے تو اس حالت میں امام معزول کی مدد کرنا واجب ہے۔ اور اس غاصب کو الگ کر کے امام سابق کو برقرار کرنا مسلمانوں کا فرض ہے۔

قرشی النسب ہونے پر اختلافات

امام کے لیے قرشی النسل ہونا صحابہ کے اُس اجماع سے اخذ واستنباط کیا گیا ہے جو سقیفہ بنو ساعدہ میں واقع ہوا۔ اور جب انصار نے سعد بن عبادہ سے بیعت کرنی چاہی۔ اور کہنے لگے کہ منا امیرو منکم امیر۔ تو قریش نے جناب ختمیت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے حجت پیش کی کہ الائمہ من قریش اور یہ بھی کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں وصیت کی ہے کہ تم جیسے محسنوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں۔ اور تمہاری خطاؤں سے درگذر کریں۔ اے انصار اگر امامت وامارت تمہاری ہوتی تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں یہ وصیت نہ کرتے۔ انصار نے جب یہ معقول تقریر سُنی تو اپنے دعویٰ سے باز آئے۔ اور پھر نہ کہا کہ منا امیر ومنکم امیر۔ اور سعد ابن عبادہ کی امارت کا خیال فوراً چھوڑ دیا۔

صحیح بخاری شریف میں ہے لایزال ھذا الامر فی ھذا لحق من قریش۔ غرضیکہ اسی قسم کی اور بھی بہت سی دلیلیں ہیں۔ جن سے امامت کے لیے قریشیت کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب قریش کی حکومت کمزور ہوئی اور ان کی عصبیت عیش وعشرت میں پڑ جانے اور روئے زمین پر ان کے منتشر ہو جانے سے ضعیف ہوگئی تو پھر وہ بار خلافت کو برداشت نہ کر سکے۔ اور غیر عرب ان پر غالب آئے اور تمام اختیار و اقتدار ان کے ہاتھ میں چلا گیا۔ اس لیے اکثر محققین کو بھی قرشیت کی شرط ہونے میں شبہ پڑ گیا اور عدم شرط کے قائل ہو گئے۔ اور اقوال ظاہر پر تاویل کرنے لگے۔ مثلاً رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسمعوا و اطیعوا و ان ولی علیکم عبد حبشی ذوزبیبۃ لیکن ایسے اقوال سے اطاعت وفرماں برداری کے متعلق تمثیل اور مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔ اکثر یہ لوگ عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول سے بھی قریشیت کے شرط نہ ہونے پر دلیل لاتے ہیں۔ کہ آپ نے فرمایا کہ لوکان سالم مولی حذیفۃ حیالولیۃ۔ اولماد خلتنی فیہ الظنۃ۔ یہ قول بھی منکرین امامت کے لیے مفید مطلب نہیں۔ کیوں کہ مذہب صحابی حجت نہیں۔ دوسرے یہ کہ غلام قوم بھی قوم ہی میں شمار ہوتا ہے۔ اور سالم کو قریش کی سرپرستی حاصل تھی۔ اور عصبیت ہی شرط نسب کا فائدہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا اس لیے تھا کہ آپ نے دیکھا کہ امر خلافت بڑا کام ہے۔ اور آپ کے نزدیک اُن کی شرطیں موجود اشخاص میں ناپید تھیں۔ اور سالم کی ذات میں بہ خیال خود ان شروط کو زیادہ دیکھا تھا۔ اس لیے اس کا نام لیا۔ کیوں کہ علاوہ دیگر اوصاف کے عصبیت نسب بھی از روئے ولا اُس کو حاصل تھی گو کہ صریحی نسب نہ تھا۔ مگر تاہم صراحت نسبی کی سالم کو ضرورت ہی نہ تھی اس لیے کہ درستی نسب کا فائدہ ہے عصبیت۔ وہ قریش میں اُسے بطریق اولیٰ حاصل ہی تھی۔ پس گویا جناب عمر رضی اللہ عنہ کی سالم کو خلیفہ بنانے کی رائے عامۃ المسلمین کی بہبودی وخیر سگالی کے خیال پر مبنی تھی۔ اور آپ چاہتے تھے کہ خلیفہ ایسا شخص ہو اور مسلمانوں کا اختیار و حاکمیت اسے دیا جائے کہ جس پر کوئی زبان ملامت دراز نہ کر سکے۔

قاضی ابو بکر کی رائے

شروط امامت میں قرشیت کے وجوب سے قاضی ابو بکر باقلانی نے بھی انکار کیا ہے۔ چوں کہ قاضی کے زمانہ میں قرشی عصبیت کا شیرازہ بکھر چکا تھا اور ملوک عجم خلفا پر غالب وقابو یافتہ تھے۔ اس لیے قاضی صاحب نے قرشیت کو بہ مذہب خود شروط امامت میں سے ساقط الاعتبار کر دیا۔ اور خوارج سے اپنے عقیدہ کے اتفاق واتحاد کی پروانہ کی۔ کیونکہ اس نے اپنے زمانہ میں خلفا کا یہی حال دیکھا کہ عجم کے ہاتھ میں تھے۔ لیکن پھر بھی جمہور کی رائے وہی رہی کہ امامت کے لیے قرشیت ضرور ہے۔ اگر چہ مسلمانوں کے اختیار واقتدار سے امام وقت قاصر ہی کیوں نہ ہو۔ پھر جمہور پر اعتراض ہوا کہ شرط کفایت کو بھی ساقط کیا جائے یا ساقط الاعتبار مانا جاوے۔ کیونکہ جب فقدان عصبیت سے شوکت وقوت ناپید ہوگی۔ تو پھر کفایت بھی نہیں ہوسکتی۔ اور جب شرط ہی معطل ہوگئی تو علم ودین بھی شروط امامت کے لیے مسلم نہیں رہتا۔ اور اس منصب عظیم کی تمام شرطیں بھی کالعدم اور ساقط ہوئی جاتی ہیں۔ حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ اب ہم اپنے طور پر شرط قرشیت کی حکمت وغایت کو بیان کرتے ہیں تا کہ مذاہب مذکورہ میں سے

مذہب حق معلوم ہو سکے۔

عرب میں قریش کا مقام

ظاہر ہے کہ احکام شریعت کی کچھ نہ کچھ غرض وغایت ضرور ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے وہ شریعت میں دخل پاتے ہیں۔ پس جب ہم غور کرتے ہیں کہ امامت کے لیے قرشی النسب قرار دینے میں شریعت کی کیا حکمت ہے اور شارع علیہ السلام نے اسے کیوں ضروری قرار دیا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم میں محض یہی مصلحت نہیں ہے کہ قریش کو قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شرافت اور اس کی برکت حاصل ہے جیسے کہ عام لوگوں نے سمجھ رکھا ہے۔ گو کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قرابت و برکت کا مطلق خیال بھی نہیں ہے۔ لیکن یہ سمجھ لینا کہ محض یہ قرابت و برکت ہی حکم شریعت کی غایت اور حکمت ہے، ہرگز قابل تسلیم نہیں۔ کیوں کہ یہ امور مقاصد شرعیہ میں سے نہیں ہیں۔ اس لیے اس شرط کے لیے کچھ نہ کچھ اور حکمت و مصلحت بھی ہونی چاہیے۔ غور کرنے سے عصبیت کے سوا اور کوئی بات معلوم نہیں ہوتی۔ کیوں کہ عصبیت ہی ایک ایسی چیز ہے جس سے حمایت و مطالبہ ممکن ہے۔ اور اس کے زور سے تمام نزاع امت سے اُٹھ سکتی ہے۔ اور تمام اہل ملت آرام وسکون پا سکتے ہیں اور اُلفت ومحبت کی مضبوط رسی اپنے مقام پر ٹوٹنے سے بچ سکتی ہے۔ کیوں کہ قریش ہی ایک ایسا خاندان تھا کہ تمام قبائل مضر اُس کے حامی و ناصر تھے۔ اور وہ ان سب پر غالب تھا۔ اور مضری اس کی عزت وعصبیت وشرف کو تسلیم کرتے تھے۔ اور مضر کو قریش کا طرف دار اور صاحب شرافت پا کر تمام قبائل اعراب بھی اس کی بزرگی اور جلالت کا اعتراف کرتے تھے اور قریش کی قیادت وسیادت کو حق بجانب سمجھ کر اس سے خوش تھے۔ اس لیے اگر شارع علیہ السلام امارت قریش کے سوا اور کسی کے لیے مقرر کرتے، عرب کے اختلاف عام کی وجہ سے جھگڑا کھڑا ہو جاتا۔ اور اہل عرب ہرگز سر اطاعت اُس کے سامنے خم نہ کرتے۔ اور قبائل مضر میں سے اور کسی کی بھی طاقت نہ تھی کہ اختلاف کی پرزور آندھی کو دبا سکتا اور جہاد فی سبیل اللہ پر آمادہ کر سکتا۔ اس لیے مسلمانوں کی جماعت منتشر ہو جاتی اور اختلاف کی تباہ کن آگ کے شعلے بھڑک اٹھتے۔ حالانکہ شارع علیہ السلام نفاق واختلاف سے بچا کر مسلمانوں میں اتفاق عام پیدا کرنا چاہتے تھے۔ تا کہ اُن میں خویشی وعصبی اتحاد قائم ہو اور وہ باحسن وجوہ حمایت ومطالبہ کی قدرت پا سکیں۔ یہ باتیں اسی وقت میں پوری ہو سکتی تھیں۔ کہ قیادت وسیادت قریش کے ہاتھ میں دی جاتی۔ کیونکہ وہ عطائے جلالت سے عرب کے بے مہار گلوں کو اپنے ارادہ کے موافق جدھر چاہتے پھیر سکتے تھے۔ اور کسی کو اُن سے سرتابی کی مجال نہ تھی۔ اس لیے کہ اس وقت اُن میں وہ قوت تھی کہ لوگوں کو نزاع واختلاف سے روک سکتے اور برپا ہو جانے کی حالت میں رفع کر سکتے تھے۔ انہی مصلحتوں پر شریعت نے نظر کر کے اس منصب کے لیے قرشیت کی شرط لگائی تا کہ قریش عصبیت کے بل پر مذہب وملت کا باحسن وجوہ انتظام کریں اور مسلمانوں میں عام اتفاق قائم رہے۔ چنانچہ جب امارت وامامت قریش کے ہاتھ میں آئی قبائل مضر نے اس کا ساتھ دیا اور تمام قبائل عرب نے سر اطاعت خم کر دیا۔ اور اُن کے سوا دنیا کی بڑی بڑی قوموں نے بھی احکام مذہب کے سامنے اپنے سر جھکا دیے اور لشکر اسلام نے دنیا میں ہل چل مچا دی۔ اور دور دور کے ممالک فتح کر لیے۔ جیسے کہ اسلام کی ابتدائی فتوحات کے زمانہ میں ہوا۔ اور اس کے بعد امویہ وعباسیہ سلطنتوں کے زمانہ میں یہی کیفیت رہی۔ یہاں تک کہ خلافت کمزور ہوئی اور عصبیت عربیہ ضعیف ہو کر نیست ونابود ہو گئی۔ جس شخص نے تاریخ عرب کو بہ نظر غائر مطالعہ کیا ہے اور قبائل اعراب کے احوال وآثار میں غور وفکر سے کام لیا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ تمام قبائل مضر پر قریش کو کیسی عزت وشرافت حاصل تھی اور کہاں تک اُس کو قبضہ وکنٹرول حاصل تھا۔ چنانچہ ان امور کو ابن اسحٰق نے اپنی کتاب سیرت وغیرہ میں توضیح بیان کیا ہے۔ پس جب ثابت ہو گیا کہ امامت کے لیے قرشیت کی شرط فساد واختلاف کے دفعیہ کے لیے تھی۔ اس لیے کہ وہی عصبیت وتغلب کی وجہ سے اس بھاری ذمہ داری کے متحمل ہو سکتے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ شارع کے احکام کسی خاص وقت، زمانہ اور قوم کے لیے مخصوص نہیں ہوتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے امام کے لیے قرشیت کی شرط فرض کفایہ ہے۔ یہی ہمارا مسلک ہے اور امامت کے لیے قرشیت کی وجہ خاص عصبیت ہے۔ اسے ہم امامت کے لیے علت اہم اور ضروری سمجھتے ہیں گویا اب ہمارے نزدیک جو شخص مسلمانوں کا حل وعقد رکھتا ہو ضروری ہے کہ کسی قوی اور غالب عصبیت والی قوم میں سے ہو۔ تا کہ اُس کے زمانہ میں جو اور قومیں ہیں عام غلبہ کی وجہ سے اس کا اتباع کریں۔ اور حمایت پر سب کے سب متفق ہیں۔ لیکن جو عصبیت کہ قریش کو حاصل تھی اس زمانہ میں دنیا کے مسلمانوں کی کسی قوم کو وہ عصبیت وشوکت حاصل نہیں۔ کیونکہ دعوت اسلام خود

قریش سے شروع ہوئی اور تمام قریش اُس پر ایمان لائے اور عرب کی تمام عصبیتیں اس کی حامی ومددگار تھیں۔ اس لیے دنیا کی مشہور اور متعدد قوموں پر اس کا غلبہ ہوا۔ اس زمانہ میں جب کہ قریش کے لیے کوئی عصبیت موجود ہی نہیں ہے۔ اور قرشی عصبیت ناپید اور کالعدم ہو چکی ہے اس کے سوا کیا چارہ ہے کہ ہر ملک میں اسی شخص کو امیر وامام بنایا یا مانا جائے جس کی عصبیت اس ملک میں غالب اور طاقت ور ہو۔ اگر کوئی راز خلافت میں غور وفکر کرے گا تو اُسے ہمارے اس بیان کے تسلیم کرنے میں کچھ پس وپیش نہ ہوگا۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خلیفہ کو اپنا نائب قرار دیا ہے۔ تاکہ بندگان خدا کی ضروریات وبہبود پر نظر رکھے۔ مفید ونافع کی طرف انہیں ترغیب دلائے اور نقصان دہ امور سے بچائے اور امام ان باتوں کا خدا تعالیٰ کی طرف سے ذمہ دار اور جواب دہ ہے۔ اور باز پرس اُسی سے ہوتی ہے جو اپنے فرض منصبی کے پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہو نہ کہ عاجز وقاصر سے۔ چنانچہ امام فخر الدین رازی عورتوں کے بارہ میں کہتے ہیں کہ عورتیں احکام شرعیہ میں اکثر مردوں کی تابع کی گئی ہیں اور وضعاً اُن سے کوئی خطاب نہیں کیا گیا۔ جو خطاب مردوں کی جانب ہے قیاساً وہ بھی اسی میں شامل ہیں۔ اس لیے عورتیں خود مختار نہیں۔ بلکہ اُن کا اختیار مردوں کے ہاتھ میں ہے۔ البتہ احکام عبادات میں عورتیں بھی وضعاً مخاطب ہوئی ہیں نہ بقیاس۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کا تعلق اور اس کا اختیار فی نفسہٖ ہر شخص علیحدہ رکھتا ہے۔ قطع نظر ان امور کے درباب امامت واقعات شاہد حال ہیں کہ کسی قوم کا اختیار اور اس کا حل وعقد ہمیشہ اُسی کو ملتا ہے جو اُس پر غالب ومستولی ہو۔ اور امور شرعیہ بھی علی العموم چونکہ واقعات عام کے خلاف نہیں ہیں۔ اس لیے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ امام صاحب قوت وصلاحیت ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ستائیسویں فصل

امامت کے بارہ میں شیعوں کے مذاہب اور ان کے اقوال

امام معصوم ہونا چاہیے

جاننا چاہیے کہ شیعہ کے لغوی معنی ساتھی کے ہیں۔ اور فقہاء ومتکلمین کی اصلاح میں ان لوگوں پر شیعوں کا اطلاق ہوتا ہے۔ جو علی واولاد علی رضوان اللہ علیہم اجمعین کے تابع ہوں یا ہیں۔ بالا جماع ان کا مذہب ہے کہ امامت کوئی عام سا معاملہ نہیں ہے کہ اس کا تعین وتقرر عام اُمت کے ہاتھ ہو اور امام امت کے مقرر کیے جانے سے مقرر ہو۔ بلکہ امامت دین کا رکن رکین اور اساس اسلام ہے۔ اور نبی کو کسی طرح جائز نہیں کہ تعین امامت میں غفلت کرے اور اس کا اختیار امت کے ہاتھ میں دیا جائے بلکہ نبی پر واجب ہے کہ عام امت کے واسطے امام خود مقرر کرے۔ اور چاہیے کہ امام چھوٹے بڑے گناہ سے پاک ہو (معصوم عن الخطا)

شیعوں کا عقیدہ ہے کہ جناب ختمیت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو امام مقرر فرمایا ہے اور ثبوت میں احادیث نقل کرتے ہیں۔ اور اپنے مسلک ومذہب کے موافق اُن احادیث کی تعبیر کرتے ہیں۔ اُن احادیث سے علماء سنت والجماعت بالکل لاعلم ہیں۔ اور نہ شریعت ہی میں کہیں ان کا ذکر ہے۔ اکثر وضع شدہ یا ان کا طریقۂ روایت قابل طعن اور غلط ہے۔ یا علماء شیعہ کی تاویلیں اصل حقیقت سے بعید ہیں۔

شیعوں کی پیش کردہ نصوص

جو احادیث شیعہ دعوائے امامت کے اثبات میں پیش کرتے ہیں اُن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک جلی دوسری خفی۔ مثلاً نص جلی اس حدیث کو مانتے ہیں۔ کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ اور دعویٰ کرتے ہیں کہ اس پایہ کی حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے جناب علی کرم اللہ وجہہ کے اور کسی کے حق میں نہیں فرمائی۔ اسی وجہ سے عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے خطاب کرکے فرمایا تھا کہ اصبحت مولیٰ کل مومن و مومنۃ دوسرے یہ کہ آپ کی ہی شان میں رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ اقضاکم علی اور امامت کے معنی ہیں قضاء باحکام اللہ اور آیہ

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم میں بھی اولی الامر سے آپ ہی کی ذات بابرکت مراد ہے۔ کیوں کہ آیت شریف میں اطاعت سے اطاعت حکم وقضا ہی مراد ہے۔ اور چوں کہ آپ ہی بروئے حدیث حکم وقضا کے زیادہ اہل تھے اس لیے یوم سقیفہ میں قضیۂ امامت کے فیصلہ کرنے کا حق سب سے زیادہ آپ ہی کو حاصل تھا نہ کہ اور لوگوں کو۔ تیسرے یہ کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ فمن یبایعنی علی روحه وهو ولی هذا الامر من بعدی فلم یبایعه الاعلی۔

نصوص خفیہ میں سے ایک یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے زمانہ حج میں سورۂ براۃ کے ابلاغ کے لیے مکہ معظّمہ کو پہلے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا۔ لیکن بعدازاں آپ کے پاس وحی نازل ہوئی کہ سورۂ براۃ کے ابلاغ کے لیے کوئی اپنا رشتہ دار قوم کا خاص آدمی بھیجو۔ تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا۔ تا کہ آپ تمام مسلمانوں کے سامنے سورہ پڑھیں۔ شیعہ کہتے ہیں کہ سورۂ برات کی قرأت کے لیے یہ ردوبدل ہونا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے رتبہ کے مقدم ہونے کی دلالت کرتا ہے۔ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی شخص کو علی رضی اللہ عنہ پر مقدم وسردار نہیں کیا۔ اور ابوبکر وعمر رضی اللہ عنھما پر دوغزدوں میں آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید اور عمرو بن العاص کو سردار کیا ہے۔ ان تمام خفی وجلی شواہد سے حضرت علی کرم وجہہ کا امام مقرر ہونا، ثابت ہوتا ہے۔ ان منصوصات کے علاوہ شیعہ اور بھی بہت سی غیر مشہور اور دوراز قیاس احادیث نقل کرتے ہیں۔

امامیہ شیعہ

پس جو لوگ کہ مذکورہ ان منصوصات سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی امامت کا اعتقاد رکھتے ہیں اور اولاد علی میں امامت کے منتقل ہونے کے قائل ہیں، امامیہ کہلاتے ہیں اور شیخین سے اپنی بے تعلقی ظاہر کرتے ہیں۔ اس لیے کہ انہوں نے آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کو امام نہیں بنایا اور صریح منصوصات کے موجود ہوتے ہوئے ان سے بیعت نہ کی۔ یہ لوگ شیخین کی خلافت وامامت کو تسلیم نہیں کرتے۔ رہے حد اعتدال سے گزرنے والے وہ اقوال کہ شیخین کی ناقدری میں بیان کرتے ہیں۔ وہ ہمارے اور خود شیعوں کے نزدیک مردود ہیں۔ اس لیے ان کا ذکر ہی بے فائدہ وفضول ہے۔

زیدیوں کا تعارف

شیعوں کے دوسرے گروہ کا عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا امامت کے لیے تعین احادیث منصوصہ میں بہ صفات مختصہ آنجناب سے ہے نہ کہ بہ تشخص۔ چونکہ اوصاف مذکورہ کے مصداق واطلاق میں لوگوں کو دھوکا ہوا اور وہ حقیقت حال کو نہ سمجھ سکے اس لیے وہ معذور ہیں۔ یہ لوگ زیدیہ کہلاتے ہیں اور شیخین سے تبرا اور ان کی امامت میں بھی طعن نہیں کرتے۔ اور ساتھ ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک مفضول کی امامت افضل کی موجودگی میں جائز ہے۔

یہاں تک جو گفتگو ہوئی اور ہم نے معہ اختلافات بیان کر دی۔ ان کا تعلق زیادہ تر خاص حضرت علی کی ذات سے تھا۔ اس سے آگے بڑھ کر تعین امامت میں پھر اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا مذہب ہے کہ اولاد فاطمہ کا حق ہے جو یکے بعد دیگرے امام ہوئے۔ جیسے کہ ہم نام بنام آگے بیان کریں گے۔ یہ فرقہ امامیہ مشہور ہے۔ اس لیے کہ ان کے مذہب میں امام کی پہچان اور اس کا تعین ایمان کی شرطوں میں سے ہے۔ دوسرا گروہ امامت اولاد فاطمہ کا قائل تو ہے لیکن مخصوص دلائل سے نہیں۔ بلکہ باختیار شیوخ امام کا مقرر ہونا مانتا ہے اس گروہ کے نزدیک یہ ہے کہ امام جواد و شجاع ہو۔ اور اپنی امامت کا مدعی ہوا ہو۔ یہ لوگ زیدیہ کہلاتے ہیں۔ جو زید بن علی بن حسین شہید کی طرف منسوب ہیں۔ جناب زید اپنے بھائی امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے مناظرہ کیا کرتے اور کہا کرتے تھے۔ کہ امام کے لیے شرط ہے کہ وہ داعی امامت بن کر بغاوت کرے۔ امام محمد باقر الزامی جواب دیتے کہ اس صورت میں تو خود ہمارے تمہارے والد ماجد بھی امام نہیں رہتے۔ اس لیے کہ نہ آپ نے بغاوت کی اور نہ کبھی خروج کا خیال۔ حالانکہ معتزلہ واصل ابن عطا رئیس المعتزلین کے پیرو آپ سے ہمیشہ لڑتے جھگڑتے رہے۔ علماء امامیہ اور زیدیہ میں شیخین کی امامت کے بارہ میں کئی مناظرہ ہوا۔ جب ان لوگوں نے دیکھا کہ آپ شیخین کی امامت کے قائل ہیں اور سب وشتم نہیں کرتے ہیں، آپ کی تقلید و پیروی کو ترک کر دیا۔

اور آپ کے منصب امامت کے منکر ہو گئے۔ اسی وجہ سے یہ فرقہ روافض کے نام سے موسوم ہوا۔

فرقہ کیسانیہ

شیعوں کا ایک تیسرا فرقہ مذکورہ بالا مذاہب کے علاوہ ایک تیسرے مذہب کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد امامت وخلافت ان کے بھائی محمد ابن الحنفیہ کو ملی۔ اور پھر ان سے ان کی اولاد میں منتقل ہوئی۔ یہ فرقہ کیسان غلام محمد بن الحنفیہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کیسانیہ کہلاتا ہے۔

مذاہب شیعہ کا اختلاف اسی جگہ پر ختم نہیں ہو جاتا۔ بلکہ برابر بڑھتا چلا گیا ہے۔ یہاں ہم بوجہ اختصار اُسے چھوڑتے ہیں۔

غالی شیعہ

شیعوں کا ایک اور گروہ بھی قابل ذکر ہے۔ جن کو شیعہ غالی کہنا چاہیے۔ یہ لوگ آئمہ کی الوہیت کے قائل ہونے کی وجہ سے عقل وایمان کی حد سے تجاوز کر گئے ہیں۔ یہ لوگ الوہیت آئمہ کے باختلاف دو طرح سے قائل ہیں۔ ایک گروہ کا مذہب ہے کہ آئمہ صفات الوہیت سے متصف ہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ خود خدا تعالیٰ ان کی بشری ذات میں حلول کر گیا ہے۔ اس دوسرے گروہ کے مذہب کا عقیدہ آئمہ کے بارے میں ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ عیسائیوں کا حضرت عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ السلام کی بابت ہے۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا کہ بعض لوگ میری الوہیت کا اعتقاد رکھتے ہیں تو آپ نے انہیں آگ میں جلوا دیا۔ اور جب محمد بن الحنفیہ کو ابن ابی عبید کا حال معلوم ہوا کہ وہ بھی بزعم خود ایسا ہی سمجھا ہوا ہے تو آپ بہت برافروختہ ہوئے اور اس پر لعنت کرنے لگے اور اس سے برأت ظاہر کی۔ اسی طرح جب امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کو بعض اشخاص کی نسبت یہ حال وعقیدہ معلوم ہوا آپ نے بھی ان لوگوں پر لعنت کی۔

تناسخ کے قائل

شیعوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ کسی امام کا کمال غیر امام کو نہیں ملتا۔ جب کسی امام کی وفات ہوتی ہے۔ تو اس کی روح دوسرے امام کی طرف منتقل ہو جاتی ہے تا کہ اس میں بھی بعینہٖ وہی کمال ہو۔ گویا اس مذہب کے پیرو تناسخ کے قائل ہیں۔ (جیسا کہ ہندوؤں کا عقیدہ ہے)

فرقہ واقفیہ

انہی حد سے گزرنے والے گروہوں میں سے ایک فرقہ واقفیہ ہے جو فقط ایک ہی امام کو مانتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اُس کے سوا امامت مل ہی نہیں سکتی۔ اس فرقہ کے بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ امام زندہ ہے۔ لیکن لوگوں کی نگاہوں سے غائب ہے۔ اور دعوائے حیات کے ثبوت میں حضرت خضر علیہ السلام کی حیات کو پیش کرتے ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارے میں بھی حیات دائمی کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ بادل میں موجود ہے۔ رعد آپ کی آواز ہے اور بجلی آپ کا کوڑا ہے اور محمد بن الحنفیہ کی شان میں بھی ایسا ہی مبالغہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اب تک حجاز کی سرزمین اور جبل رضوی میں موجود ہیں۔ چنانچہ اسی مذہب کا ایک شاعر کہتا ہے:

الا ان الائمة من قريش	ولاة الحق اربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه	هم اسباط ليس بهم خفاء
نسبط سبط ايمان دبر	وسبط غيبة كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الجيش يقدمه اللواء
تغيب لا يرى فيهم زمانا	برضوى عنده عسل وماء

’’جان لو کہ قریش میں سے چار امام برحق برابر کے رتبہ والے ہیں۔ پہلے حضرت علی ہیں اور تین ان کے بیٹے ہیں جنھیں سب جانتے ہیں۔ دو امام حسن و حسین علیہما السلام ہیں اور تیسرے محمد بن حنفیہ جو اس وقت تک زندہ رہیں گے کہ لشکرِ جرار لے کر کفار سے معرکہ آرا ہوں۔ وہ ایک زمانہ تک زندہ رہیں گے اور اس وقت جبلِ رضوی میں آپ قیام پذیر ہیں جہاں شہد و آب آپ کے پاس موجود ہے‘‘۔

فرقہ اثنا عشریہ اور امام غائب

فرقہ امامیہ میں سے جو لوگ حد اعتدال سے گزرنے والے ہیں اور خصوصاً اثنا عشریہ کا بھی تقریباً ایسا ہی اعتقاد ہے وہ کہتے ہیں کہ بارھویں امام یعنی محمد بن حسن العسکری الملقب بہ مہدی حلہ میں اپنے گھر کے ایک تہہ خانہ میں والدہ سمیت خود غیب ہو گئے ہیں اور وہیں چھپے رہیں گے۔ یہاں تک کہ زمانۂ قیامت قریب آ جائے پھر آپ ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ ترمذی کی حدیث کو یہ لوگ اپنے دعویٰ کی سند میں پیش کرتے ہیں اور اب تک برابر مہدی موعود کا انتظار کرتے ہیں۔ اور امام منتظر کے نام سے انہیں یاد کرتے ہیں۔ اور ہر روز نماز مغرب کے بعد اس تہ خانہ پر مع گھوڑا جا کر کھڑے ہوتے ہیں اور امام منتظر کا نام لے کر پکارتے ہیں اور ظہور کی درخواست کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اندھیرا زیادہ ہو جاتا ہے اور تارے چھٹک آتے ہیں اس وقت پھر اپنے اپنے گھروں کو چلے آتے ہیں اور معاملہ کو دوسری شب کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔ اب تک اس فرقہ کا یہی دستور چلا آتا ہے کہ لوگ روزمرہ درِ غار پر پہنچتے ہیں اور امام منتظر کے نکلنے اور اعلان بغاوت کی امید رکھتے ہیں۔

مسئلہ رجعت

اسی فرقہ واقضیہ میں سے ایک جماعت کا یہ بھی خیال ہے کہ جو امام وفات پا چکے ہیں۔ وہ دوبارہ دنیاوی حیات پائیں گے۔ ’’یہی مسئلہ رجعت ہے۔‘‘ اور اپنے اس عقیدہ پر قرآن مجید میں مذکورہ قصۂ اصحابِ کہف اور قریہ بنی اسرائیل میں بوسیدہ ہڈیوں سے اُن کے ذبیحہ کے زندہ ہو جانے سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں یہ خوارق بطور معجزہ اپنے اپنے وقت میں ظاہر ہوئے تھے۔ ان واقعات سے ایسے بے موقع موڑ پر کیوں کر دلیل دینا صحیح ہو سکتا ہے سید حمیری چوں کہ اسی طبقۂ امامیہ میں سے تھا۔ اس لیے ایک جگہ اپنے شعروں میں کہتا ہے:

اذاما المرء شاب له قذال — وعلله المراشط بالخضاب
فقد ذهبت بشاشة واودی — فقم یا صاح بنک علی الشباب
الی یوم تئوب الناس فیه — الیٰ دنیا همرا قبل الحساب
فلیس یعائد مافات منه — الی احد الی یوم الایاب
ادین بان ذالک دین حق — وما انا فی النشور بذی ارتباب
کذاك الله اخبر عن اناس — حیوامن بعد درس فی التواب

ترجمہ:۔ ’’جب مرد بوڑھا ہو گیا اور بالوں میں خضاب کی نوبت آ گئی تو سمجھ لینا چاہیے کہ خوشی کا وقت گزر گیا اور مرنے سے پہلے مر گیا۔ ہماری تمہاری بھی یہی حالت ہو چکی ہے۔ اے دوست آ کر شباب کو مل کر روئیں اور اس دن تک روتے رہیں کہ قبل از حساب لوگ پھر دنیا میں لوٹ کر آئیں کیونکہ جو کچھ فوت ہو چکا ہے وہ یوم حساب سے پہلے کس کو واپس ملے گا۔ یہی میرا دین و ایمان ہے اور یہی میرے نزدیک حق ہے اور حشر و نشر میں مجھے کسی طرح کا شک و شبہ نہیں۔ یہی خبر خدائے تعالیٰ نے دی ہے کہ آدمی زمین میں گلنے سڑنے کے بعد پھر زندہ ہو جائیں گے‘‘۔

ہمیں ضرورت نہیں ہے کہ ان حد سے گزرنے والے شیعہ لوگوں کے اقوال کی تکذیب و تردید کریں۔ کیوں کہ شیعوں کے دیگر فرقے ان امور سے انکار اور ان غالیوں کی دلیل بازی کا رد کرتے ہیں۔

فرقہ کیسانیہ:۔ ہاشمیہ

کیسانیہ محمد بن الحنفیہ کے بعد اُن کے بیٹے ابی ہاشم کی امامت کے قائل ہیں اور ہاشمیہ کہلاتے ہیں۔ لیکن ابی ہاشم کے بعد ان میں پھر امامت

کی بابت اختلاف ہے۔ بعض کا عقیدہ ہے کہ ابی ہاشم کے بعد ان کے بھائی علی کو اور ان کے بعد ان کے بیٹے حسن بن علی کو امامت ملی۔ اور بعض کا اعتقاد یہ ہے کہ جب ارض سراۃ میں شام سے واپس آتے ہوئے آپ کا انتقال ہوا تو مرتے وقت آپ امامت کی وصیت محمد بن علی بن عبداللہ بن العباس کو کر گئے۔ اور محمد بن علی نے اپنے بیٹے ابراہیم المعروف بہ امام کو وصیت کی اور انہوں نے اپنے بھائی عبداللہ بن الحارثیہ الملقب بسفاح کو اپنا جانشین بنایا۔ اور سفاح نے اپنے بھائی عبداللہ ابی جعفر الملقب بہ منصور کو اپنا خلیفہ مقرر کیا۔ اور اس کے بعد ان کی اولاد میں خلافت بذریعہ ولی عہدی منتقل ہوتی رہی۔ یہ مذہب اس فرقہ ہاشمیہ کا ہے جو دولت بنی العباس کے بانی مبانی ہوئے۔ انہی میں سے ابومسلم خراسانی، سلیمان بن کثیر، ابوسلمہ الخلال وغیرہ طرف داران عباسیہ جیسے لوگ ہیں۔ بنی العباس کے استحقاق خلافت پر بایں دلیل بھی زور دیا جاتا ہے کہ خلافت اُن کو عباس عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ملی ہے۔ اس لیے کہ آنجناب کی وفات کے وقت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ حیات تھے۔ اس لیے (چچا ہونے کی وجہ سے) وراثت خلافت کا ان کو زیادہ استحقاق حاصل تھا۔

فرقہ زیدیہ کے مختلف گروہ

زیدیہ اپنے مذہب کے موافق امامت کا تقرر اہل اختیار و اقتدار کی رائے پر منحصر سمجھتے ہیں نہ کہ احکام کتاب وسنت کے ذریعہ سے۔ سلسلہ امامت میں ان کا مذہب مختار یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد امامت جناب حسن رضی اللہ عنہ کو ملی۔ اور پھر آپ کے چھوٹے بھائی حسین رضی اللہ عنہ کو اور ان سے امام زین العابدین کی طرف منتقل ہوئی۔ پھر اُن کے پسر زید کے حصہ میں آئی۔ یہی جناب زید فرقہ زیدیہ کے بانی ہیں۔ کوفہ میں آپ نے داعی امامت بن کر اعلان بغاوت کیا۔ مگر آخر کار آپ شہید ہوئے اور کناسہ میں سولی دی گئی۔ آپ کی وفات کے بعد فرقہ زیدیہ نے آپ کے بیٹے یحییٰ کو امام بنایا۔ جو خراسان پہنچے اور جوز جان میں قتل کیے گئے۔ لیکن مرتے مرتے امامت کی وصیت محمد بن عبداللہ بن حسن بن الحسن السبط کو کر گئے۔ یہی بزرگوار نفس الزکیہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ اور مہدی لقب اختیار کر کے حجاز میں خروج کیا۔ جس کے دفعیہ کے لیے منصور نے فوج بھیجی۔ اور آخر کار آپ قتل ہوئے۔ اور وصیتاً اپنے بھائی ابراہیم کو اپنا جانشین مقرر کر کے مرے۔ امام ابراہیم نے بصرہ کو اپنا مستقر بنا کر زور پکڑا۔ عیسیٰ بن زید بن علی (امام زین العابدین) بھی آپ کی مدد پر تھے۔ بصرہ میں جب ان کا اثر پھیلا تو پھر منصور نے فوج بھیجی۔ اور امام ابراہیم و عیسیٰ دونوں مارے گئے۔ اس شکست و قتل کی خبر امام جعفر صادق پہلے سے دے چکے تھے کہ ایسا پیش آئے گا آخر وہی ہوا۔ اور یہ پیشین گوئی آپ کی کرامات میں شمار کی گئی۔

بعض شیعوں کا یہ بھی خیال ہے کہ محمد بن عبداللہ النفس الزکیہ کے بعد امامت محمد بن علی بن عمر کو ملی۔ جو زید بن علی کے بھائی تھے۔ محمد بن عبداللہ النفس الزکیہ کے بعد محمد بن القاسم نے طالقان میں اعلان بغاوت کیا اور آخر آپ گرفتاری کے بعد معتصم کے سامنے حاضر کیے گئے۔ معتصم نے قید کر دیا اور زندان میں آپ نے وفات پائی۔

زیدیوں میں سے ایک گروہ کا یہ بھی مذہب ہے کہ یحییٰ بن زید کے بعد عیسیٰ کے بھائی کو امامت ملی۔ جو امام ابراہیم کے ساتھ ہو کر منصور سے لڑے تھے۔ اور پھر اُس کے بعد امامت ان کی اولاد میں منتقل ہوتی رہی۔ اور زنگی آپ کی امامت کے داعی بنے۔ جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ان دونوں میں سے ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ محمد بن عبداللہ کے بعد اُن کے بھائی ادریس امام ہوئے جو میدان جنگ سے مغرب کو نکل گئے تھے اور وہیں وفات پائی اور ان کی وفات کے بعد ادریس اصغر اُن کے بیٹے اُس کے قائم مقام ہوئے۔ اور شہر فارس کی بنیاد ڈالی۔ اور اُن کی اولاد مغرب میں بادشاہ ہوئی۔ یہاں تک کہ ان کی سلطنت کا خاتمہ ہوا۔ اور زیدیوں کا نام درہم برہم ہو گیا۔ انہی زیدیوں میں سے حسن بن زید بن محمد بن اسمٰعیل بن الحسن بن زید بن علی بن الحسین الشہید اور ان کے بھائی محمد بن زید داعی بن کر اُٹھے۔ یہاں تک کہ طبرستان کے مالک ہو گئے۔ پھر دیلم میں ناصر اطروش نے اس دعوت کا نئے سرے آغاز کیا۔ اور دیلم نے اُن کے ہاتھ پر اسلام اختیار کیا۔ ناصر اطروش کا اصل نام حسن بن علی (بن الحسین بن علی بن عمر) تھا۔ اور عمر زید کے بھائی تھے۔ ناصر اطروش کے بعد طبرستان میں ان کی اولاد اُن کی جانشین ہوتی رہی۔ اور دیلم کو انہی کی نسبت سے ملک ملا۔ اور خلفائے بغداد پر آخر مستولی ہوئے جیسے کہ ہم دیالمہ کے احوال میں بیان کریں گے۔

فرقہ امامیہ

مذہب خود اس بات کا قائل ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ ان کی وصیت سے امام ہوئے۔ اور اُن کے بعد امام حسین رضی اللہ عنہ اور پھر امام زین العابدین پھر اُن کے پسر محمد باقر اور پھر اُن کے بیٹے جعفر صادق یکے بعد دیگرے امام ہوتے رہے۔ امام جعفر صادق کی امامت کے بعد امامت میں اختلاف ہوا اور امامیوں کے دو فرقے ہو گئے۔ ایک فرقہ آپ کے بیٹے حضرت اسمٰعیل کی امامت کا قائل ہوا۔ جو اسماعیلیہ کہلاتا ہے۔ اور دوسرے گروہ نے حضرت موسیٰ کاظم کی امامت تسلیم کی۔ یہ لوگ اثنا عشری کہلاتے ہیں۔ کیوں کہ یہ بارہ امام پر امامت کو ختم کر دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ امام دوازدہم آخر زمانہ تک عامہ خلائق کی نظروں سے غائب رہیں گے۔

فرقہ اسماعیلیہ

فرقہ اسماعیلیہ کہتا ہے۔ کہ امام جعفر صادق نے حضرت اسمٰعیل کو بہ حکم صریح امام مقرر کیا تھا اور اس حکم صریح کا مفاد یہی تھا۔ کہ اگرچہ امام اسمٰعیل اپنے والد ماجد کی حیات میں وفات پا گئے۔ لیکن اُس حکم کے ذریعہ سے امامت اُن کی اولاد میں باقی رہی۔ جیسے موسیٰ و ہارون علیٰ نبینا وعلیہما السلام کے قصے سے مستنبط ہوتا ہے۔ غرضکہ اسماعیلیوں کے نزدیک حضرت امام اسمٰعیل کے بعد ان کے بیٹے محمد مکتوم ان کے جانشین ہوئے۔ محمد مکتوم ہی پوشیدہ اماموں سے پہلے امام ہیں فرقہ اسماعیلیہ کے نزدیک امام کے مستور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب امام صاحب شوکت نہ ہو تو خود اس حالت میں مستور ہو کر رہتا ہے۔ اور اُس کے داعی اقامت حجت کے لیے اس کی امامت کے ظاہر دعوے دار ہوتے ہیں۔ اور جب امام صاحب شوکت ہو جاتا ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے۔ اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ محمد مکتوم کے بعد اُن کے بیٹے جعفر صادق امامت کے مسند ہدایت پر متمکن ہوئے۔ اور ان کے بعد ان کے بیٹے محمد الحبیب کہ پوشیدہ اماموں سے اخیر ہیں، امام ہوئے۔ اس کے بعد باپ کا منصب عبداللہ مہدی نے پایا۔ ابو عبداللہ شیعی کتامہ میں اس کا داعی بنا۔ اور لوگوں نے اس کی دعوت کی پیروی کی۔ اور آخر اُسے سجلماسہ کی قید سے نکالا اور مہدی چند ہی روز میں قیروان و مغرب کا مالک بن گیا۔ اور اس کے بعد اس کی اولاد مصر کی بھی مالک ہوئی۔ اس مذہب کے پیرو امامت اسماعیل کے قائل ہونے کی وجہ سے اسماعیلیہ کہلاتے ہیں۔ اور چوں کہ امامت مخفی یا باطنی ان کا اعتقاد ہے اس لیے باطنیہ کہلاتے ہیں اور عام طور سے لوگ ان کو ملاحدہ بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اُن کے بہت سے اقوال و اعتقادات الحاد و زندقہ سے بھرے پڑے ہیں۔ اُن کے مقامات و ملفوظات دو حصوں میں منقسم ہیں۔ اول مقامات قدیم۔ دوسرے مقامات جدید جو حسن بن صباح نے پانچویں صدی کے آخر میں اپنی طرف سے ظاہر کیے اور عراق و شام کے متعدد حصوں و قلعوں پر قابض ہو گیا۔ باطنیہ فرقہ کی دعوت و تلقین برابر پھیلتی چلی گئی۔ یہاں تک کہ مصر میں ملوک تُرک نے اور عراق میں ملوک تاتار نے باطنیوں کا خاتمہ کیا۔ اور اُن کی حکومت و سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ حسن بن صباح کی دعوت کے اصول و فروع کتاب الملل والنحل للشہرستانی میں مذکور ہیں۔ چوں کہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس لیے وہاں سے دیکھنا چاہیے۔

فرقہ اثنا عشریہ

فرقہ اثنا عشریہ امام جعفر صادق کے بعد بجائے حضرت اسماعیل کے حضرت موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل ہے۔ اس لیے کہ حضرت امام جعفر کی حیات ہی میں امام اسماعیل کا انتقال ہو چکا تھا۔ اور آپ نے حضرت موسیٰ کاظم کو امامت عطا فرمائی تھی۔ اس مسلک کے ماننے والے جو کہ حقیقۃً اثنا عشریہ ہیں۔ متاخرین کے یہاں امامیہ بھی کہلاتے ہیں۔ یہ فرقہ امامیہ امام موسیٰ کاظم کے بعد حضرت علی رضا کو امام مانتے ہیں۔ جن کو مامون نے اپنا ولی عہد بھی قرار دیا تھا۔ اور چوں کہ خود مامون کی زندگی میں جناب کا انتقال ہو گیا۔ اس لیے وہ ولی عہدی کام نہ آئی۔ حضرت علی رضا کے بعد ان کے بیٹے محمد التقی امام مانے گئے۔ اور پھر اُن کے بیٹے حضرت ہادی ازاں بعد ان کے بیٹے محمد الحسن العسکری اور پھر ان کی جگہ اُن کے بیٹے محمد المہدی امام المنتظر منصب امامت پر فائز ہوئے جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جو مشہور مذاہب اس وقت ہم نے شیعوں کے بیان کیے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں باہم بہت کچھ اختلاف ہے۔ چوں کہ مشہور تر مذاہب یہی ہیں۔ اس لیے ہم نے انہی کے بیان پر اکتفاء کیا ہے۔ اگر پوری تفصیل سے دیکھنا ہو تو

ابن حزم اور شہرستانی وغیرہ کی کتاب الملل والنحل کو دیکھنا چاہیے۔ جن میں بہ تفصیل یہ مذاہب اور ان کے اختلاف مذکور ہیں۔ واللہ یضل من یشاء ویھدی من یشاء الی صراط مستقیم و ھو العلی الکبیر۔

اٹھائیسویں فصل

خلافت کے ملوکیت میں بدل جانے کے اسباب

جاننا چاہیے کہ ملک و سلطنت کا نتیجہ طبعی ہے۔ جس کے حصول و وقوع کو اختیار سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ قومی وجود کی ترتیب ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ ایک نہ ایک وقت میں اُسے مجبوراً یہ مرحلہ طے کرنا پڑتا ہے۔ جیسے ہمارے سابقہ بیانات سے معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ دین و شریعت یا اور کوئی ایسا ہی کام جس پر جمہور کو متفق و مجتمع کیا جائے۔ عصبیت کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ہر ایک مطالبہ قوت سے حاصل ہوتا ہے اور قوت کا ذریعہ ہے عصبیت جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ وجوہ متذکرہ بالا پر نظر کرتے ہوئے ملت و مذہب کے لیے بھی عصبیت کا ہونا ضروری ہے۔ اور عصبیت کے سہارے ہی سے حکم الٰہی پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے۔

حدیث میں عصبیت کی ممانعت

چنانچہ حدیث صحیح ہے کہ مابعث اللہ نبیاً الافی منعتہ من قوم۔ مگر باوجود عصبیت کے اس قدر ضروری ہونے کے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع علیہ السلام نے عصبیت کی مذمت کی ہے۔ اور اس کے بارے میں فرمایا ہے۔ کہ ان اللہ اذھب عنکم عصبیۃ الجاھلیۃ و فخرھا بالآباء انتم بنو ادم و ادم من تراب و قال اللہ تعالیٰ ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم۔ ''اللہ تعالیٰ نے تمہاری جاہلیت عصبیت اور فخر نسب کو مٹا دیا۔ تم سب بنی آدم ہو اور آدم مٹی سے پیدا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ تم میں اللہ کا زیادہ مقرب وہی ہے جو زیادہ متقی ہے''۔ اور قرآن و حدیث سے ملک و اہل ملک کی بھی مذمت ہوتی ہے۔ جابجا اس کی برائیاں موجود ہیں۔ اور رسم و رواج دنیا اور غیر ضروری اخراجات پر ملامت آئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ یہ لوگ خدا کے سیدھے راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اور ساتھ ہی الفت دین کی ترغیب اور اختلاف و افتراق سے بچنے کا حکم دیا ہے۔ اس صورت میں ہم نے عصبیت کی جو کچھ تعریف کی ہے۔ بے وزن اور بے فائدہ ہوئی جاتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کے نزدیک دنیا و ما فیہا مرکب آخرت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس کے پاس مرکب ہی نہ ہوگا۔ وہ منزل پر نہیں پہنچ سکتا۔ شارع علیہ السلام نے جن باتوں سے منع فرمایا ہے۔ یا جن اعمال کی برائی کی ہے۔ اور ان کے ترک کی ترغیب دلائی ہے۔ اس سے قطعاً اُن باتوں کا چھوڑ دینا یا ان کے مناہی کا بالکل معطل کر دینا مراد نہیں ہے۔ بلکہ شارع علیہ السلام کا مقصود یہ ہے کہ تمام انسانی صلاحیتوں کو جہاں تک ہو سکے پختہ مقاصد کے لیے بروئے کار لایا جائے۔ تاکہ تمام انسانی مقاصد سیدھے راستے سے بھٹک نہ جائیں۔ اور سب کا رخ ایک ہی جانب رہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ و رسولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امراۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔ ''جس نے اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہجرت کی، اس کی ہجرت بے شک اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہے۔ اور جس نے حصول دنیا یا کسی عورت کی خاطر ہجرت کی اس کی ہجرت انہی چیزوں کے لیے ہے نہ کہ خدا اور رسول کے لیے''۔

مذمت سے مراد

دیکھو کہ شارع علیہ السلام نے غضب کی مذمت کی ہے لیکن اس مذمت سے یہ مقصود نہیں ہے کہ قوت غضبی کو قطعاً بیکار کر دیا جائے۔ کیوں کہ اگر یہ قوت زائل ہو جائے تو پھر ان کو نصرت حق کی بھی طاقت نہ رہے اور جہاد فی سبیل اللہ اور اعلائے کلمۃ الحق نا تمام رہ جائے۔ البتہ غضب شیطانی یا برے مقاصد کی جن میں غصہ کا زور ہوتا ہے مذمت کی گئی ہے اور اگر للہ و فی اللہ غیظ و غضب ہے تو وہ محمود ہے۔ اور خود شارع علیہ السلام کی سیرت

میں موجود تھا۔ اسی طرح شہوات کی بھی بُرائی کی گئی۔ لیکن اس سے مراد استحصال شہوت نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر نفسانی شہوات زائل ہو جائیں تو انسانی حقوق طلبی میں فتور آ جائے۔ مذمت سے مراد یہ ہے کہ نفسانی شہوات جواز کے درجہ سے تجاوز نہ کریں۔ اور بہر حال مصالح ضروریہ پر مشتمل رہ کر انسان کو اوامر الٰہیہ کی اطاعت سے قدم نہ بڑھانے دیں۔ یہی حال عصبیت کی مذمت کا ہے۔ غلط موقعوں پر اس کی مذمت فرمائی ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ لن ینفعکم ارحامکم ولا اولادکم اس سے عصبیت باطلہ کی مذمت مراد ہے۔ جیسی کہ زمانۂ جاہلیت میں ہوا کرتی تھی۔ اور نسب سے ایک دوسرے پر غرور و تکبر کیا کرتے تھے۔ وجۂ مذمت یہ تھی کہ اس قسم کے افعال ایک قسم کا خبط و جنون ہیں۔ اور انجام کار غیر مفید اس لیے مستحق ملامت ہوئے۔ لیکن اگر بجائے اس بے سود عصبیت کے امر حق اور حکم الٰہی کے نفاذ کے لیے ہو تو وہ صریحی سودمند اور مطلوب و مقصود ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو تمام شریعت و قانون ہی درہم برہم ہو جائے کیونکہ ہر قانون و شریعت کا اہتمام اور پھر اس کی حفاظت عصبیت ہی کی مدد سے ہوتی ہے۔

ملک و سلطنت کی مذمت کا مفہوم

یہی حال ملک و سلطنت کی مذمت کا ہے کہ شارع علیہ السلام نے غلبۂ حق و نظام دین اور رعایت مصالح کی بنا پر اس کی برائی نہیں کی ہے۔ بلکہ ناجائز غلبہ اور اغراض فاسدہ و شہوات پرستی کی مذمت کی ہے۔ لیکن اگر ملک و سلطنت عوام الناس پر غلبہ پا کر بندوں کو عبادت الٰہی اور جہاد فی سبیل اللہ کی طرف مائل و راغب کرے تو پھر ہرگز اس مملکت و سلطنت کو قابل مذمت نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ مطلق سلطنت بُری چیز نہیں۔ کیوں کہ سلیمان علیٰ نبینا و علیہ السلام نے دعا فرمائی کہ رب ھب لی ملکا لا ینبغی لا حد من بعدی وجہ یہی تھی کہ آپ جانتے تھے کہ امور باطل و بے حقیقت سے آپ کا نفس پاک اور بری ہے۔

مؤرخین نے روایت کی ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شام میں پہنچے۔ اور امیر معاویہ کا رعب اور دبدبہ اور ساز و سامان دیکھا۔ آپ کو اس سے سخت نفرت ہوئی اور فرمایا کہ معاویہ یہ کیا فرعونیت ہے! عرض کیا۔ امیر المومنین! میں دشمنان دین سے قریب ہوں جنگ و جہاد کے وقت رعب و داب کے لیے اس ساز و سامان کی سخت ضرورت ہے۔ یہ سُن کر آپ چپ ہو رہے۔ اور چونکہ امیر معاویہ نے مقاصد دینیہ وامور حق کے ساتھ حجت پیش کی تھی۔ آپ نے اُس پر طعن نہ کیا۔ اگر مملکت واقعۃً قابل ترک ہوتی تو معاویہ کا یہ جواب ہرگز سلطانی ساز و سامان کے متعلق قابل قبول نہ ہوتا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ ضرور اس کے ترک کا حکم دیتے۔ آپ نے اپنے قول میں فرعونیت سے وہ عادات و اطوار مراد لیے تھے۔ جو زمانۂ سلطنت میں اہل فارس کا شعار تھے۔ ظلم و باطل پرستی، بغاوت و غفلت ان کا شیوہ تھا۔ چونکہ امیر معاویہ کا مقصد یہ باتیں نہ تھیں۔ جواب دیا کہ اس ترک واحتشام سے میرا مقصد فارس کی فرعونیت اور اس کی پرزہ کاری نہیں ہے۔ بلکہ اغراض الٰہیہ کے اہتمام کے لیے یہ سب ساز و سامان ہے۔ اسی وجہ سے آپ خاموش ہو رہے۔ اور امیر معاویہ کو معذور سمجھا۔ صحابہ بھی ملک اور اس کے لوازم و عادات سے اسی لیے پرہیز کرتے تھے کہ کہیں باطل سے مشتبہ نہ ہو جائے۔

خلفائے راشدین کا دورِ خلافت

اول اول خلافت کی بنیاد اسی طرح پڑی کہ جب جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ نے ابوبکر صدیقؓ کو نماز کے لیے اپنا قائم مقام و خلیفہ بنا کر فرمایا کہ نماز پڑھاؤ۔ چوں کہ نماز ہی تمام امور دینیہ میں اہم تر مقام رکھتی ہے، اسی بنا پر لوگ آپ کی خلافت پر جمع اور راضی ہو گئے۔ یعنی احکام شریعت آپ کے ہاتھ میں دیا جانا اور آپ کی رائے کا سب نے اتباع برضا و رغبت کیا۔ اس وقت ملک و سلطنت کا کچھ ذکر درمیان نہ آیا۔ کیوں کہ اس میں باطل کا احتمال تھا۔ اور اس زمانہ میں اعدائے دین اور کفار ہی صاحب ملک و دولت تھے۔ چنانچہ قیام خلافت کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے سنن رسول اللہ کی امامت کا حق رضائے الٰہی کے مطابق ادا کیا۔ اور مرتدوں سے لڑے۔ یہاں تک کہ تمام عرب میں اسلام پھیل گیا۔ بوقت انتقال آپ نے بار خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دوش پر رکھا۔ اور آپ ان کے نقش قدم پر چلے اور ممالک واقوام پر جنگ و جہاد کے بعد مسلمانوں کا غلبہ ہوا۔ اور عرب ملک و دولت کے مالک بنے۔ اس کے بعد خلافت یکے بعد دیگرے عثمان ابن عفان اور

علی رضی اللہ عنہما تک پہنچی۔ یہ چاروں بزرگوار ملک و سلطنت سے الگ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پابند رہے۔ اور چونکہ اس زمانہ تک اسلامی زہد اور عرب کی بدویت اپنے حال پر قائم تھی۔ اس لیے یہ لوگ اور بھی سختی کے ساتھ دنیاوی جاہ و دولت سے نفرت کرتے رہے۔ کیوں کہ قوم عرب اس وقت تک تمام قوموں سے زیادہ دنیا اور اس کے بے جا تکلفات سے بری تھی۔ دین نے بھی ان کو زہد و عبادت کی تعلیم دی۔ اور ان کی بدویت اور حیثیت ملک وطن نے بھی مدتوں سے ان کو سخت کوش اور فقر و فاقہ کا عادی بنا رکھا تھا۔ کہتے ہیں کہ دنیا میں کوئی قوم مضر سے زیادہ تنگ گذران اور فقر و فاقہ پر بسر کرنے والی نہ تھی۔ کیونکہ یہ قوم حجاز میں ایسے مقامات پر رہتی ہے، جہاں زراعت اور سرسبز مرغزاروں کا پتہ نہ تھا۔ اور آس پاس کے سرسبز شاداب مقامات کی زراعت و پیداوار سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے۔ اس لیے کہ ان مقامات پر ربیعہ اور قبائل یمن کا قبضہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ سرسبز و مقامات کی طرف کبھی ان کو بڑھنے کا موقعہ نہیں ملتا تھا۔ بے چارے خشک سبزیاں اور گوشت اور چمڑا اور خون آمیختہ اونٹ کی اُون پکا کر کھاتے اور اس پر فخر کرتے تھے۔ قریب قریب قریش کی خوراک و مکان کا بھی یہی حال تھا۔ پھر دفعتہً بعثت رسول ہوئی۔ اور تمام عرب کی عصبیت حمایت دین کے لیے یک جا ہوگئی۔ عرب فارس و روم تک فاتحانہ جا پہنچے۔ اور جس ملک و دولت کا خدا نے اُن سے وعدہ کیا تھا، اُس کے مالک ہوئے۔ بڑی بڑی سلطنتیں اُن کے قبضہ میں آئیں۔

سادگی کی مثالیں

دنیا اور اُس کی دولت نے چاروں طرف سے گھیر لیا۔ اس وقت ان میں بھی تمول و تکلف کے آثار ظاہر ہوئے۔ یہاں تک کہ ایک ایک سوار کو ایک ایک جنگ میں ۳۰۔ ۳۰ ہزار اشرفیاں ملنے لگیں۔ اور ان فتوحات سے اس قدر دولت ان کے ہاتھ لگی کہ کوئی انتہا نہ رہی۔ لیکن پہلی صدی ہجری میں باوجود اس دولت و ثروت کے بھی مسلمان ویسی ہی سادگی کے دلدادہ اور سخت کوش پسند رہے۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ اپنے کپڑوں میں کھال کے پیوند لگاتے اور علی رضی اللہ عنہ فرماتے رہے یا صفراء و یا بیضاء غری غیری۔ ابوموسیٰ مرغ کا گوشت نہیں کھاتے تھے کیونکہ عرب میں مرغ کم ہونے کی وجہ سے وہ اس کے عادی نہ تھے۔ اور تو کیا ہوگا۔ چوں کہ عرب میں چھلنی نہ تھی۔ سب بغیر چھنا آٹا کھایا کرتے تھے۔ ادھر تو یہ سادگی اور بے تکلفی تھی ادھر اُن کی آمدنی اور دولت دنیا کے دولت مندوں کی دولت کا مقابلہ کر رہی تھی۔ مسعودی لکھتا ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں صحابہ جاگیروں اور بہت کچھ مال نقد کے مالک ہو گئے تھے۔ خود عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان کے خزانہ میں ایک لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم موجود تھے۔ اور وادی قریٰ و حنین وغیرہ میں بھی آپ کی جاگیر ایک لاکھ دینار سے کم نہ تھی۔ اس کے علاوہ بہت سے اونٹ اور گھوڑے آپ نے چھوڑے تھے۔ زبیر رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد ان کے ترکہ کی قیمت ۵۰ ہزار دینار تھی۔ اس کے علاوہ ہزار گھوڑے اور ہزار لونڈیاں اور تھیں۔ طلحہ رضی اللہ عنہ کو غلۂ عراق کی روزانہ آمدنی ایک ہزار دینار تھی۔ اور ناحیہ سراۃ کے غلّہ کی آمدنی اس سے بھی زیادہ بیان کی گئی ہے۔ عبدالرحمٰن ابن عوف رضی اللہ عنہ کے اصطبل میں ہزار گھوڑے اور ہزار اونٹ اور دس ہزار بکریاں موجود تھیں۔ اور انتقال کے بعد ان کا ترکہ ۸۴ ہزار دینار معلوم ہوا۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے ایک لاکھ دینار کی جاگیر اور بہت کچھ نقد چھوڑا۔ اور چاندی سونے کی اینٹیں اس کے علاوہ تھیں۔ زبیر رضی اللہ عنہ نے بصرہ، مصر، کوفہ اور اسکندریہ میں بڑے بڑے مکانات بنوائے تھے۔ اسی طرح طلحہ رضی اللہ عنہ نے بھی کوفہ میں اپنے لیے ایک عمارت بنوائی۔ اور مدینہ میں اپنا گھر از سرنو چونہ مصالحہ اور اینٹ سے تعمیر کرایا۔ اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے اپنا گھر سنگ سرخ سے بہت عالی شان اور بلند بنوایا۔ اور اس میں معقول صحن اور جا بجا عمارت میں جھروکے رکھے تھے اور مقداد رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں اپنے گھر کی عمارت بنوائی۔ جس میں اندر باہر چونے سے جڑائی ہوئی تھی۔ یعلی ابن منبہ نے پچاس ہزار دینار نقد اور جاگیر چھوڑی۔ جس کی قیمت تین لاکھ درہم کی گئی تھی۔ ان تھوڑی سی مثالوں سے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ اس زمانہ میں دفعۃً مسلمانوں کی آمدنی کس قدر بڑھ گئی تھی۔ اور کیا کچھ دنیا انہیں حاصل تھی (انتہی کلام مسعودی)

ان مثالوں کے پیش کرنے سے ہماری غرض یہ ہے کہ معلوم ہو جائے کہ قرون اولیٰ میں مسلمانوں کی دولت و ثروت کس حد تک پہنچ گئی تھی۔ لیکن دین و مذہب کے حکم سے یہ سب کچھ ممنوع و محظور نہ تھا۔ کیوں کہ یہ دولت مال غنیمت اور مال فیٔ سے مسلمانوں کو حاصل ہوئی تھی۔ اور چوں کہ اس دولت کا مصرف ہی بجائے اسراف بے جا کے اعتدال و اقتصاد کے ساتھ تھا، اس لیے اس دولت مندی سے صحابہ کی شان میں کسی قسم کا قدح و ذم

لازم نہ آیا۔ خلاصہ یہ کہ دنیا اور اس کی دولت کو اسی حال میں برا اور قابل مذمت کہہ سکتے ہیں جب کہ اس کے ساتھ اسراف بے جا ترک حق، ضلالت و گمراہی ہو اور اگر دنیا والے دولت جائز طریقہ سے حاصل کریں اور پھر اس دولت کو بسبیل حق و نیک کاموں میں صرف کریں تو اس حالت میں وہی دولت اقامت حق اور اکتساب آخرت کے لیے ان کی مددگار ہو جاتی ہے۔

حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جنگ کا سبب

پس جب عرب کی بدویت اور خشونت پسندی اپنے کمال کو پہنچی اور ساتھ ہی بروئے عصبیت ملک و سلطنت کا دور دورہ آیا اور ہر طرف مسلمان غالب ہوئے تو ان کے لیے مملکت و سلطنت بھی مذکورہ بالا مال و دولت کی طرح جائز و بھلے کام کا حکم رکھتی تھی۔ اس لیے کہ مسلمانوں نے اپنی قوت و غلبہ سے ان امور کا غلط استعمال نہیں کیا اور دین و مذہب کے مقاصد سے قدم آگے نہ بڑھایا۔ یہاں تک کہ جس زمانہ میں امیر معاویہ اور علیؓ میں بہ تقاضائے عصبیت تنازعہ ہوا۔ اور مسلمانوں میں ایک سخت فتنہ بپا تھا مسلمان حق و اجتہاد پر قائم تھے۔ اور ہرگز اس لڑائی سے ان کی کوئی دنیاوی غرض یا باطل پرستی یا باہمی دشمنی مقصود نہ تھی۔ جیسے اکثر واہمہ پرست اور حد سے تجاوز کر جانے والے اُن مسلمانوں کو ان باتوں سے تہمت لگاتے ہیں۔ اصل میں فریقین کے اجتہاد میں اختلاف تھا۔ اور ہر ایک فریق اپنے اجتہاد کو حق جان کر دوسرے کو غلط تصور کرتا تھا۔ اس لیے آپس میں لڑے۔ اگرچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ راہ صواب پر تھے۔ لیکن ساتھ ہی معاویہ رضی اللہ عنہ بھی بقصد باطل ان سے نہیں لڑے۔ معاویہ کا مقصد بے شک بجانب حق تھا۔ لیکن اجتہاد میں خطا واقع ہوئی اسی طرح عام مسلمان بروئے ارادہ حق پر تھے۔ اس لڑائی کے بعد طبیعت حکومت ذاتی عز و شرف کی مقتضی ہوئی۔ اور شخص واحد کے اختیار میں تمام اختیارات کا آنا ضروری ہو گیا۔ اور معاویہ رضی اللہ عنہ سے یہ نہ ہو سکا کہ اس منصب عظیم کو اپنے اور اپنی قوم کے ہاتھ سے گنوا دے۔ یہ تقاضا تھا جس پر عصبیت مجبور کر رہی تھی۔ اور بنو اُمیہ کو اپنے غلبہ کا پورا علم ہو گیا۔ اور بنو اُمیہ کے طرف دار بھی اس بات کو سمجھ گئے تھے۔ وہ سب اس کے حامی ہوئے اور اس کی طرف سے لڑے مرے۔ اگر خود معاویہ رضی اللہ عنہ ان لوگوں کو پیش آمد کے سوا اور کسی راستہ پر لانا چاہتا اور اقتضائے سلطنت کو چھوڑ کر اُن لوگوں سے مخالفت کرتا تو جو اتحاد و اتفاق خود پیدا کیا تھا، وہ سب اختلاف سے بدل جاتا حالانکہ بمقتضائے سلطنت وہ اجتماع و اتحاد ان باتوں سے زیادہ ضروری تھا جو پیش آئیں اور جس کے بعد کسی بڑی مخالفت کا اندیشہ نہ رہا۔

کہتے ہیں جب عمر ابن عبدالعزیز، قاسم بن محمد بن ابی بکر کو دیکھتا، کہا کرتا تھا۔ اگر میں مختار ہوتا تو اسے خلافت دے دیتا۔ اور اگر عمر بن عبدالعزیز قاسم بن محمد کو ولی عہد کرنا چاہتا تو کر سکتا تھا۔ لیکن صاحب اختیار بنی اُمیہ سے ڈرتا تھا۔ کہ یہ لوگ کب گوارا کر سکتے ہیں کہ سلطنت ان کے ہاتھ سے نکل جائے۔ پس یہ خیال تفرقہ تحویل سلطنت پر قادر نہ ہوا۔ غرض یہ کہ مقتضائے عصبیت یا یوں کہو کہ کشاکش سلطنت ایسی باتوں پر مجبور کرتی رہتی ہے۔

شریعت پر عمل کرنے والے کے لئے حکمرانی عیب نہیں

اب ہم کہتے ہیں کہ سلطنت حاصل ہو جائے اور فرض کرو ایک ہی شخص تمام سیاہ و سفید اور ملک کی قسمت کا مالک بن جائے اور پھر بھی حکومت و سلطنت میں خیر و صواب کا پابند رہے۔ تو پھر اس کی سلطنت میں کونسا عیب اور عیب چینی کا موقع ہے۔ چنانچہ داؤد و سلیمان علی نبینا و علیہم السلام بنی اسرائیل کے ملک پر بلا شرکت غیرے شخصی حکومت کرتے تھے۔ اور ساتھ ہی نبوت رکھتے اور حق پر قائم تھے۔ اور معاویہ نے یزید کو جو اپنا ولی عہد کیا۔ وہ بھی تفرقہ جماعت کے خوف سے کیا کیوں کہ وہ خوب جانتا تھا کہ بنی اُمیہ اپنے سوا کسی کی ولی عہدی کو ہرگز منظور نہ کریں گے۔ اگر وہ کسی اور کو اپنا ولی عہد کرتا تو ضرور وہ لوگ اس کی مخالفت کرتے۔ اگرچہ اس منتخب ہونے والے کے حق میں وہ پہلے حسن ظن ہی کیوں نہ رکھتے ہوتے۔

یزید کی ولی عہدی

یزید کی ولی عہدی کا یہی سبب تھا جو ہم نے بیان کیا۔ اور اس میں کسی قسم کے شبہ کو گنجائش نہیں ہے۔ اور نہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی نسبت اور کچھ

خیال ہی کیا جا سکتا ہے۔ یہ خیال کہ معاویہ نے یزید کے فسق و فجور سے باخبر ہونے کے باوجود اُسے اپنا ولی عہد بنایا بالکل غلط ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایسی حرکت کے ارتکاب کا یقین نہیں ہو سکتا۔

مروان اور عبدالملک بن مروان

مروان بن الحکم اور اس کا بیٹا اگرچہ صاحب ملک تھے۔ لیکن ان کی سلطنت باطل پرستی اور غلط روی سے بالکل بری تھی۔ اور تا بہ امکان اُن کی جدوجہد مقاصد کے لیے ہی تھی۔ البتہ بہ خیال تفرقۂ جماعت بعض جزئیات میں جائز و ناجائز بھی کر گزرتے تھے۔ اس لیے کہ اجتماع و اتحاد اُن کے نزدیک بمقتضائے عصبیت سلطنت تمام مقاصد پر مقدم تھا۔ چنانچہ ان کی درست روی، اتباع سنت و اقتدائے دین گذشتہ واقعات سے بخوبی ظاہر ہے۔ امام مالک نے موطا جیسی بلند پایہ کتاب میں عبدالملک کے عمل سے استدلال کیا ہے۔ اور مروان تو تابعین کے طبقۂ اولیٰ میں شمار تھے۔ جن کا برسرِ حق ہونا مشہور و معروف ہے۔ عبدالملک کے بعد عنان سلطنت اس کی اولاد کے ہاتھ آئی۔ وہ بھی اپنے آبا (مروان و عبدالملک) کی طرح دین کے پابند رہے۔ اور عمر بن عبدالعزیز کا قدم بیچ میں آجانے سے امویہ خلافت گزشتہ خلافت ہائے اربعہ کے طریقہ پر آ گئی۔ ہر ایک امر کی کامل نگہداشت اور رعایت ہونے لگی۔ اور کسی بات میں بھی بھول چوک جائز نہ سمجھی گئی۔

بنی امیہ اور بنی عباس کا عروج و زوال

جب ان لوگوں کے بعد ان کے اخلاف کے ہاتھ میں سلطنت آئی۔ اور مملکت دینوی مقاصد و اغراض کے پورا کرنے کا ذریعہ بنی۔ اور خلفا نے اپنے اسلاف کے طور طریق، حق پسندی و انصاف پروری کو دفعۃً چھوڑا۔ تو جو کچھ ان باتوں کا انجام ہوا پوشیدہ نہیں ہے۔ عام مسلمان اُن سے بگڑے اور خلفا کے غیر دانش مندانہ افعال نے انہیں دعوت عباسیہ کا طرف دار اور داعی بنا دیا اور آخر سلطنت اُن کے قبضہ میں آئی۔ وہ بھی ایک زمانہ تک عدل و انصاف کے پابند رہے۔ اور ملک و سلطنت کو تا بہ امکان اچھے کاموں کا ذریعہ بنایا۔ یہاں تک کہ رشید کی اولاد تختِ خلافت پر متمکن ہوئی۔ اس کی اولاد میں سے جو خلفا ہوئے وہ کچھ نیک تھے اور کچھ بد۔ اور جب ان کی خلافت کا زمانہ بھی ختم ہوا۔ اور اُن کی اولاد کو منصب سلطنت ملا۔ انہوں نے شوکت و سلطنت اور عیش و عشرت کی داد دی۔ خرافات دنیا میں مبتلا ہوئے اور دین و مذہب کو اٹھا کر بالائے طاق رکھ دیا۔ اس وقت خدا تعالیٰ نے بھی ان کے جاہ و جلال اور شوکت و اقبال کو زوال سے بدلا۔ عرب کے ہاتھ سے سلطنت چھین لی اور غیر قوموں کے ہاتھ میں دے دی۔ واللہ لا یظلم مثقال ذرۃ جن لوگوں نے ان خلفاء و ملوک کی سیرت پر کچھ بھی غور کیا ہے۔ اور حق و باطل میں ان کے اختلاف کی تہ کو پہنچے ہیں وہ بآسانی ہمارے اس بیان کی تصدیق کر سکتے ہیں۔

منصور کے دربار میں بنو امیہ کا ذکر

مسعودی بنی اُمیہ کے حالات میں نقل کرتا ہے کہ ایک دن ابو جعفر منصور کا دربار بھرا ہوا تھا۔ بنی اُمیہ کا ذکر آ گیا۔ منصور نے کہا کہ عبدالملک جبار تھا۔ جو چاہتا تھا کر گذرتا تھا۔ اور انجام و نتائج کی پرواہ نہیں کرتا تھا۔ اور سلیمان ہوا و ہوس کا بندہ تھا۔ اور عمر کی وہی مثال تھی کہ اندھوں میں کانا راجہ۔ بنو اُمیہ میں ہشام البتہ ایک اچھا آدمی ہوا ہے۔ اور پھر کہنے لگا کہ جب تک بنو امیہ اپنے ملک و دولت کے حامی و حافظ رہے اور جو کچھ جاہ و جلال خدا تعالیٰ نے انہیں بخشا تھا اس کی عزت کرتے اور اہم امور کی طرف بڑھتے اور ممنوعات سے پرہیز کرتے رہے۔ ان کی حالت اچھی رہی۔ یہاں تک کہ اُن کی اولاد میں سے وہ لوگ ملک و سلطنت کے مالک ہوئے جن کو حرص و طمع نے اندھا کر دیا۔ اور لذات پرستی کے سوا انہیں کچھ نہ سوجھا۔ گناہوں کے مرتکب ہوئے۔ خدا کا خوف ان کے دلوں سے جاتا رہا۔ خلافت کی صیانت و حفاظت چھوڑ بیٹھے اور حقوق ریاست کو غیر ضروری سمجھا اور سیاست و نظام کا سررشتہ کمزوری کی وجہ سے اُن کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اس وقت خدا تعالیٰ نے بھی ان کی عزت کو ذلت سے بدل دیا۔ اور نعمت و دولت ان کے ہاتھ سے چھین لی۔

عبداللہ بن مروان کا قصہ

اس گفتگو کے بعد عبداللہ بن مروان جعفر کی خدمت میں حاضر ہوا اور قصہ بیان کیا کہ سفاح کے زمانہ میں جب میں بھاگ کر نوبہ میں پہنچا۔ اور عرصہ تک وہاں ٹھہرا رہا۔ ایک دن بادشاہ نوبہ میرے پاس آیا۔ میں نے بہ تکلف قیمتی فرش اس کے لیے بچھوایا۔ مگر وہ زمین پر بیٹھ گیا۔ میں نے دریافت کیا کہ آپ فرش پر کیوں نہ بیٹھے۔ جواب دیا کہ میں بادشاہ ہوں اور بادشاہ کا فرض ہے کہ جب خدا نے اُسے عزت دی ہے۔ وہ عظمت الٰہی کا خیال کر کے تواضع و خاکساری اختیار کرے۔ پھر اس نے مجھ سے کہا کہ تمہارے مذہب نے تو شراب کو حرام کیا ہے۔ تم پھر کیوں شراب پیتے ہو۔ میں نے کہا کہ ہمارے غلام اور نوکر چاکروں نے اس معصیت کی جرأت کی۔ اُس نے کہا اچھا تم زراعت وغیرہ اپنے گھوڑوں سے کیوں پائمال کراتے ہو۔ حالاں کہ فساد سے تمہاری شریعت نے منع کیا ہے۔ میں نے کہا یہ بھی ہمارے غلاموں نے جہالت سے کیا۔ اس نے کہا ریشمی کپڑے اور سونے کا زیور تو تم پہنتے ہو اور تمہاری کتاب اس کی حرمت کا حکم دیتی ہے۔ میں نے کہا کہ جب ہماری سلطنت کمزور ہوئی اور ان عجمیوں سے ہمیں مدد لینی پڑی جو ہمارے مذہب میں داخل ہو چکے تھے۔ اُنہوں نے ہماری ناپسندی کے باوجود یہ لباس اختیار کر لیا۔ یہ سن کر بادشاہ نوبہ اپنے ہاتھ سے زمین کریدنے اور بار بار کہنے لگا۔ خوب جو کچھ کیا غلاموں نے کیا پھر میری طرف متوجہ ہوا اور کہا کہ جو کچھ تم نے کہا غلط کہا۔ بلکہ تم نے ان باتوں کو حلال سمجھا جو خدا نے تم پر حرام کی تھیں۔ اور گناہ کے مرتکب ہوئے اور اپنے ملک و رعیت پر ظلم کیا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمہارے گناہوں کی پاداش میں تمہاری عزت کو ذلت سے بدلا ہے اور ابھی تک قہر الٰہی اپنی غایت کو نہیں پہنچا ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ تم میرے ملک میں اُترے ہوئے ہو ایسا نہ ہو کہ تم پر خدا کا کوئی عذاب نازل ہو اور ساتھ ہی میں بھی مبتلا ہو جاؤں۔ مہمانی تین دن کی ہوتی ہے۔ جس چیز کی ضرورت ہو مجھ سے لو اور میرے ملک سے چلے جاؤ۔ منصور کو اس بات کے سننے سے سخت تعجب ہوا۔ اور سر جھکا لیا۔

مذکورہ بالا بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلافت کیوں کر سلطنت سے بدلی۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں پہلے حکومت بصورت خلافت تھی اور ہر ایک مسلمان پر خود اُسی کا مذہب حاکم تھا اور مسلمان دین داری کی حمایت میں مطلق دنیا کی پروانہ کرتے تھے۔ اگرچہ ان کی جان ہی کیوں نہ جاتی رہے۔ اپنوں سے لڑائی جھگڑے کو جائز ہی نہیں رکھتے تھے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا کردار

دیکھو لو کہ جب عثمان رضی اللہ عنہ اپنے گھر میں محصور ہوئے بغرض مدافعت حسنین علیہما السلام، عبداللہ ابن عمرو، ابن ابی جعفر وغیرہ آئے۔ لیکن آپ نے ان کو اس ارادہ سے باز رکھا۔ اور مسلمانوں پر تلوار نکالنے سے منع کیا۔ محض بایں خیال کہ کہیں مسلمانوں میں تفرقہ نہ پڑ جائے۔ اور اپنے مارے جانے کے خیال کے باوجود بھی مسلمانوں کی الفت و یک جہتی میں جس سے امت کو عروج و فروغ حاصل ہوا تھا خرابی پڑ جانے کو گوارا نہ کیا۔ اسی طرح جب علی کرم اللہ وجہہ سے خلافت پر بیعت کی گئی۔ اور آپ نے لوگوں کے عزل و نصب کے متعلق مغیرہ سے رائے لی تو پہلے اُنہوں نے رائے دی کہ زبیر و معاویہ وطلحہ کو اپنی اپنی جگہ بحال رکھیے یہاں تک کہ تمام مسلمان آپ سے بیعت کر لیں اور متفق ہو جائیں۔ پھر آپ جو چاہیں کریں۔ درحقیقت سیاست ملکی کے لحاظ سے یہی رائے قرین صواب تھی۔ لیکن چوں کہ اس میں فی الجملہ دغابازی تھی جو منافی اسلام ہے۔ آپ نے اس رائے کے ماننے سے انکار کیا۔ دوسرے تیسرے دن صبح کو پھر مغیرہ آپ کے پاس آئے اور کہا کہ اگرچہ میں کل آپ کو رائے دے چکا تھا لیکن میں نے پھر غور کیا تو معلوم ہوا کہ میری وہ رائے خیر اندیشی کے لحاظ سے معتبر نہیں ہے۔ حق وہی ہے جو آپ کرنا چاہتے ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا۔ واللہ تم غلط کہتے ہو نصیحت و خیر اندیشی تو وہی تھی جو تم مجھے کل کر چکے ہو۔ آج جو رائے دے رہے ہو وہ کھوٹ سے ملی ہوئی ہے۔ لیکن میں کیا کروں۔ حق پسندی مجھے تیری رائے پر چلنے سے روکتی ہے۔ یہ تھا سلف کا حال کہ اپنی دنیا کو بگاڑ کر دین کی اصلاح کرتے تھے۔ اور ہماری یہ کیفیت ہے کہ دین کو بگاڑ کر دنیا کی فکر میں لگے ہوئے ہیں۔ اس لیے نہ دین ہی ہمارے پاس رہا۔ نہ دنیا ہی ہاتھ آئی۔

خدا ہی ملا نہ وصال صنم نہ ادھر کے ہوئے نہ اُدھر کے ہوئے

ملوکیت کے مختلف ادوار

یہ ہیں وہ امور جن سے رفتہ رفتہ خلافت مملکت کے مرتبہ پر پہنچی۔ اور اصل خلافت میں سے فقط آزادی مذہب اور طریقۂ حق کی پابندی باقی رہ گئی۔ لیکن اس وقت تک محض یہی تغیر ہوا تھا کہ دین وشریعت کی حکومت کی جگہ ملکی حکومت قائم ہوئی۔ مگر اس سے آگے بڑھ کر تمام اختیارات عصبیت اور شمشیر نے اپنے ہاتھ میں لیے۔ پہلی حالت بنواُمیہ میں معاویہ ومروان سے عبدالملک تک اور بنی العباسؓ میں سفاح سے رشید اور اس کے کسی کسی نیک اولاد تک باقی رہی۔ اس کے بعد خلافت بالکل ناپید ہوگئی اور نام ہی نام رہ گیا۔ اور ہر لحاظ سے سلطنت کا زمانہ آیا اور تغلب اپنے کمال کو پہنچا اور سلطنت قہر وتغلب اور ہوس پرستی کا ذریعہ بن گئی۔ یہ حالت بنواُمیہ میں عبدالملک کے بعد اور بنوعباس میں رشید سے بعد میں آنے والے بنوالعباس کی ہوئی۔ محض عصبیت کی وجہ سے ان میں خلافت کا نام باقی رہا۔ ورنہ اصل خلافت کہاں تھی۔ اور عبدالملک اور بنورشید کی سلطنت خلافت سے کچھ ملتی جلتی رہی۔ مگر عربی عصبیت کے زوال اور قومی ادبار کے ساتھ اس کا خاتمہ ہوگیا۔ ابتری عام ہوگئی اور محض مملکت باقی رہ گئی۔ جیسے کہ مشرق میں ملوکِ عجم تبرکاً خلیفہ کی اطاعت کا دم بھرتے تھے۔ اور ملک بجمیع اوصاف ان کے قبضہ میں تھا اور خلیفہ بے اختیار۔ یہی حال ملوک زناتہ نے عبیدیون کا کر دیا تھا۔ اور مغراوہ، دبنی یفردن بھی اندلس کے بنی اُمیہ اور قیروان کے عبیدیوں کی اطاعت کا زبانی اقرار کرتے رہے۔ حالانکہ تمام سیاہ وسفید کے خود مالک تھے۔ خلاصہ یہ کہ اولاً خلافت بلا شائبہ مملکت ظاہر ہوئی۔ اور پھر دونوں میں التباس ہوا۔ یعنی بشکل خلافت رہی۔ اور اس کے بعد جب خلافت کی عصبیت کو زوال آیا تو نری مملکت رہ گئی۔ واللہ یقدر الیل والنہار وھو الواحد القھار۔

انتیسویں فصل

بیعت کی حقیقت

بیعت کے لغوی اور شرعی معنی

جاننا چاہیے کہ بیعت طاعت کے اقرار و پیمان کو کہتے ہیں۔ گویا بیعت کرنے والا اپنے امیر سے اس بات کا عہد کرتا ہے کہ اپنے اور تمام مسلمانوں کے امور میں اس کے کلی اختیارات کو تسلیم کرتا ہے کہ آئندہ اس سے کسی معاملہ میں نزاع نہ کرے گا۔ اور آئندہ جو کچھ امیر پسند یا ناپسند حکم دے گا اس کے بجالانے میں پس وپیش جائز نہ رکھے گا۔ دستور چلا آتا ہے کہ جب لوگ امیر سے بیعت کرتے ہیں۔ عہد کی مضبوطی کے لیے اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ پر رکھتے ہیں۔ چوں کہ یہ ہاتھ پر ہاتھ رکھنا بائع ومشتری کے لین دین سے پوری مشابہت رکھتا ہے اس لیے اس کو بیعت کہتے ہیں اور اب بیعت کرنے میں مصافحہ کرنا ہی بیعت کہلاتا ہے۔ یہ ہیں از روئے شرع ولغت اس بیعت کے معنی جو کہ لیلۃ العقبہ اور بیعت رضوان سے خبر دینے والی احادیث میں یا اور کسی جگہ مذکور ہوا ہے۔ اور اسی سے بیعت الخلفاء اور ایمان البیعت کو سمجھنا چاہیے۔

امام مالک کا فتویٰ

خلفا کا دستور تھا کہ بیعت کے وقت لوگوں سے اپنے عہد و پیمان پر حلف لیتے اور قسموں سے اس کی توثیق وتکمیل کرتے تھے اسی توثیق وتکمیل قسمیہ کا نام ایمان البیعت ہے اور چوں کہ قسم میں اکثر واغلب مجبور کیا جاتا تھا۔ جب امام مالک سے اس کے متعلق فتویٰ لیا گیا۔ آپ نے مجبوری کی بیعت ساقط فرمانے کا فتویٰ دیا۔ چوں کہ ایمان بیعت میں اس فتویٰ سے نقص وفتور آتا تھا۔ والیان مملکت نے اس فتویٰ سے انکار کیا۔ اور امام مالک کو سخت امتحان ومصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

بیعت کا جدید طریقہ

ہمارے اس زمانہ میں ملوک وسلاطین کی بیعت کا طریقہ بیعت کے اصل طریقہ سے بالکل الگ ہے۔ لوگ ان کے سامنے زمین کو بوسہ دیتے ہیں۔ یا ہاتھ پاؤں یا دامن وغیرہ کو چومتے ہیں۔ اور مجازاً ایسی افعال بیعت کہلاتے ہیں۔ کیونکہ یہ خضوع اور التزام آداب بھی لازمۂ اطاعت ودلیل فرماں برداری ہے اس رسم کا اس قدر رسم ورواج ہو گیا ہے کہ بیعت کی حقیقت عرفیہ سمجھے جانے کی وجہ سے مصافحہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ جو بیعت کی اصل ہے۔ مصافحہ کے ترک کی یہ وجہ ہوئی کہ بادشاہوں نے عوام سے بیعت کے لیے مصافحہ کرنے کو اپنی عزت وجبروت کے منافی سمجھا۔ بہت کم ایسے بادشاہ ہوتے ہیں جو بقصد تواضع اپنے خواص سے اور مشہور علمائے دین سے بھی مصافحہ کرتے ہوں۔

پس بیعت کے معنی ہمارے اس بیان سے آپ کی سمجھ میں آ گئے ہوں گے۔ ان کو یاد رکھنا چاہیے۔ کیونکہ ہر آدمی کو اس کا علم ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ سلطان وامام کی بیعت واجب ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔

تیسویں فصل

ولی عہدی کا بیان

ہم امامت وقیادت کی حقیقت اور بر بنائے مصلحت اس کے شرعی جواز کی کیفیت پہلے لکھ چکے ہیں اور بتا چکے ہیں کہ امت کی دینی ودنیوی مصلحتوں میں غور وفکر اور مناسب تدابیر پر عمل کرنے کو امامت کہتے ہیں۔ اس لیے امام وہ ہوگا کہ جو امت کا امین وولی ہو۔ اور مسلمانوں کی مصالح زندگی اور بہبود کو مدنظر رکھے اور جو کچھ بعد از وفات پیش آنے والا ہے۔ اس کی اصلاح کے واسطے مناسب احکام دے اور بطور خود کسی شخص کو اپنی حیات میں ان کا ولی بنائے جو اس کے بعد ان کے فلاح دارین کا کفیل ہو اور وہ لوگ اس کو بھی امام سابق کی طرح اپنا خیر اندیش تسلیم کرلیں اور جس راستے پر وہ اپنی قیادت میں چلائے چلیں۔

ولی عہد بنانے کے مختلف طریقے

امام کا بہ اجماع امت کسی کو اپنا ولی عہد اور جانشین بنانا ثابت اور جائز ہے۔ چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنے بعد کے لیے صحابہ کے سامنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنا ولی عہد بنایا۔ اور صحابہ نے اس کو جائز رکھا اور ان کی اطاعت کو اپنے اوپر واجب سمجھا۔ اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبل از موت ولایت عہد کو چھ جلیل القدر صحابیوں کے مشورہ پر چھوڑا جو اس وقت عشرہ مبشرہ میں سے باقی تھے اور فرمایا کہ یہی بزرگوار آپس میں صلاح کر کے کسی کو اپنے میں سے مسلمانوں کا خلیفہ بنالیں۔ جب مشورہ کے لیے جمع ہوئے تو انتخاب کا اختیار ایک دوسرے کے سپرد کرتے گئے یہاں تک کہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو ہل کر سب نے حکم بنالیا کہ یہ جس کو چاہیں خلیفہ بنائیں۔ عبدالرحمٰن ابن عوف رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کا دلی خیال دریافت کیا اور سب کو عثمان وعلی رضی اللہ عنہما کی خلافت پر متفق پایا اور آخر عثمان رضی اللہ عنہ سے بیعت کرلی اس لیے کہ عبدالرحمٰن بن عوف بھی خود حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پیش آمدہ معاملات میں اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اتباع شیخین کو لازم سمجھتے تھے۔ اسی بیعت سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مسلمانوں کے خلیفہ ہوئے اور تمام مسلمانوں پر ان کی اطاعت واجب ہوگئی۔ آپ کی بیعت کے وقت میں شیخین سے بیعت کرنے والے صحابہ بھی بیٹھے تھے۔ کسی نے اس ولایت عہد پر انکار نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابہ ولایت عہد (ولی عہدی) کی صحت پر متفق اور اس کے شرعی جواز سے آگاہ وباخبر تھے۔ یہی اجماع حجت ہے۔

بیٹے کو ولی عہد بنانا باعث طعن نہیں

اس بات پر کہ قائد آئندہ کے لیے اپنا جانشین بنا سکتا ہے۔ اگرچہ باپ اپنے بیٹے ہی کو کیوں نہ بنائے۔ اس پر طعن نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ جب

زندگی میں اس کی خیر اندیشی مسلم تھی تو بہتر یہی ہے کہ بعد وفات اس کی مذمت نہ کی جائے۔ بخلاف ان لوگوں کے جو باپ یا بیٹے کو اپنا جانشین بنانے کی حالت میں قائد پر تہمت لگاتے ہیں۔ یا محض بیٹے ہی کی جانشینی کو قابل اتہام سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ باپ کو جانشین و امام مقرر کرنا کسی قسم کی بد گمانی کا باعث نہیں ہوسکتا۔ خصوصاً اس حالت میں جب کہ کوئی مصلحت مجبور کرتی ہو یا فتنہ وفساد کا احتمال ہو۔ اس وقت ایسے قرابت داروں کی تولیت بھی باعث بدگمانی نہیں ہوسکتی۔ جیسے امیر معاویہ نے یزید کو اپنا ولی عہد بنایا۔

حضرت معاویہؓ نے یزید کو ولی عہد کیوں بنایا

اگر چہ معاویہ کا فعل (ولایت عہد) اہل حل وعقد کے متفق ہو جانے کی وجہ سے اس کے لیے حجت ہے۔ لیکن ولی عہد کے لیے یزید کو اور لوگوں پر ترجیح دینے اور اختیار کرنے پر تقاضائے وقت اور صورت حال نے مجبور کیا کہ بنی امیہ کے اثر و اختیار سے چونکہ لوگ متاثر تھے۔ اس لیے سب نے ان کا ساتھ دیا۔ اور یزید ولی عہد قرار دیا گیا۔ اگر بفرض بجائے یزید کے یہ منصب اور کسی کو دیا جاتا تو ہرگز بنی امیہ اس انتخاب کو رضاء و پسند کی نگاہ سے نہ دیکھتے۔ تمام قریش اور مسلمانوں کی عصبیت ان کے ساتھ تھی۔ اور جو لوگ بااثر تھے یا خود اموی تھے۔ یا ان کے طرفدار تھے۔ یہ وجہ تھی کہ معاویہ کو مجبور ہو کر ان لوگوں کو چھوڑ کر جنہیں یزید سے بہتر سمجھتا تھا۔ اسی کو اپنا ولی عہد بنانا پڑا۔ اور بایں غرض کہ مسلمانوں میں عام اتفاق واتحاد رہے۔ جو شارع علیہ السلام کے نزدیک نہایت اہم تھا، افضل سے مفضول کی پھیر دیا گیا۔ اس کے سوا معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں کوئی بدگمانی نہیں کی جاسکتی۔ اور کی جائے تو کیوں کر کہ عدالت اور صحبت رسول اللہ علیہ وسلم کی عزت جو اسے حاصل تھی اس سے زیادہ اس کے حق میں کہنے سننے سے مانع ہے۔ اس کے علاوہ یزید کی ولی عہدی کے وقت اکابر صحابہ موجود تھے۔ ان کا خاموش رہنا خود اس بات کی بڑی دلیل ہے کہ ان کو بھی اس ولایت عہد سے کچھ اختلاف نہ تھا کیوں کہ وہ اکابر ایسے نہ تھے جن کو کوئی بات حق گوئی سے باز رکھ سکتی۔ اور معاویہ بھی وہ شخص نہ تھا۔ جس کو بخیال عزت و مملکت حق کے اختیار کرنے میں کچھ تامل ہوتا۔ اس لیے کہ وہ سب صحابی تھے۔ جن کا مرتبہ ناحق پرستی سے بالاتر تھا۔ اور عدالت باطل پرستی سے انہیں منع کرتی تھی۔ اگر یہ کہیے کہ یزید کی ولی عہدی میں لوگوں کو اگر اختلاف نہ تھا اور وہ اسے کم سے کم قابل طعن خیال نہ کرتے تھے تو پھر عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اس ولی عہدی سے کنارہ کش ہونا اور بھاگ جانا کیا معنی رکھتا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے شدت زہد و تقویٰ نے انہیں اس کی اجازت نہ دی کہ کسی مباح یا قابل خسارہ کام میں شریک ہوں۔ چنانچہ ان کا شدت سے احتیاط پسند ہونا مشہور و معروف ہے۔ حقیقۃً ابن الزبیر کے سوا یزید کی ولی عہدی میں کسی نے مخالفت ہی نہیں کی۔ اور شاذ و نادر مخالفت ظاہر ہے کہ کس قدر باوقعت ہوسکتی ہے۔ معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد اور خلفائے امویہ حق پرست و عامل بحق رہے۔ اور اسی طرح ولی عہد ہوتے اور کرتے رہے۔ مثلاً بنی امیہ میں سے عبدالملک وسلیمان اور بنی العباس میں سے سفاح و منصور مہدی و رشید وغیرہ جن کی عدل پسندی و حسن رائے عام طور لے مسلم ہے۔ وہ تمام مسلمانوں کی بہتری و بہبودی کے لیے جو کچھ مناسب سمجھتے تھے، کرتے تھے۔ اور ہرگز ان کو اس لیے عیب نہیں لگایا جاسکتا کہ انہوں نے اپنے بھائیوں اور اولاد کو اپنا ولی عہد بنایا۔ اور خلفائے اربعہ کے طریقہ پر کاربند نہ رہے۔

ایک سنگین غلطی

سخت غلطی ہے کہ ان خلفا کی حالت خلفائے اربعہ کی حالت پر قیاس کی جائے۔ کیوں کہ خلافت اربعہ تک امارت وسلطنت کی طبیعت نے زور نہیں پکڑا تھا۔ ساری حکومت دین اور مذہب کے ہاتھ میں تھی اور مذہب انہیں جس راستہ پر چلاتا تھا بے تکلف اسی راستے پر ہو لیتے تھے۔ اس لیے انہوں نے جس کسی کو زیادہ متقی و دین دار دیکھا۔ اسی کو اپنا ولی عہد بنالیا۔ اور ہر بات کا مرکز و منبع دین و مذہب ہی کو سمجھا۔ مگر جب خلافت اربعہ کا زمانہ گذرنے کے بعد معاویہ رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا۔ سلطنت کی بنیاد پڑی۔ اور دینی حکومت میں ضعف آگیا اور عصابیت وسلطنت کا دور دورہ ہوا تو سلطنت و عصبیت کے زور پکڑ جانے سے دینی حکومت کو ضعف آگیا۔ اور عصبیت وسلطانی، حکومت اور دباؤ کی ضرورت پڑی۔ اس لیے اگر معاویہ رضی اللہ عنہ اپنی قوم و عصبیت کے خلاف یزید کے سوا کسی اور کو اپنا ولی عہد بناتا ہرگز وہ ولی عہدی تسلیم نہ کی جاتی اور حکومت وسلطنت کا شیرازہ بکھر جاتا۔ اور اجتماع و اتفاق تفرقہ و اختلاف سے بدل جاتا۔

حضرت علیؓ سے سوال

ایک شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے دریافت کیا کہ امیر المومنین! کیا وجہ ہے کہ لوگوں نے آپ کی خلافت وامارت میں اختلاف کیا اور جھگڑے کھڑے کردیے اور حضرت ابوبکر وعمر رضوان اللہ علیہم اجمعین کی خلافت میں کچھ اختلاف نہ کیا۔ آپ نے جواب دیا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ وعمر رضی اللہ عنہ مجھ جیسے لوگوں پر والی ہوئے اور میں آج تم جیسے لوگوں پر والی بنا ہوں۔" مطلب یہی تھا کہ اس وقت میں حکومت دینی تھی اور اب دین کو ضعف آچلا ہے اور دنیا لوگوں کو مجھ سے مخالفت کرنے پر مجبور کررہی ہے۔ اور واقعی بات بھی یہی تھی۔ دیکھو کہ جب مامون رشید نے امام موسیٰ رضا ابن جعفر صادق کو اپنا ولی عہد بنایا تو عباسیہ کیوں کر مخالفت پر تل گئے اور مامون کی بیعت کو توڑ کر اس کے چچا ابراہیم بن المہدی سے بیعت کرلی اور تمام ملک میں ایک ہلچل مچ گئی۔ راستے بند ہوگئے۔ ہر طرف فتنہ وفساد کا بازار گرم ہوگیا اور فتنہ وفساد فرو ہونے کی بجائے روز بروز ترقی پکڑتا گیا۔ یہاں تک کہ مجبوراً مامون رشید کو خراسان سے بغداد کی طرف متوجہ ہونا پڑا اور بنو العباس وغیرہ سے از سرنو بیعت لی اور عہد و پیمان تازہ کیا۔ غرضیکہ عصبیت ورجحان عام کو ولایت عہد میں بہت بڑا دخل ہے۔ کیوں کہ ہر زمانہ کے مقتضیات اس زمانہ کی مصلحتوں اور خصوصیات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں اور جو کچھ اسباب وخصوصیات کا اقتضا ہوتا ہے، وہی کرنا پڑتا ہے۔ ہاں اگر ولی عہدی کا مقصد یہ ہو کہ آبا کی میراث اولاد میں محفوظ رہے تو یہ مقاصد دینی سے خارج ہے۔ اس لیے کہ خلافت وسلطنت اللہ تعالیٰ کی عنایت ہے، جسے چاہے دے۔ والیِ سلطنت کا فرض یہی ہے کہ جہاں تک ہوسکے حسن نیت پر کاربند رہے۔ اور مناصب دینی کو بے مقصدیت اور خودرائی سے بچائے۔ والملك لله يوتيه من يشاء۔

چوں کہ ولی عہدی کے متعلق بہت سی باتیں قابل توجہ ہیں اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم انہیں بیان کرکے برائے خود مسلک حقہ کی تفصیل بیان کریں۔ اول یہ کہ زمانۂ خلافت میں یزید سے جو کچھ فسق وفجور سرزد ہوا۔ کیا معاویہ رضی اللہ عنہ کو ولی عہد کرتے وقت یزید کے اس فسق و فجور کا علم تھا؟ ہرگز نہیں۔ وہ اس سے بزرگ تر ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جائے۔ معاویہ تو اپنی زندگی میں یزید کو گانا سننے سے بھی سرزنش اور منع کرتے رہے۔ حالانکہ سماع اس فسق وفجور سے جو یزید سے ظہور پذیر ہوا کہیں کم درجہ کی معصیت ہے اور خود صحابہ کا مسلک بھی سماع کے متعلق مختلف رہا ہے۔

یزید کے بارے میں صحابہ کی آراء

جب یزید کبائر کا مرتکب ہوا اور مسلمانوں کو عام طور سے اس کا علم ہوگیا۔ تو صحابہ کی رائے اس کے متعلق مختلف ہوگئی۔ بعض نے اس کے خلاف بغاوت کرنے اور بیعت توڑنے کو واجب سمجھا۔ جیسا کہ امام حسین رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور ان کے پیرووں نے کیا۔ اور بعض صحابہ نے یہ خیال کرکے کہ اس کے خلاف بغاوت وبیعت توڑنے سے فتنہ بپا ہوگا اور مسلمانوں میں تلوار چلے گی اور پھر بھی یزید سے جان نہیں چھڑا سکیں گے، بغاوت اور بیعت توڑنے کو پسند نہ کیا۔ کیونکہ اس وقت تمام بنی امیہ اور قریش کے بااقتدار لوگ یزید کے طرف دار تھے۔ اور قریش کے طرف دار ہونے کی وجہ سے تمام قبائل مضر بھی اسی کے ساتھ تھے۔ اور مضر کی شوکت ایسی نہ تھی کہ کوئی اس کا مقابل ہوسکے۔ اس لیے ان لوگوں نے خاموشی اختیار کیا اور یزید کے حق میں رحمت وہدایت کی دعا پر اکتفا کیا۔ یہ رائے عام مسلمانوں کی تھی۔ دیکھئے تو یہ دونوں فریق اپنے اپنے اجتہاد میں راستی پر تھے۔ کسی کی رائے سے انکار یا اس کی خطا نہیں کہی جاسکتی۔ کیوں کہ دونوں فریق کی خیر اندیشی اور حق پرستی مشہور ومعروف ہے۔

حضور سے متعلق واقعے کی حقیقت

دوسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کس کو اپنا ولی عہد بنایا اور اس کی کیا حقیقت ہے۔ شیعہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلافت کی وصیت کی تھی۔ لیکن صحت دعویٰ پر کوئی دلیل نہیں اور نہ آئمہ نقل میں سے کسی نے اس امر کو نقل کیا ہے۔ اور جو کچھ کہ صحیح میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں وصیت لکھنے کے لیے دوات قلم مانگا اور عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے منع کیا۔ یہ

روایت ہی خود اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ واقعہ پیش نہیں آیا۔ اس لیے کہ اگر واقعی قلم دوات طلب کیا گیا تھا تو ہرگز عمر رضی اللہ عنہ کے روکنے سے مسلمان نہیں رک نہیں سکتے تھے۔ اس کے علاوہ وقوع واقعہ کی اس امر سے بھی تکذیب ہوتی ہے کہ جب عمر رضی اللہ عنہ سے زخمی ہونے کے بعد خلافت وولی عہد کے متعلق دریافت کیا گیا۔ تو آپ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں ولی عہد مقرر بھی کرتا ہوں اور نہیں بھی۔ مقرر اس لیے کرتا ہوں کہ مجھ سے بہتر یعنی ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ولی عہد اپنی رائے سے مقرر کیا۔ اور مقرر نہیں بھی کرتا ہوں۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعین ولی عہد کو ترک کیا تھا۔ اسی طرح خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے بھی عدم وصیت ثابت ہے۔ اس لیے کہ جب عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ آؤ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں چلیں اور ہم تم بھی دریافت کریں کہ ہمارے بارے میں کیا ارشاد ہے۔ کون جانشین ہونا چاہیے؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دریافت کرنے سے انکار فرمایا اور کہا کہ اگر ہمیں منع کر دیا گیا تو پھر ہم خلافت کی کبھی بھی آرزو نہ کر سکیں گے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جانتے تھے کہ خلافت کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت نہیں فرمائی ہے اور نہ کسی کو اپنا جانشین قرار دیا ہے۔ فرقہ امامیہ کہتا ہے کہ امامت ارکان دینیہ میں سے ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے کیوں کر مہمل چھوڑ سکتے تھے لیکن حقیقت میں ان کا یہ زعم ہی زعم ہے۔ امامت رکن مذہب نہیں ہے۔ بلکہ وہ مصالح عامہ میں سے ہے۔ اس لیے انہی کی رائے پر منحصر ہے کہ جسے چاہیں انتخاب کر لیں۔ اگر امامت رکن دین ہوتی تو اس کی شان نماز کی سی شان ہوتی اور جیسے کہ نماز کے لیے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خلیفہ بنایا تھا، امامت کے لیے بھی کسی کو معین فرما دیتے اور وہ تعین امامت ایسا ہی مشہور ہو جاتا جیسا کہ نماز کے بارہ میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کا خلیفہ ہونا عام طور سے مشہور ہوا۔ اور صحابہ نے جب ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا تو بصورت قیاس اس طرح پر استدلال کیا تھا کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے جب ابو بکر رضی اللہ عنہ کو امر دین (نماز) میں اپنا خلیفہ بنا دیا تو پھر کیا وجہ ہے کہ ہم امور دنیاوی میں اسے اپنا امیر و حاکم نہ بنائیں۔ یہ ہی بہت بڑی دلیل اس بات کی ہے کہ خلافت کے متعلق کوئی وصیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کی۔ اور نیز یہ کہ امامت وولی عہدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ایسی ضروری نہ تھی جیسی کہ آج کل ہو گئی ہے۔ شوکت و عصبیت جو آج کل اتحاد و تفرقہ پیدا کرنے کی وجہ سے مہتم بالشان اور عظیم الاعتبار ہے، اس وقت ایسی باوقعت و قابل اعتبار نہ تھی۔ اس لیے کہ دین اسلام اس وقت مکمل طور پر خوارق و عادات کے زور پر تھا۔ خوارق ہی نے مسلمانوں کے دلوں کو متحد و متفق کر کے دینی حمایت واشاعت کے لیے جانیں قربان کر دینے کی قوت عطا کی تھی۔ کیوں کہ وہ ہر حال اور ہر واقعہ میں تائید ربانی و تصرف ملائک کا مشاہدہ کرتے تھے۔ آسمان سے متواتر ان کے سامنے خبریں آتی تھیں اور جو واقعہ پیش آتا تھا فوراً حکم الٰہی نازل ہوتا تھا اور ان کے سامنے پڑھا جاتا تھا۔ اس لیے ابتدائے اسلام میں عصبیت کی رعایت کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ ہر مسلمان کو اپنے دین کا کامل یقین واذعان تھا اور اس کی عظمت کے آگے ہر شخص بخضوع تمام اپنا سر جھکائے ہوئے تھا۔ پے در پے خوارق و معجزات ظاہر ہوتے تھے، احکام الٰہی اور ملائک کی آمد و رفت برابر جاری تھی جس سے تمام مسلمان ایک حیرت و سکتہ کی سی حالت میں تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں کے اس ابتدائی ایمان و رعایت میں خلافت و سلطنت و ولایت عہد و عصبیت وغیرہ سب کچھ ضمناً موجود تھا جو اپنے اپنے موقعہ پر ظاہر ہوتا رہا۔

موجودہ دور میں ولی عہد کی ضرورت

لیکن جب یہ غیبی تائید خوارق کے بند ہو جانے سے گم ہو گئی۔ اور رفتہ رفتہ وہ لوگ بھی نہ رہے جنہوں نے نزول وحی و خوارق کا زمانہ بچشم خود دیکھا تھا، طبیعتوں کا رنگ بھی بدلنے لگا۔ خوارق جاتے رہے اور عادت و طبیعت کی حکومت کما کان قائم ہو گئی۔ اس وقت عصبیت و عادت نے مصالح و مفاسد پیدا کیے۔ اور مملکت و خلافت وولی عہدی نہایت ضروری ہو گئی۔ جیسا کہ لوگوں کا عام خیال ہے۔ حالانکہ زمانۂ ابتدائی میں یہ بات نہ تھی۔ دیکھ لو کہ رسول اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں خلافت و ولایت عہد کس قدر اور کیسی غیر ضروری تھی کہ آپ نے کسی کو خلیفہ یا ولی عہد نہیں بنایا۔ پھر زمانۂ خلافت میں کسی قدر اس کی ضرورت پیدا ہوئی۔ کیوں کہ حمایت دین و جہاد، انسداد ارتداد و فتوحات کے لیے خلیفہ کا ہونا فی الجملہ ضروری ہو گیا۔ اس لیے زمانۂ خلافت میں ولایت عہد کے متعلق خلفا ترک و فعل کے مختار تھے۔ جیسا کہ ہم ابھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کر چکے ہیں

اور آج کل کے زمانہ میں ولی عہدی نہایت ضروری ہوگئی تاکہ لوگ حمایت اور قیام مصالح کے لیے پہلے سے مانوس اور آمادہ ہو جائیں۔ خلاصہ یہ کہ ولی عہدی تفرقہ سے بچاتی اور اجتماع واتفاق پیدا کرتی ہے جو مقاصد شریعت اور اس کے احکام کی کفالت کے لیے ضروری ہے۔

۳۔ تیسرے یہ ہے کہ صحابہ وتابعین میں لڑائیاں کیوں ہوئیں۔ اور ان کا اثر مذہب پر کیا پڑا؟

جاننا چاہیے کہ صحابہ وتابعین میں جو کچھ اختلاف ہوا۔ وہ دینی واجتہادی اختلاف تھا اور ہر مجتہد اپنے اجتہاد پر معقول دلیل رکھتا تھا۔ اور جب مجتہدین میں اختلاف ہو جائے اور ساتھ ہی ہم اس بات کے قائل ہوں کہ دو مختلف اجتہادوں میں حق ایک ہی ہوگا۔ اور جس مجتہد کی رائے برحق نہیں وہی خطا کار ہے۔ لیکن جب تک حق کسی ایک جانب متعین نہ ہوگا تو دونوں مجتہدوں کی نسبت درستی رائے کا شک باقی رہے گا۔ اور بلا تعیین ان دونوں میں سے کسی ایک کو خطا کار نہیں کہا جائے گا۔ اور اگر ہم یہ مانیں کہ دونوں اجتہاد حق اور دونوں مجتہد مصیب ہیں تو اس صورت میں بطریق اولیٰ دونوں مجتہدوں کو گناہ وخطا سے بری سمجھنا چاہیے۔ غرضکہ جو اختلاف کہ صحابہ وتابعین میں ہوا اس کے بارہ میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ دین کے قیاسی مسائل میں اجتہادی اختلاف تھا۔ اور یہی مسلم ہے۔ اس قسم کے جو اختلاف کہ اسلام میں واقع ہوئے ہیں وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ وزبیر وعائشہ وطلحہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے واقعات ہیں یا وہ واقعات کہ حضرت امام حسین کو یزید کے ساتھ اور ابن الزبیر کو عبدالملک کے ساتھ پیش آئے۔

حضرت علیؓ کی بیعت میں توقف کے اسباب

جو واقعات کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو پیش آئے اُن کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت خلیفہ سوم حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ شہید ہوئے۔ بہت سے مسلمان خصوصاً صحابہ کرام دور دور علاقہ جات میں پھیلے ہوئے تھے۔ اس لیے وہ بیعت میں حاضر نہ ہو سکے۔ اور جو لوگ مدینہ منورہ میں موجود تھے ان میں سے بھی اکثر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کی اور بعض سوچنے کو رک گئے تاکہ تمام مسلمان بالاجماع کسی کو امام بنائیں۔ مثلاً سعد و سعید، ابن عمر، اسامہ بن زید، مغیرہ بن شعبہ، عبداللہ بن سلام، قدامہ بن مظعون، ابی سعید الخدری، کعب بن عجرہ، کعب بن مالک، نعمان بن بشیر، حسان بن ثابت، مسلمہ بن مخلد، فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہم وغیرہ وغیرہ۔ وہ اکابر صحابہ تھے جو باوجود حاضر ہونے کے بیعت کرنے میں رکے رہے۔ اور جو صحابہ کہ علاقہ جات میں پھیلے ہوئے تھے انہوں نے بھی قصاص عثمان رضی اللہ عنہ لینے تک بیعت سے انکار کیا اور مسلمانوں کی امارت وخلافت کو یونہی بے سر چھوڑ دیا۔ تاکہ مسلمان باہم مشورہ کر کے جسے چاہیں خلیفہ بنالیں۔ اور خیال کیا کہ حضرت علی قاتلین عثمان سے قصاص لینے میں خود خاموش ہیں نہ یہ کہ قتل عثمان رضی اللہ عنہ کے آپ (العیاذ باللہ) محرک تھے۔ حاشا وکلا۔ یہ ایسا خیال ہے کہ کسی مسلمان کے دل میں نہیں گذرا۔ چنانچہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس معاملہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ملامت کی تو فقط یہی لکھا کہ آپ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے قصاص لینے میں دیر فرماتے ہیں۔ نہ یہ کہ یہ امر آپ کے ایما سے ہوا ہے۔ چوں کہ اختلاف اجتہاد کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ صحابہ کا ایک رائے پر اتفاق نہ ہوا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خیال فرمایا کہ میری بیعت پوری ہو چکی۔ اور جو لوگ کہ غیر حاضر تھے اُن پر بھی واجب ولازم ہوگئی۔ اس لیے کہ مدینہ منورہ میں جو صحابہ موجود تھے فی الجملہ ان کا اجتماع بیعت پر اتمام ہر کے لئے کافی ہے اور ساتھ ہی خیال فرمایا کہ جب مسلمان کلیۃً بیعت پر مجتمع ہو جائیں گے اور بالاتفاق میری خلافت کو تسلیم کریں گے۔ اُس وقت بآسانی عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا قصاص بھی لے لیا جائے گا۔ اس لیے آپ نے مطالبہ قصاص کو کچھ ڈھیل میں ڈال دیا۔ اِدھر آپ کی تو یہ رائے تھی۔ اُدھر دیگر صحابہ کی رائے یہ ہوئی کہ آپ کی بیعت مکمل نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ اکابر صحابہ واہل حل و عقد اِدھر اُدھر پھیلے ہوئے تھے اور بیعت میں معدودے چند حاضر وشریک تھے اور بیعت اہل حل وعقد کے اتفاق ہی سے پوری ہو سکتی ہے۔ اگر اور لوگوں کا خلیفہ بنالینا سند نہیں تو اس طرح معدودے چند اہل حل وعقد کی تجویز بھی قابل اتباع نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کا آج کل کوئی خلیفہ وامام نہیں ہے۔ بیعت کی نسبت یہ رائے تھی اور کہتے تھے کہ پہلے عثمان رضی اللہ عنہ کے خون کا قصاص لیا جائے بعد ازاں کسی کو امام وخلیفہ بنالیا جائے گا۔ یہی رائے معاویہ وعمرو بن العاص، ام المومنین عائشہ، زبیر وعبداللہ ابن زبیر، طلحہ، محمد ابن طلحہ، سعد، سعید، نعمان بن بشیر، معاویہ بن خدیج رضی اللہ عنہم وغیرہ ان صحابہ کبار کی تھی۔ جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کرنے میں توقف کیا تھا۔ جیسے کہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ لیکن اس زمانہ

کے بعد عصر ثانی میں مسلمانوں نے اتفاق کر لیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت پوری ہو گئی تھی اور تمام مسلمانوں پر لازم و واجب اور مسائل اجتہادیہ میں آپ ہی کی رائے برسر صواب تھی۔ اور معاویہ اور اُس کے اتباع والے غلطی پر تھے۔ خصوصاً طلحہ و زبیر جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کی اور پھر توڑ ڈالی۔ عصر ثانی میں اجتہاد کی نسبت تو یہ فیصلہ ہوا۔ لیکن فریقین کو مجتہد جان کر معصیت سے بری سمجھا گیا اور بالا جماع عصر ثانی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے کی صحت پر اتفاق ہو گیا۔ جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے۔

جنگ جمل و صفین کے مقتولین اور حضرت علیؓ

حضرت علیؓ سے جنگ جمل و صفین کے مقتولوں کی نسبت دریافت کیا گیا۔ آپ اُن کے حق میں کیا کہتے ہیں۔ آپ نے جواب دیا بخدا کہ ان لڑائیوں میں جو کوئی قتل ہوا بحالیکہ اس کا دل پاک تھا وہ ضرور جنت میں داخل ہوا۔ آپ کے قول سے کسی فریق کی تخصیص نہیں ہوتی۔ دونوں فریق شامل ہیں۔ چنانچہ طبری وغیرہ نے اس کو نقل کیا ہے۔ بہر حال فریقین میں سے کسی کے عادل ہونے میں شک اور شان میں طعن توہین نہ کرنا چاہیے۔ وہ اکابر صحابہ تھے اور اُن کے اقوال و افعال شریعت میں سند ہیں اور ان کا عادل ہونا اہل سنت کے نزدیک مسلم ہے۔ رہا معتزلہ کا مسلک اس کو کسی اہل حق نے اختیار نہیں کیا۔ بلکہ اُس کی طرف التفات و توجہ ہی نہیں کی ہے۔ اور اگر انصاف سے دیکھا جائے تو مسلمان بے شک معذور معلوم ہوتے ہیں۔ حضرت عثمان کے بارے میں اختلاف کیا۔ اور بعد ازاں تمام صحابہ میں باہم دگر اختلاف ہو گیا۔ حقیقۃً یہ اختلاف ایک فتنہ تھا جس میں خدا تعالیٰ نے امت محمدیہ کو بتلا کیا تھا۔ جس حالت میں کہ مسلمانوں کے دشمن پامال اور بڑی بڑی سلطنتیں مفتوح ہو چکی تھیں مسلمان اپنے ممالک مقبوضہ یعنی بصرہ و کوفہ، شام و مصر وغیرہ میں قیام امن و امان کے لیے پھیل گئے تھے۔ اور جو عرب کہ ان ممالک میں پھیلے ہوئے تھے۔ وہ اکثر جفا کار تھے۔ نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت انہیں نصیب ہوئی تھی۔ اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و آداب نے انہیں آدمی بنایا تھا۔ نہ آپ کے اخلاق و اطوار کا اُن پر سایہ پڑا تھا کہ ان کے اخلاق پسندیدہ ہوتے۔ اب تک ان میں وہی جاہلیت کی جفا کاری اور عصبیت اور غرور و تکبر کی عادت باقی تھی۔ اور ایمان کی شان جیسی ہونی چاہیے نہ تھی۔ اور جب مسلمانوں کا زور ہوا اور دولت و سلطنت بڑھی، یہ لوگ (عرب) ان مہاجرین و انصار کی غلامی میں داخل ہوئے جو قریش و کنانہ، ثقیف و ہذیل اور اہل حجاز و یثرب میں سب سے پہلے ایمان لائے اور صحبت نبوی سے مشرف تھے۔ انہیں سابقین اسلام کی حکومت و مملکت ناگوار گذری۔ اور دل میں گھٹنے لگے۔ اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو نسبتاً شریف سمجھتے اور اپنی کثرت پر نازاں تھے اور جانتے تھے کہ ہماری عظمت نے فارس و روم سے ٹکر لی ہے۔

قریش سے دوسرے قبائل کا حسد

قبائل بکر بن وائل، عبدالقیس بن ربیعہ، قبائل کندہ اور بنی تمیم و قیس مضری سب اسی خیال میں ڈوبے ہوئے تھے۔ اور قریش کے رعب و داب کو دیکھ کر جلتے اور ناک بھوں چڑھاتے اور ان کی اطاعت سے بچتے تھے۔ کبھی کہتے کہ ہم پر ظلم کیا جاتا ہے، ہمارے حقوق تلف ہوتے ہیں۔ کبھی کہتے کہ یہ لوگ (قریش) حکومت کے قابل نہیں۔ عدل و انصاف نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ یہ باتیں بڑھیں اور شدہ شدہ مدینہ منورہ میں ایسی خبریں پہنچنے لگیں۔ اور فتنہ پردازوں نے انہیں بڑھایا۔ اور عثمان غنی رضی اللہ عنہ تک پہنچایا۔ آپ نے تحقیق حال کے لیے ہر طرف میں صحابہ کو بھیجا کہ تحقیق حال کریں۔ ابن عمر، محمد ابن مسلمہ، اسامہ بن زید رضی اللہ عنہم وغیرہ امصار و بلاد اسلامی میں تشریف لے گئے۔ لیکن کہیں کوئی بات قابل گرفت نہ پائی۔ اور نہ عاملان قریش پر کوئی طعن طنز کا موقع دیکھا۔ واپس آ کر حقیقت حال بیان کر دی۔ لیکن فتنہ پرداز اپنی شرارتوں سے کب باز آنے والے تھے۔ قریش کے حق میں اسی طرح طعنہ زنی کرتے رہے اور گالی گلوچ، سب و شتم بڑھتی گئی۔

ولید بن عقبہ کی معزولی

یہاں تک کہ ولید بن عقبہ پر جو کوفہ میں عامل تھے، شراب پینے کا الزام لگایا اور ایک جماعت نے گواہی دی۔ اور عثمان غنی نے حد جاری کر کے

انہیں معزول کر دیا۔ اس کے بعد اور ملکوں سے بھی لوگ آنے لگے اور اپنے اپنے عاملوں کی معزولی کی درخواست کی۔ اور عائشہ و علی۔ زبیر و طلحہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے شکایتیں کیں۔ اور حضرت عثمانؓ نے ان شکایتوں پر بعض عاملوں کو معزول بھی کر دیا۔ مگر زبان طعن نہ بند ہونی تھی نہ ہوئی۔ یہاں تک کہ سعید ابن عاص رضی اللہ عنہ کو جو کوفہ کے عامل تھے، وفد کے طور پر بھیجا۔ اور جب وہ واپس گئے۔ کوفیوں نے راستہ میں آ روکا۔ اور معزول کر کے واپس کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ اور ان صحابہ میں اختلاف ہو گیا جو مدینہ منورہ میں تھے۔ اور سب پکارنے لگے کہ عاملوں کو معزول کرو معزول کرو۔ آپ نے انکار کیا اور کہا کہ جب تک ثبوت واضح نہ ہو۔ میں کیوں کر معزول کروں۔ اس کے بعد آپ کے اعمال و افعال کی گرفت بھی ہونے لگی۔ آپ کے اجتہاد کو غلط ٹھہرایا گیا۔ حالاں کہ لوگ خود بھی غلطی اجتہاد میں مبتلا تھے۔ اس کے بعد بلوائی اور فتنہ پردازوں کی ایک جماعت مدینہ میں آئی اور ظاہر کیا کہ ہم عثمان رضی اللہ عنہ سے انصاف طلب کرنے آئے ہیں۔ حالانکہ ان کا منشا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قتل کرنا تھا۔ لوگ زیادہ تر بصرہ کوفہ و مصر کے تھے۔ چوں کہ اختلاف رائے پہلے سے تھا۔ حضرت علی اور عائشہ صدیقہ۔ طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہم وغیرہ بھی دعوائے انصاف طلبی میں ان کے ساتھ ہو گئے۔ اور ارادہ کیا کہ جس طرح ہو سکے اس فتنہ کو فرو کریں۔ اور عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو اپنی رائے پر لے آئیں۔

جعلی خط کا قصہ

آخر کار ان کے کہنے سننے سے گورنر مصر معزول کر دیا گیا۔ اور فتنہ جو مدینے سے چل دیے۔ لیکن تھوڑی مسافت طے کرنے کے بعد واپس آئے۔ اور ایک جعلی خط بنایا۔ اور دعویٰ کیا کہ یہ خط ہم نے عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے قاصد کے ہاتھ سے چھینا ہے۔ جو گورنر مصر کو لے جا رہا تھا۔ اور خط میں لکھا ہوا ہے کہ اس جماعت کو قتل کر دو۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قسم کھائی کہ میں نے یہ خط نہیں لکھا ہے۔ باغیوں نے کہا۔ اچھا مروان کو ہمارے حوالہ کر دیجیے کہ وہ آپ کا سیکرٹری ہے۔ مروان سے دریافت کیا تو اُس نے اپنے بری ہونے پر قسم کھائی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اب اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مروان نے قسم کھالی۔ باغیوں کو جب اس طرح کامیابی نہ ہوئی تو علی الاعلان ان کے گھر کا محاصرہ کر لیا اور موقع پا کر اندر گھس گئے۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قتل کر ڈالا۔ غرضکہ اس طرح فتنہ و فساد کا دروازہ کھل گیا۔ اور انصاف کیا جائے تو جو کچھ بھی واقع ہوا۔ اس میں صحابہ و عثمان غنی رضی اللہ عنہ سب کے سب معذور تھے۔ ہر شخص دینی امور کا اہتمام کرتا تھا اور جزئیات دین کے بگاڑ کو بھی پسند نہ کرتا تھا۔ اس واقعہ کے بعد ہر شخص نے اپنی اپنی فہم و اجتہاد سے کام لیا۔ یوں تو دلوں کا حال خدا ہی جانتا ہے لیکن ہم کسی طرح ان پر بدگمانی نہیں کر سکتے اس لیے کہ ان کے احوال و اقوال ان کی حق پسندی پر دلالت کرتے ہیں۔

واقعۂ امام حسین

واقعۂ امام حسین رضی اللہ عنہ کی حقیقت یہ ہے کہ جب جمہور کے نزدیک یزید کا فسق و فجور ظاہر ہو گیا۔ طرف داران اہل بیت نے کوفہ سے امام حسین رضی اللہ عنہ کو بلوا بھیجا کہ آپ تشریف لائیں۔ ہم آپ کی مدد کریں گے۔ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی بھی یہی رائے ہوئی کہ فسق و فجور کی وجہ سے یزید پر بغاوت کرنا واجب ہو گیا ہے۔ اور خصوصاً اس شخص کو جو خروج کرنے کی قوت رکھتا ہو اور بخیال خود سمجھا ہو کہ مجھ میں اس کی اہلیت و شوکت ہے اہلیت تو بے شک ویسی ہی تھی جیسی کہ آپ نے خیال فرمائی۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ لیکن قوت و حمایت کے اندازہ کرنے میں آپ سے غلطی ہوئی۔ اس لیے کہ مضر کی حمایت قریش کے تابع تھی اور قریش کی عصبیت عبد مناف میں اور عبد مناف کی عصبیت بالکلیہ بنی اُمیہ کو حاصل تھی۔ قریش اور تمام مسلمان اس بات کو جانتے تھے اور کسی کے لیے انکار کا موقع نہ تھا۔ ابتدائے اسلام میں تو یہ عصبیت و شوکت اس لیے بھول بسر گئی تھی کہ عرب پر خود معجزات و نزول وحی اور نصرت اسلام کے لیے ملائک کی آمد و رفت برابر جاری تھی اور عرب اس حالت کو دیکھ کر ہکا بکا رہ گئے تھے۔ عرب کے تمام سابقہ اخلاق و عادات اور جاہلیت کی عصبیت میں نمایاں فرق آ گیا تھا اور بجائے قومی عصبیت کے دینی عصبیت قائم ہو گئی تھی۔ جس سے دین کی حمایت و مدافعت ہوتی رہی۔ مشرکین سے جہاد کیے گئے۔ دین کو استحکام ہوا۔ یہاں تک کہ جب نبوت اور معجزات کا زمانہ ختم ہوا۔ تو پھر فی الجملہ عادت و طبیعت کی حکومت قائم ہونے لگی اور عصبیت کا مادہ لوٹ آیا۔ اور قبائل مضر بہ نسبت اوروں کے بنی اُمیہ کے زیادہ مطیع و فرماں بردار ہو

گئے۔اس لیے کہ پہلے بھی یہ قبائل بنی اُمیہ کے طرف دار تھے۔ان حالات کو دیکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ جناب امام حسین رضی اللہ عنہ نے بغاوت کرنے میں غلطی کی۔لیکن یہ غلطی تھی دنیاوی۔جس سے آپ کی شان کی کسی طرح وجہِ نقص نہیں ہوسکتی۔رہا حکم شرعی۔اس میں آپ راہ راست پر تھے۔اس لیے کہ اس کا تعلق تھا آپ کے خیال کے ساتھ۔اور آپ کا خیال یہی تھا کہ یزید سے خروج فرما کر ذمہ داری پوری کرسکیں گے۔

حضرت امام حسینؓ کی کوفہ کو روانگی

جس وقت مدینہ منورہ سے کوفہ کو روانہ ہونے لگے۔ابن العباس،ابن الزبیر،ابن عمر،ابن الحنفیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم نے منع فرمایا۔اور سمجھایا کہ آپ کوفہ جانے میں غلطی کرتے ہیں۔لیکن چونکہ مقدر اور ہی کچھ تھا آپ نے کسی کا کہنا نہ مانا اور سفر کے ارادہ سے باز نہ آئے۔اور حضرت امام کے سوا جو صحابہ حجاز میں یا یزید کے پاس شام اور عراق میں تھے اور جو لوگ اُن صحابہ کی رائے کے پابند تھے انہوں نے برائے خود یزید پر اگرچہ وہ فاسق تھا،بغاوت کو لازم نہ سمجھا۔اس لیے کہ خروج کرنے میں صریح فتنہ وخونریزی کا یقین تھا۔اس لیے وہ لوگ اپنی اپنی جگہ خاموش بیٹھے رہے۔نہ حضرت امام کی پیروی کی اور نہ اُن کی رائے سے مخالفت کی اور نہ آپ کو غلط کار کہا۔اس لیے کہ سب جانتے تھے کہ آنجناب سب سے زیادہ اجتہاد کی قابلیت رکھتے ہیں۔لیکن ساتھ ہی اُن صحابہ کو بھی غلطی سے منسوب نہیں کرسکتے جو احتیاطاً حضرت امام کے خلاف رائے رکھتے تھے اور آپ کی مدد کے لیے آپ کے ساتھ نہ ہوئے۔کیوں کہ یہ لوگ اکثر اکابر صحابہ تھے جو یزید کے پاس رہتے تھے۔لیکن اُس پر خروج کرنے کو تقاضائے وقت کے مناسب نہ جانتے تھے۔یہ صحابہ ایسے مرتبہ کے تھے کہ میدان کربلا میں خود حضرت امام اپنی فضیلت وحقوق پر انہی لوگوں کو گواہ بناتے اور فرماتے تھے کہ میری فضیلت وحقوق کا حال جابر ابن عبداللہ،ابوسعید خدری،انس بن مالک،سہل بن سعد،زید بن ارقم رضی اللہ عنہم سے دریافت کرو۔آپ نے ہرگز ان لوگوں کو حمایت نہ کرنے پر برا نہ کہا۔اس لیے کہ آپ جانتے تھے کہ جس طرح میری رائے بغاوت کے حق پر تھی،وہ لوگ اپنے اجتہاد میں اس کے خلاف رائے رکھتے تھے۔اپنا اپنا اجتہاد ہے۔انہیں کیوں کر برا کہا جائے لیکن باوجود یکہ حضرت امام سے خروج کرنے میں غلطی ہوئی۔یہ ہرگز ہرگز نہیں کہا جا سکتا۔کہ آپ کا قتل کیا جانا درست تھا۔اس دلیل سے کہ آپ کا قتل بھی اجتہاد رائے سے ہوا۔اگرچہ خود آنجناب نے بر بنائے اجتہاد خروج کیا تھا۔اور آپ کے قتل کی مثال ایسی ہوگئی ہے۔جیسے کہ شافعی و مالکی المذہب قاضی کسی حنفی کو اس لیے سزائے حد لگا دے کہ اس نے نبیذ پی۔جو کہ اس کے مذہب میں حلال تھی۔حضرت امام کے قتل کی بابت یہ خیال کرنا کہ آپ جائز اجتہادی حکم سے قتل وشہید ہوئے سخت غلطی ہے۔کیوں کہ جناب کا قتل ہرگز ان صحابہ کے اجتہاد سے نہیں ہوا ہے جو آپ کے اجتہاد کے خلاف رائے رکھتے تھے۔آپ کو بلا اجتہاد مجتہد یزید اور اس کے ساتھیوں نے قتل کیا اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اگرچہ یزید گنہگار تھا۔لیکن صحابہ نے اس پر بغاوت کرنا واجب نہ سمجھا۔تو اس کے افعال بھی ان کے نزدیک صحیح اور قابل اعتبار ہوں گے۔کیونکہ صحابہ تو اُسے فاسق اور مرتکب کبائر سمجھتے تھے۔

کیا امام حسینؓ باغی تھے؟

رہا خروج نہ کرنا،وہ اس بنا پر تھا کہ فتنہ بپا ہوگا۔اور مسلمان مارے جائیں گے۔اور پھر بھی کچھ فائدہ نہ ہوگا۔یزید کی یہ حرکت ان کے نزدیک بلاشبہ سخت گناہ میں شمار تھی۔نہ کہ جائز کیوں کہ باغیوں کے ساتھ لڑنے کی شرط صحابہ کے نزدیک یہ ہے کہ مسلمان امام عادل کے ساتھ ہو کر لڑیں۔اور یہاں پر امام عادل موجود نہ تھا وہ یزید کو ہرگز عادل نہ سمجھتے تھے کہ اس قتال کو جائز سمجھتے۔پس اُن کے نزدیک تو نہ حضرت امام کو یزید سے لڑنا چاہیے تھا اور نہ یزید کو آپ پر فوج کشی کا موقع حاصل ہوتا۔بلکہ یزید نے جو کچھ کیا ان کے نزدیک یزید کا سخت ترین گناہ تھا۔اور حضرت امام حق واجتہاد پر تھے اور شہید ہوئے۔اور جو صحابہ کہ یزید کے پاس تھے وہ بھی حق واجتہاد پر رہے۔

قاضی ابی بکر بن العربی المالکی

قاضی ابوبکر ابن العربی المالکی نے اس مسئلہ میں سخت غلطی کی ہے کہ اپنی کتاب العواصم والقواصم میں لکھ گیا کہ حضرت امام اپنے نانا کی شریعت

پر قتل کیے گئے۔ قاضی نے اس لیے غلطی کی کہ اُسے معلوم نہ تھا کہ باغیوں سے لڑنے کے لیے امام عادل کا ہونا شرط ہے۔ اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ سے زیادہ آپ کے زمانہ میں اہل الرائے سے لڑنے کے لیے امامت وعدالت کے بارہ میں کونسا شخص زیادہ حق دار تھا یا ہوسکتا ہے۔ پھر محض ایک فاسق وفاجر کی رائے سے آپ کے قتل ہونے کو کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ شریعت محمدی پر آپ قتل کیے گئے۔

حضرت ابن زبیرؓ کا خروج

ابن الزبیر رضی اللہ عنہ نے بھی خروج کرنے میں وہی غلطی کی جو حضرت امام سے پہلے ہو چکی تھی اور اپنی عصبیت وشوکت کے اندازہ میں سخت دھوکا کھایا۔ اس لیے کہ بنی اسد جاہلیت واسلام میں کسی دن بھی بنی اُمیہ کی مقابلے کی تاب نہ لا سکے تھے۔ ابن الزبیر کے معاملہ میں عبدالملک کو خطا کار بھی نہیں کہا جاسکتا۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعات میں ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ امیر معاویہ سے اجتہاد میں خطا ہوئی۔ کیوں کہ عبدالملک کی خلافت پر تو اجماع ہو چکا تھا۔ پھر ابن الزبیر اور معاویہ کے بغاوت کو کیا نسبت رہی۔ یزید کی خطا کو اس کے فسق وفجور نے خود ثابت کر دیا۔ لیکن ابن الزبیر کا معاملہ عبدالملک کے ساتھ پڑا۔ جو خود بہت بڑا عادل تھا۔ اس کی عدالت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہوسکتا ہے کہ امام مالک نے اس کے فعل کو حجت گردانا ہے۔ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ابن عباس وابن عمر نے ابن الزبیر کی بیعت کو چھوڑ کر عبدالملک سے بیعت کی۔ حالانکہ یہ دونوں بزرگ ابن الزبیر کی بیعت کے وقت حجاز ہی میں موجود تھے۔ اس کے علاوہ اکثر صحابہ کی رائے یہ ہے۔ کہ ابن الزبیر کی بیعت ہی پوری نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ اس بیعت میں اہلِ حل وعقد بھی موجود نہ تھے۔ جیسے مروان کی بیعت میں یہ لوگ حاضر نہ تھے لیکن ابن الزبیر کی رائے اس کے خلاف تھی۔ دونوں فریق بظاہر اپنے اپنے اجتہاد اور حق پر تھے۔ اگر چہ تعیین حق دونوں طرفوں میں سے کسی ایک طرف نہیں کہا جاسکتا۔ اور جو کوئی قتل وہلاک ہوا۔ وہ قواعد فقہیہ کے مطابق ہوا۔ لیکن پھر بھی ابن الزبیر نیک ارادے آزادی حق کے لیے شہید وشاب ہی قتل ہوئے۔ یہ ہیں وہ تاویلات اور قیاس کے اچھے پہلو۔ جن پر صحابہ وتابعین کے افعال کو محمول وقیاس کرنا چاہیے کیوں کہ یہی لوگ خیار امت ہیں۔ جب ہم انہی کو برا کہنے لگیں تو پھر اور کون ہے جس کو عدالت وخیر پرستی سے مخصوص کیا جائے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم۔ ثم یفشوا الکذب (میرے زمانہ کے لوگ بہترین انسان ہیں اور ان کے بعد وہ لوگ ہوں گے جو ان کے بعد آئیں گے (تابعین) اور پھر وہ جو ان کے بعد آئیں گے (تبع تابعین) از اں بعد جھوٹ پھیل جائے گا)۔ دیکھو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اور دوسرے قرن کے لوگوں کی تعریف کی ہے۔ اس لیے ہرگز کسی صحابی یا تابعی کے حق میں بدگمانی وبدزبانی نہ کرنا چاہیے۔ اور جو کچھ اُن سے وقتاً فوقتاً ہوا۔ اس میں کسی طرح کا شک کرنا درست نہیں۔ جہاں تک ہوسکے ان کے لیے حق وصواب کے پہلو نکالنے چاہئیں۔ اس لیے کہ خیر وصواب کے وہی زیادہ اہل تھے۔ انہوں نے ہرگز کسی شہادت بین کے بغیر باہم اختلاف نہیں کیا۔ اور سوائے جہاد اور اظہار حق کے ان کے باہمی جدال وتنازعہ اور جنگ کی کوئی غرض نہ تھی۔ اور ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ ان کا اختلاف بعد میں آنے والی امت کے لیے رحمت ہے۔ تاکہ جو جس کی چاہے پیروی کرے اور جسے چاہے اپنا امام وہادی بنائے۔ واللہ اعلم وھو علی کل شیء قدیر والیہ الملجا والمصیر۔

اکتیسویں فصل

خلافتِ دینیہ کے اعمال وفرائض

چونکہ صاحب الشریعت کی دینی ودنیوی نیابت کو خلافت کہتے ہیں۔ اس لیے جیسے صاحب الشریعت ان امور شرعیہ پر عوام الناس کو آمادہ اور عمل کرنے کی ہدایت کرتا ہے جن کی تبلیغ کے لیے وہ مبعوث ہوا اور دنیاوی سیاست بھی انسانی آبادی کے تقاضا کے موافق عمل میں لاتا ہے۔ ایسے ہی اُس کے خلیفہ کو بھی دینی ودنیاوی امور کا انتظام کرنا پڑتا ہے۔ اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ انسانی معاشرہ یا تمدن نوع انسان کے لیے ضروری ہے اور اس کے فوائد وضروریات کی رعایت بھی ایسی ہی لازمی ہے۔ کیوں کہ اگر حالات وواقعات کی رعایت نہ کی جائے تو تمدن میں فساد وخرابی پیدا ہو

جائے۔ اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ سلطان اور اُس کی قوت سے مصالح تمدن وامور دنیا کا کافی انتظام ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر مصالح تمدن کا انتظام بھی احکام شریعت کے موافق ہو وہ کامل تر ہوگا۔ اس لیے صاحب الشریعت مصالح تمدن سے زیادہ باخبر اور آگاہ ہوتا ہے۔ اس لیے جب حکومت اسلامی ہوگی تو ملک خلافت کے تحت میں آجائے گی اور اس کے توابع میں شمار ہوگی۔ اور جب سلطنت کو مذہب سے تعلق نہیں ہوتا تو وہ محض سلطنت ہی رہتی ہے اور جو کچھ بھی سلطنت کے فرائض ضرور یہ ہوتے ہیں۔ ایک ایک کر کے افراد ملک میں منقسم ہوجاتے ہیں۔ اور جو کام بادشاہ کسی کے سپرد کرتا ہے وہ اس کو انجام دیتا ہے۔ اور اسی طرح سے فرائض ادا ہوتے ہیں اور ملک کا نظم ونسق باحسن وجوہ ہوتا رہتا ہے۔ رہا منصب خلافت اگر سلطنت بھی اس کے ماتحت ہے جیسے کہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں تو دینی امور سارے کے سارے خلفائے اسلام کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ اب پہلے ہم دینی خلافت کے فرائض واعمال گنواتے ہیں اور اس کے بعد سلطنت کے اعمال وفرائض بیان کریں گے۔

امامت نماز...... خلافت کا اعلیٰ ترین درجہ

ا۔ جاننا چاہیے کہ تمام اعمال دینیہ یعنی نماز وفتویٰ وقضاء وجہاد واحتساب سب کے سب امامت کبریٰ یعنی خلافت میں داخل ہیں۔ گویا خلافت نبوی ہی اصل جامع ہے اور یہ تمام مشاغل واعمال اُس کی شاخیں ہیں۔ اور خلیفہ ہی دینوی امور میں عمل درآمد اور احکام شرعیہ عموماً جاری کرتا ہے۔ مذکورہ بالا تمام دینی ذمہ داریوں میں امامت نماز اعلیٰ مرتبہ کا منصب ہے۔ اور مملکت وسلطنت سے بھی بالاتر ہے۔ اس لیے کہ مملکت خود خلافت کے ماتحت ہوتی ہے۔ اور یہ (امامت نماز) خلافت کا اعلیٰ ترین مرتبہ ہے۔ چنانچہ اسی امامت نماز کے تعین سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلافت دنیاوی اور سیاست تمدن زیادہ حق دار ٹھہرایا تھا۔ اور کہا تھا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہماری نماز کے لیے امام کرنا پسند کیا تو پھر ہم دنیاوی امور کے لیے کیوں کر انہیں اپنا والی اور رسول اللہ کا خلیفہ نہ بنائیں۔ اگر امامت نماز کا مرتبہ سیاست دینوی سے بالاتر نہ ہوتا تو صحابہ کا یہ قیاس ہرگز صحیح نہ ہوسکتا۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ امامت نماز سب سے اعلیٰ منصب دینی ہے۔ تو ساتھ ہی سمجھ لینا چاہیے کہ مدینہ منورہ میں دو قسم کی مسجدیں ہیں۔ اول بڑی بڑی وسیع مسجدیں جو صلوٰۃ پنجگانہ کے لیے مخصوص ہیں۔ دوسری وہ چھوٹی مسجدیں جن کا تعلق قوم یا محلہ سے ہے اور ان میں نماز عام نہیں ہوتی۔ جو مسجدیں بڑی ہیں۔ اُن کا اختیار خلیفہ کو ہوتا ہے یا خلیفہ کسی بادشاہ یا وزیر یا قاضی کے سپرد کر دیتا ہے۔ بہر صورت نماز پنجگانہ وجمعہ عیدین وخسوف وکسوف ونماز استسقاء کے لیے اُن بڑی مسجدوں میں امام معین ہوتے ہیں۔ اور یہ تعین بہت اچھا ہے۔ تاکہ رعایا کی کوئی عام مصلحت فوت نہ ہو۔ بلکہ بات بات کا انتظام اور ہر وقت مسجد میں امام موجود رہے۔ اور ان علما کے نزدیک تو تقرر امام واجب ہے جو اقامت جمعہ کو فرض سمجھتے ہیں۔

اور جو مسجدیں چھوٹی چھوٹی ہیں۔ ان کا انتظام ان مسجدوں کے آس پاس کے رہنے والوں کے متعلق ہوتا ہے خلیفہ وسلطان کو اُن سے کچھ سروکار نہیں ہوتا۔ رہے امامت کے احکام اور اس کی شرطیں۔ وہ کتب فقہ اور کتب احکام سلطانیہ میں بہ تفصیل مذکور ہیں۔ اس لیے ہم انہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

خلفائے سابقین منصب امامت کسی غیر کو نہیں دیتے تھے۔ دیکھ لو کہ کئی خلیفہ اذان کے وقت مسجدوں میں اسی لیے زخمی ہوئے کہ دشمن جانتے تھے کہ خود مسجد میں آکر یہ یہ کام کرتے ہیں۔ اور اس وقت اُن کے پاس کوئی نہیں ہوتا۔ اسی موقع کی جستجو میں رہے اور موقع پا کر شہید یا زخمی کر دیا۔ اور باوجود یکہ ایسے واقعات پیش آچکے تھے۔ مگر پھر بھی خلفا نے اپنی جانب سے کسی کو امام مقرر نہ کیا۔ خود ہی اس خدمت کو پورا کرتے رہے۔ بنی اُمیہ میں بھی ایک زمانہ تک امامت نماز کا یہی دستور رہا۔ اور وہ اس کو ایک مرتبہ عظیم سمجھتے رہے۔

عبدالملک کا حکم

کہتے ہیں کہ عبدالملک نے اپنے اردلی کو حکم دے رکھا تھا کہ دیکھو میں تمہیں حکم دیتا ہوں کہ جسے چاہو روک لو۔ لیکن خبردار صاحب طعام اور مؤذن اور ڈاک والے کو نہ روکنا۔ کیوں کہ کھانا دیر ہوجانے سے بگڑ جاتا ہے۔ اور مؤذن داعی الی اللہ ہے۔ مؤذن کی روک ٹوک کسی حالت میں

ٹھیک نہیں۔اور ڈاک کے رُک جانے سے دو دوست ممالک میں فساد وخرابی پیدا ہو جانے کا احتمال ہے۔لیکن جب یہ زمانہ گذر گیا اور بالکلیہ ملک و سلطنت کا دور دورہ آیا، تکبر وغرور کی زیادتی ہوئی، دینی و دنیاوی معاملات میں جاہ ومنصب کا خیال پیدا ہوا۔خلفا نے منصب امامت کو خود چھوڑ کر اپنی طرف سے نائب مقرر کیے۔کبھی کبھی خصوصًا نماز عیدین و جمعہ وغیرہ میں آ کر امامت کرنے لگے۔اکثر خلفائے بنی العباس اور خلفائے عبیدئین کی یہی حالت رہی۔

منصب فتویٰ

۲۔منصب امامت سے اُتر کر منصب فتویٰ ہے۔خلیفہ کا فرض ہے کہ علماء و مدرسین کی حالت کی تحقیق کرتا رہے اور جس کو فتوی کا اہل پائے اس کو فتوی دینے کی اجازت دے۔اور تابہ امکان اس کی مدد کرے۔اور جو لوگ کہ فتوی کی صلاحیت و قابلیت نہ رکھتے ہوں انہیں فتوی سے منع کرے اور ڈانٹ پلا کر روکے۔کیوں کہ فتوی مسلمانوں کی مصلحت دینی ہے۔اس لیے خلیفہ پر اس کی حفاظت و رعایت واجب ہے۔تاکہ نااہل اس پر ہاتھ نہ ڈالیں اور بندگان خدا گمراہ نہ ہوں اور یہ بھی خلیفہ کا فرض ہے کہ مساجد میں جابجا مدرس و معلم تعلیم دینے کے لیے مقرر کرے۔اگر مسجدیں بڑی ہیں ایسی کہ ان کا متولی خود سلطان ہے تو نہایت ضرور ہے کہ جو مدرس اس مسجد میں تعلیم دیں سلطانی اجازت رکھتے ہوں اور اگر مساجد عام ہیں تو اُن میں بیٹھنے اور تعلیم دینے کے لیے سلطان سے اجازت حاصل کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔لیکن بہرصورت مفتیوں اور مدرسوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ وہ ہرگز جس امر کے اہل نہ ہوں اس پر اقدام و جرأت نہ کریں۔اور معلم و متعلم دونوں چاہ ضلالت میں نہ گریں۔حدیث شریف میں آیا ہے اجرء کم علی الفتیاء اجرو مکم جراثیم جھنم (تم میں سے جو فتویٰ دینے میں زیادہ جری ہے وہ نوالہ دوزخ ہونے پر زیادہ جری ہے) اس لیے ضرور ہے کہ سلطان ان لوگوں کا نگران رہے۔اور بحسب مصلحت انہیں درس یا فتویٰ کی اجازت دے یا منع کرے۔

منصب قضاء

۳۔تیسرا منصب قضا ہے۔یہ بھی حقیقت میں داخل امر خلافت ہے۔اس لیے کہ یہ منصب برائے فیصلہ ہے جب لوگوں میں لڑائی جھگڑا واقع ہو خلیفہ اس طرح سے ان کا فیصلہ کرے کہ خصومت و نزاع کی جڑ کٹ جائے۔لیکن یہ بھی ضرور ہے کہ ایسے مقدمات کا فیصلہ کتاب و سنت کے ذریعہ سے کیا جائے۔اسی لیے منصب قضا عمومیت خلافت کی وجہ سے وظائف خلافت میں شامل مانا گیا ہے۔ابتدائے اسلام میں خلفا منصب قضا کا کام خود انجام دیتے تھے اور اپنے سوا کسی کو اس امر خطیر کا ذمہ دار نہیں بناتے تھے۔

حضرت عمرؓ کا خط

سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ منصب صحابہ کرام کو دیا۔ابو درداء مدینہ میں آپ کے شریک ہو کر قضا کا کام انجام دیتے تھے۔اور شریح کو بصرہ میں اور ابو موسیٰ کو آپ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا تھا۔اور ان کو قضا کے متعلق ایک جامع البیان خط لکھا تھا کہ فصل مقدمات میں قاضی کو کیا کرنا چاہیے۔چوں کہ یہ خط قضا کا ایک جامع دستور العمل تھا اس لیے ہم اس جگہ اُسے نقل کرتے ہیں۔

"امابعد: سمجھ رکھو کہ قضاء اہم ترین فریضہ اور قابل اتباع سنت ہے۔جب انصاف کی ذمہ داری تمہارے سپرد ہو تو انصاف کرو۔اور پھر اس پر عمل درآمد۔اپنی مجلس وعدالت میں سب کو برابر رکھو۔تاکہ زبردستوں کو یہ امید نہ ہو کہ تم اُن کی طرف داری کرو گے۔اور زیردست تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو جائیں۔مدعی سے گواہ مانگو اور انکار کرے تو اس سے حلف لو اور مسلمانوں میں باہمی صلح کو جائز سمجھو۔مگر یہ نہ ہو کہ وہ حرام کو حلال یا حلال کو حرام بنالیں اور پھر باہم صلح کرلیں تو ایسی صلح تسلیم نہ کرو۔اگر کوئی مقدمہ ایک دن میں سمجھ میں نہ آوے دوسرے دن پر اٹھار کھو اور اس میں دن بھر غور وفکر کرو عقل کو اپنا راہنما بناؤ تاکہ وہ تمہیں امر حق تک پہنچائے۔اس لیے کہ حق مقدم ہے اور غلطی کے بعد حق کی طرف رجوع کرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ آدمی باطل پرست بنا رہے۔جو بات تمہیں کتاب و سنت میں نہ ملے اور مقدمہ کے فیصلہ میں وقت پیش آ جائے۔اس کا بہت سوچ سمجھ کر

فیصلہ کرو۔ گذشتہ مثالوں کو پیش نظر رکھو اور مقدمات کے فیصلہ میں ان سے مدد لو۔ اگر مدعی کسی حق غائب کا دعویٰ کرے یا اپنے گواہ کو غائب بتائے، ادائے شہادت کے لیے اسے مہلت دو۔ پھر اگر وہ اپنے گواہ پیش کر دے تو اس کا حق دلواؤ اور اگر شہادت نہ پیش کر سکے تو اس دعویٰ کے متعلق باز پرس کرو۔ تا کہ حقیقت حال بالکل معلوم ہو جائے۔ مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے حق میں ثالث ہو سکتے ہیں۔ لیکن جو سزائے تازیانہ پاچکا ہے یا نسب وولا کے بارہ میں اس پر کوئی شہادت اُس کے خلاف ادا ہو چکی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حلف سے معاف رکھا ہے اور محض شہادت کی تکلیف دی ہے۔ خبر دار مخاصمین کو برا بھلا نہ کہنا۔ اور نہ زجر و توبیخ اُن پر روا رکھنا۔ اور ان کی باتوں سے دق میں نہ کڑھنا اس لیے کہ حق دار کو حق کا پہنچانا خدا تعالیٰ کے نزدیک بڑا اجر رکھتا ہے۔ اور دنیا میں نیکی سے نام لیا جاتا ہے۔ والسلام۔"

خلفائے سیاست کو اپنے ہاتھ میں رکھا

خلفائے سابقین نے گو عدالت کا عہدہ دوسرے مسلمانوں (اہل علم) کے ہاتھ دے دیا تھا۔ لیکن جو باتیں کہ سیاست عامہ سے تعلق رکھتی تھیں اور ان کا پورا کرنا خلفا ہی کا فرض تھا۔ مثلاً احکام جہاد و نظام ممالک اور اُن کی سرحدوں کی حفاظت و حراست۔ یہ سب بندوبست انہی کی رائے و رویت اور احکام سے ہوتا تھا۔ کیوں کہ یہ امور ہی ایسے تھے کہ غیر لوگ کامل توجہ نہ ہونے کی وجہ سے انہیں پورا نہیں کر سکتے تھے۔ اس لیے دوسرے عاملوں کو فقط لوگوں کے مقدمات فیصل کرنے کا ہی اختیار دیا گیا۔ اور وہ بھی ایسے لوگوں کو کہ اس قدر دل لگا کر کام کریں کہ خلفائے وقت کو دوبارہ مقدمات کی دیکھ بھال کی زحمت نہ ہو اور عدالت کا عہدہ عطاء کرنے میں ہمیشہ یہ خیال رکھا گیا کہ جب بھی یہ منصب دیا گیا انہیں کو دیا گیا۔ جو بہ نسب یا بہ ولا خلفا کی عصبیت میں داخل وشامل تھے۔ نہ ان لوگوں کو جو ایسے قوی تعلقات خلفاء سے نہیں رکھتے تھے۔

قاضی کے اختیارات

رہے اس منصب کے احکام اور اس کی شرطیں۔ اُن سے فقہا کی کتابیں بھری پڑی ہیں اور خصوصاً کتب احکام سلطانیہ۔ ہاں۔ قاضی خلفا کے زمانہ میں محض متخاصمین کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ لیکن بعد ازاں جوں جوں خلفاء وملوک سیاست کبریٰ میں زیادہ منہمک و مشغول ہوتے گئے۔ قاضیوں کو بھی آہستہ آہستہ اختیارات زیادہ ملتے گئے اور آخر کار منصب قضا کے اختیارات یہاں تک پہنچے کہ فیصل مقدمات مدنی کے علاوہ مال لاوارث کا استعمال اور دیوانوں یتیموں اور اسراف کرنے والوں کے مال کی نگہداشت بھی ان کے ذمہ ہو گئی۔ وصیتوں کا پورا کرنا، مال وقف کا بجائے خود صرف کرنا، والی وارثوں کی عدم موجودگی میں بیواؤں کا نکاح کرانا ان کے فرض منصبی میں داخل ہو گیا۔ جنگلوں اور راستوں کی دیکھ بھال کہ مصلحت عامہ کے خلاف تو نہیں ہیں، دستاویزوں کی جانچ پڑتال، خازن اور نائبوں کے حالات کی کامل خبر گیری اور ان کے حالات پوچھ پچھ سے معلوم کرنا تا کہ قابل اعتبار ہو سکیں۔ یہ تمام مشاغل اور ایسے ہی اور بہت سے اختیارات فرائض قضا میں بڑھ گئے۔ جن کا تعلق زیادہ تر مصالح عوام (میونسپلٹی) اور بہت کچھ دیوانی کے اختیارات سے تھا۔ ہمارے اس زمانہ سے پہلے خلفا نے مظالم (مقدمات فوجداری) کے بھی اکثر اختیارات قاضیوں کو دیے۔ یہ اکثر ایسے مقدمات ہیں جن کو قضا اور سلطنت دونوں سے تعلق ہوتا تھا۔ اور جس حالت میں کہ یہ مقدمات ایسے عظیم الشان ہوتے کہ محکمۂ قضا پوری طرح ان کے فیصلہ اور عمل درآمد کرنے سے عاجز ہوتا اور ضرورت ہوتی کہ ایسی شوکت و ہیبت سے کام لیا جائے کہ ظالم کو قرار واقعی سزا ملے۔ او اُس کا استیصال کیا جائے اور ظالم کے ساتھ سختی سے کام لینا قرین مصلحت ہو تو اس کا فیصلہ دربار سلطانی کے پرزور ہاتھوں میں ہوتا تھا۔ قاضی ہی گواہی سنتا اور مخاصمین کے بیان لیتا اور آثار و علامات سے دعاوی و دستاویزوں کو معتبر و نامعتبر قرار دیتا تھا۔ قاضی کو اختیار تھا کہ امر حق تحقیق ہونے تک مقدمہ کا فیصلہ نہ کرے اور میعاد بڑھاتا رہے۔ اور مدعی و مدعا علیہ کو صلح پر آمادہ کر دے۔ اور گواہوں سے حلف اٹھوائے۔ یہ تھے قاضی کے بڑے بڑے اختیارات اور جزئیات ان کے علاوہ جن کا بیان میں لانا مشکل ہے۔

خلفائے اولین زمانہ مہدی عباسی تک بہ نفس نفیس خود قضا کا کام انجام دیتے تھے۔ اور کبھی خلفا نے اپنی طرف سے قاضی بھی مقرر کیے۔ جیسے عمر رضی اللہ عنہ نے ابو ادریس خولانی رضی اللہ عنہ کو اپنی طرف سے قاضی مقرر کر کے اختیارات قضا ان کی سپرد کر دیے تھے۔ اور مامون نے قاضی

یحییٰ ابن اکثم کو اور معتصم باللہ نے ابوداؤد کو قاضی مقرر کیا تھا اور اکثر اوقات ایسا بھی ہوا ہے کہ قاضی عساکر طوائف کے امیر لشکر ہوکر جہاد کے لیے بھی نکلے۔ چنانچہ قاضی یحییٰ ابن اکثم نے مامون کے عہد خلافت میں کئی مرتبہ مجاہدین اسلام کو ساتھ لے کر ارض روم پر جہاد کیا۔ اور منذر بن سعید بھی عبدالرحمٰن الناصر اموی اندلس کے قاضی کئی دفعہ مجاہدین کے امیر مقرر ہوئے۔ مگر مہتم بالشان صورتوں میں پر قاضی خلفا یا وزراء و سلاطین کی طرف سے مامور ہوتے تھے۔

پولیس افسر کے فرائض

تحقیقِ جرائم اور شرعی خلاف ورزیوں اور امامت کی خدمت عباسیہ و امویہ اندلس وعبیدیوں کے عہد خلافت میں صاحب الشرطہ (پولیس افسر) کے سپرد تھی۔ مذکورہ بالا خاندانوں کے زمانۂ سلطنت میں محکمہ پولیس وظائفِ شرعیہ میں سے دوسرا بڑا محکمہ تھا۔ جس کے اختیارات اپنی حیثیت میں قاضی کے اختیارات سے فی الجملہ زیادہ ہوتے تھے۔ تہمت کے دعویٰ اسی محکمہ میں پیش ہوتے تھے۔ اور متعلقہ امیر ثبوت جرائم سے پہلے بھی ڈانٹ پھٹکار کے طور پر سزائے جسمانی دینے کا مجاز ہوتا تھا۔ اجرائے حدود شرعیہ بھی وہی کرتا تھا۔ قصاص وقتل کے مقدمات کے فیصلے بھی اسی کے ہاتھ میں ہوتے تھے۔ اور جو لوگ کہ جرائم و شرعی احکام کی خلاف ورزی سے باز نہیں آتے تھے ان کی تعزیر و تادیب کا اختیار بھی صاحب الشرطہ ہی کو حاصل تھا۔

لیکن جب خلافت کمزور ہوئی اور نام ہی نام رہ گیا۔ قضا و شرطہ دونوں محکمے بھولی بسری بات ہو گئے۔ اور تمام فوجداری کے مقدمات اور دیگر مظالم کا رجوع سلاطین کی طرف ہوا۔ عام اس سے کہ یہ اختیارات خلیفہ کی طرف سے انہیں ملے ہوں یا نہ ملے ہوں اور محکمہ شرطہ کے اختیارات و فرائض دو منصبوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک کو فوجداری جرائم کی تحقیق اور سزا کی تجویز اور قطع ید و قصاص کا اختیار دیا گیا۔ اور سلطنت میں ان کاموں کے پورا کرنے کے لیے ایک مستقل علیحدہ حاکم مقرر ہوا۔ جو بمقتضائے سیاست کام کرنے لگا نہ کہ احکام شرعیہ کے موافق۔ اس منصب والے کو کبھی والی کہتے تھے اور کبھی شرطہ۔ باقی رہی تعزیر اور حدود شرعیہ کا اجرا۔ وہ قاضی کے ان اختیارات میں اور بڑھا دیا گیا۔ جن کا ذکر ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ ہمارے اس زمانہ میں بھی قاضی کے ایسے ہی اختیارات ہیں اور اب عصبیت سلطنت سے قضا کو تعلق نہیں رہا ہے۔ ہاں جب تک خلافت باقی رہی عدلیہ بھی مراسم دینی میں شمار ہوتی رہی۔ اور خلفا نے سوا ان لوگوں کے اور کسی کو قاضی نہ بنایا۔ جو سلطنت سے عصبیت کا تعلق رکھتے ہیں۔ البتہ یہ ضرور نہ تھا کہ عصبیت نسبی ہی ہو۔ جو لوگ کہ خلفا سے بہ ولا و حلف عصبیت رکھتے تھے اور مملوک و پروردہ ہونے کی وجہ سے معتمد ہو سکتے تھے، اُن کو بھی قضات مل جاتی تھی۔

قاضی کا احترام ختم ہونے کی وجوہ

لیکن جب شانِ خلافت اور اُس کے طور طریق بدلے۔ اور بالکلیہ مملکت و سلطنت کا زمانہ آیا تو یہ صاحبِ شرعیہ بھی خاندان سلطنت سے فی الجملہ بعید التعلق ہو گئے۔ اس لیے کہ شرطہ و قضا زمانۂ سلطنت میں قابل فخر القاب نہیں سمجھے گئے۔ اور جب مملکت و سلطنت بھی عرب کے ہاتھ سے نکل گئی اور ترک و بربر سریر آرائے سلطنت ہوئے تو یہ مناصب خلافت (قضاء و شرطہ) ان سے اور ان کی عصبیت سے بالکل الگ ہو گئے۔ اس لیے کہ عرب تو شریعت کو اپنا دین سمجھتے تھے اور جانتے تھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم خود انہی میں پیدا ہوئے۔ اس لیے جو کچھ شریعت کے احکام ہیں وہ گویا خود ان کے ہی اصول و قوانین ہیں جو مختلف قوموں میں جاری و ساری ہیں۔ لیکن عجم کو یہ خیال کب ہونے لگا تھا۔ چوں کہ مسلمان ہو چکے تھے۔ مجموعی طور پر شریعت کی تعظیم کرتے تھے اور جس کسی کو قضاء وغیرہ کا اہل پاتے اور دیکھتے کہ خلفا کے زمانہ میں اُس خاندان کے لوگ قضا پر مامور ہوتے رہتے ہیں۔ اپنی عصبیت کے خیال و شرط کے بغیر اسی کو منصب قضا دے دیتے تھے۔ اور چوں کہ جو لوگ اس وقت سلاطین عجم کی طرف سے قاضی مقرر ہوتے تھے، مدتوں سے ناز و نعمت میں پڑ چکے تھے۔ اور بدویت اور اُس کی سادگی کو بھول کر حضریت کی زیب و زینت کے عادی ہو گئے تھے او رحمایت و مدافعت کا حوصلہ اُن سے جاتا رہا۔ ناچار سلاطین عجم کے زمانہ میں یہ اہم ترین عہدے بھی ضعیف الحال شہریوں کے لیے مخصوص ہو گئے۔ اور قضا و شرطہ دونوں منصب نسبی اہلیت کے نہ ہونے اور حضریت میں انہماک کی وجہ سے قدیم عزت و جلال کے مرتبہ سے نچلے درجے پر آ گئے۔ اور

قاضی وعلمائے شریعت بھی عام اُن شہریوں کی طرح حقیر سمجھے جانے لگے جو عیش وعشرت میں بسر کرتے اور سلطانی عصبیت سے کوئی علاقہ نہ رکھتے تھے۔ بلکہ محض سلطنت کے عیال ومحتاج ہوکر رہتے تھے۔ اور قاضی وغیرہ محض اس کام کے لیے سمجھے جانے لگے کہ مذہب وملت کے احکام ان سے لیے جائیں۔ اس لیے کہ والیان حکومت خود مسلمان تھے اور احکام شرعی سے انہیں چارہ نہ تھا۔ اس زمانہ میں ہرگز قاضی اپنی ذاتی عزت وتعظیم کی وجہ سے قاضی نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ محض اس غرض سے کہ مجالس سلاطین میں ان کے آنے سے کچھ نہ کچھ مراتب شرعیہ کی تعظیم وتکریم ہوجایا کرے۔ قاضیوں کے ہاتھ میں کسی بات کا اختیار نہ تھا۔ رسمی طور پر دربار ومجالس سلاطین میں حاضر ہوجاتے تھے نہ کہ حقیقی طور پر۔ اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے کہ اقتدار واختیارات صاحب قدرت کو دیے جاتے ہیں۔ جو صاحب قدرت وذی شوکت نہ ہو اختیارات بھی اُسے نہیں مل سکتے۔ البتہ احکام شرعیہ وفتوی سے چارہ نہ تھا۔ وہ ان سے لیا جاتا تھا اور وہ اچھی طرح دیتے تھے۔

العلماء ورثۃ الانبیاء

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ قضاۃ کی تعظیم وتوقیر کچھ عصبیت سے وابستہ نہیں ہے کہ عصبیت نہ رہنے کی وجہ سے وہ اس حالت کو پہنچے۔ بلکہ ملوک وسلاطین نے خود فقہاو قضاۃ کو شورائی عمل سے خارج کیا۔ حالاں کہ ایسے معاملات میں ان کا ہونا واجبات سے ہے۔ چنانچہ حضرت رسالت مآب علماء کی تعظیم کے لیے فرماتے ہیں العلما ورثۃ الانبیآء۔ لیکن ہم جہاں تک دیکھتے ہیں۔ لوگوں کا یہ خیال ہی خیال ہے کیوں کہ ملوک وسلاطین ہمیشہ اصول تمدن واصول آبادی کے تقاضے کے موافق حکمرانی کرتے ہیں۔ ورنہ نظام وسیاست کا طریقہ چھوڑ دینے سے خلل پیدا ہوجائے اور قانون تمدن وعمران عالم اجازت نہیں دیتا کہ قاضیوں کو وسیع اختیارات دیے جائیں۔ اور وہ تمام اہم امور ملکی میں دخیل ہوں۔ کیوں کہ شوریٰ واختیار اور بڑی ذمہ داری کا اہل وہی شخص ہے۔ جو صاحب عصبیت ہو اور نظم ونسق اور ترک وفعل پر کامل قدرت رکھتا ہو۔ اور جو شخص سرے سے شوکت وعصبیت ہی نہیں رکھتا۔ اور خود اپنے نفس کا بھی مختار نہیں ہے۔ اور نہ کوئی اس کا حامی وناصر ہے بلکہ غیروں کا محتاج ہوکر رہتا ہے پھر وہ سلطنت کی شوریٰ میں شریک ہونے کا کونسا استحقاق رکھتا ہے اور کیا وجہ ہے کہ اس کی قدر ومنزلت کی جائے۔ البتہ احکام میں اس سے رائے لی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ اُس میں اُسے مہارت وصلاحیت حاصل ہے۔ سو یہ بات قاضیوں کو بذریعہ استفتا بالخصوص حاصل ہے۔ رہا شوریٰ سیاست وامور ملکیہ میں دخیل ہونا اس کے وہ مستحق ہی نہیں۔ اس لیے کہ نہ عصبیت ہی رکھتے ہیں۔ نہ عصبیت کے احوال واحکام ہی سے واقف ہیں اس حالت میں ملوک وامرا کی طرف سے جو کچھ ان کی تعظیم وتکریم ہوتی ہے وہ انسانی تواضع میں ہے۔ جواز روئے دین وشریعت امراء وملوک کے حسن اعتقاد پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہی حال ان لوگوں کے اعزاز واکرام کا ہے جو کچھ بھی مذہب ودین سے تعلق رکھتے ہیں۔ رہا حدیث نبوی سے قاضیوں کے بلندی مرتبہ پر استدلال کہ وہ وارثان انبیا علیہم السلام ہیں، اس کے متعلق میں تنقیص شان کے بغیر اور بلا مبالغہ کہتا ہوں کہ علی الاکثر ہمارے اس زمانہ کے فقہا یا جو حاملان شریعت ہیں، محض علمی یا قولی طریق پر کہ عبادات میں کیا کرنا چاہیے اور معاملات کے فصل کا کیا طریقہ ہے یا لوگوں کو کس طریقہ پر چلنا چاہیے۔ وہ اُسے بہ نصوص زبان سے بیان کردیتے ہیں۔ اور بس۔ یہ کیفیت ہمارے زمانہ کے اکابر فقہا اور بڑے بڑے علما کی ہے۔ بلکہ اگر غور سے دیکھیے تو وہ پورے طور پر ان اوصاف سے بھی متصف نہ نکلیں گے۔ اور اسلاف رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ دین دار، عبادت گزار، حاملان شریعت ہونے کے ساتھ ہی ان تمام اوصاف دینیہ سے متصف بھی تھے۔ اور مراتب شریعت میں تحقیق کا مرتبہ رکھتے تھے۔ اگر کوئی واقعی دینی اوصاف سے متصف ہے۔ اور تحقیق واجتہاد کا مرتبہ رکھتا ہے اور بندۂ نقل وتقلید نہیں تو بے شک وارث انبیاء علیہم السلام ہے مثلاً رسالۃ القشیری کا مصنف یا وہ لوگ جن میں علم تحقیقی وعمل واقعی موجود ہوں۔ وہ بے شک حقیقی وارث ہیں۔ مثلاً فقہائے تابعین اور علمائے اسلاف اور آئمہ اربعہ اور جو لوگ ان کے طریقہ پر چلے اور جنہوں نے اُن کی پیروی کی۔ لیکن اگر اُمت میں سے کوئی شخص علم تحقیقی وعمل واقعی میں سے ایک ہی رکھتا ہے۔ تو میرے خیال میں اُس کے مقابلہ میں عابد (عامل بشریعت) اُس فقیہ سے زیادہ وراثت نبوی کا احق ہے جو عابد نہیں۔ اس لیے کہ عابد نے ایک حصہ (عبادت) تو ورثہ پایا ہے۔ اور جو فقیہ کہ عابد وعامل نہیں۔ اُسے تو وراثت انبیا میں سے کچھ ملا ہی نہیں۔ وہ محض باتونی ہے کہ اعمال کی کیفیت انہیں بتادیتا ہے اور بس۔ پھر ہم اُسے وارث ہی کیوں کر کہہ سکتے ہیں۔ ہمارے زمانہ کے اکثر فقہا کا یہی حال ہے۔ الا الذین امنوا وعملوا الصلحت وقلیل

ماہم۔

عدالت کا منصب

مناصب شرعیہ میں سے تیسرا منصب عدالت ہے جو عدلیہ کے ماتحت ہوتا ہے اور عدلیہ ہی کو عدالت کے متعلقہ امور کی حاجت پڑتی ہے یہ منصب جس کے سپرد ہوتا ہے وہ معدل کہلاتا ہے۔ وہ لوگوں کی قابل شہادت اور ناقابل شہادت کی خبر رکھتا اور تحقیق کرتا رہتا تھا اور جب قاضی کے سامنے کوئی مقدمہ آتا تو گواہوں کے معتبر یا نامعتبر کا دارومدار معدل کے بیان پر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ عوام الناس کے حقوق اور ان کے املاک و دیوان اور تمام معاملات کا دفتر اس کے پاس تیار رہتا ہے۔ یہ منصب چونکہ بہت ہی ذمہ داری اور خطرہ کا ہے۔ انہی لوگوں کو دیا جاتا ہے جو عدالت میں مشہور و معروف ہوں۔ اور جرح سے ہمیشہ بری رہے ہوں۔ تمام لین دین کے پیش آمدہ اور بعد دستاویز وغیرہ کی عبارتوں اور اس کے ترتیب کی دیکھ بھال اور احکام شرعیہ سے مطابقت کرنا۔ اجرائے دستاویز۔ "جسے آج کل کی اصطلاح میں رجسٹری کہنا چاہیے۔" سب کچھ معدل کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اور چونکہ نازک و خطرناک ذمے داری کے کام اس کے سپرد ہوتے ہیں۔ جن کو احکام شریعت سے بہت کچھ تعلق ہے۔ معدل کے لیے ایک حد تک فقیہہ ہونا ضروری ہے۔ اور اسی قسم کی قیود و شروط اور معاملات کی مزاولت اور تجربہ کی وجہ سے یہ منصب بعض معدل پیشہ لوگوں کیلئے خاص ہو گیا ہے۔ اور جو لوگ اس منصب کا کام انجام دیتے ہیں۔ عام طور سے عادل سمجھے جاتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ کیوں کہ عدالت تو منصب احتساب کے اقتصاص و انتخاب کی شرطوں میں سے ہے۔ نہ یہ کہ جو منصب عدالت رکھتا ہو وہ ضرور ہی عبادات و معاملات میں عادل ثابت ہو۔ قاضی کا فرض ہے کہ معدلوں کے حال کی تفتیش کرتا رہے۔ اور ان کی عادتوں کا سراغ لگائے۔ کہ آیا وہ اس منصب نازک کے قابل ہیں یا نہیں۔ اور اگر حقوق عوام الناس ان کے ہاتھ میں دے دیے جائیں گے تو وہ اپنا فرض منصبی ادا کرنے میں کسی قسم کا درگزر اور کوتاہی تو نہ کریں گے۔ کیونکہ ان تمام باتوں کا ذمہ دار قاضی ہی ہے۔ اور قاضی ہی اپنی تحقیق و تجویز پر معدل کا ضامن ہے۔ معدلوں کے مقرر ہو جانے سے قاضیوں کو معاملات کے فیصلہ کرنے میں بہت بڑی سہولت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ دور دور کے لوگوں کے حالات معلوم نہ ہونے کی وجہ سے قاضی کو جو مشکلیں پیش آتی ہیں اور پختہ گواہ کے موجود نہ ہونے سے فیصلہ مقدمات میں جو دقت پڑتی ہے وہ ان معدلوں کے ذریعے سے بآسانی دفع ہو جاتی ہے۔ اور تمام قاضی علی العموم ان کی تحریر و بیان پر اعتبار کر لیتے ہیں۔

تمام شہروں میں معدلوں کی دوکانیں اور بیٹھکیں مقرر ہیں۔ جہاں وہ روزانہ وقت مقررہ پر بیٹھتے ہیں اور اہل معاملات اپنے لین دین کا اجرا (رجسٹری) ان سے کرتے ہیں۔ اور وہ کتاب میں درج کر لیتے ہیں۔

لفظ "عدالت" عموماً دو معنی میں مستعمل ہے۔ ایک تو یہی منصب جس کے فرائض و اعمال کا ابھی ہم ذکر کر چکے ہیں۔ دوسری عدالت شرعیہ جو جرح کے مقابل کا لفظ ہے۔ لفظ عدالت اگرچہ دونوں معنی کے لیے بولا جاتا ہے۔ لیکن محل استعمال کی رعایت سے ہر جگہ کے لیے ان میں سے کوئی معنی خاص ہو جاتے ہیں۔

حسبہ یا محکمۂ احتساب

یہ بھی دینی منصب تھا اور صاحب منصب محتسب کہلاتا تھا۔ محتسب کا کام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ یہ کام بھی اصل میں خلیفۃ المسلمین کا کام تھا۔ اور جن لوگوں کو اس عہدہ کے قابل و لائق سمجھتا تھا۔ باتم وجوہ اپنا فرض ادا کرنے کے لیے انہیں اپنا معاون بنا لیتا تھا۔ اسی طرح آہستہ آہستہ خاص خلیفہ کا فرض منصبی اور لوگوں کے ہاتھ میں آ گیا۔ پولیس کی ایک جماعت محتسب کے ہمراہ رہنے لگی۔ وہ ہر وقت منکرات شرعیہ کی ٹوہ میں رہتا اور جس کو مرتکب پاتا بقدر ارتکاب گناہ سزا دیتا۔ اور عام لوگوں کو شہروں میں مصلحت عام کے خلاف کوئی حرکت نہ کرنے دیتا۔ مثلاً راستوں میں مجمع بیجا اور بھیڑ کا نہ ہونا، جانوروں پر زیادہ بوجھ نہ لدا جائے، کشتی میں زیادہ آدمی سوار نہ ہوں یا زیادہ بوجھ بار نہ کیا جائے، جو مکانات گرنے والے ہوں ان کے مالکان سے کہا جائے کہ گرا دے۔ تاکہ راستہ چلنے والوں کو ان کے گرنے سے نقصان پہنچنے کا ڈر نہ رہے، استاد و

معلم طلبا کو زیادہ نہ مارنے پائیں۔ محتسب اپنے احکام کا اجرا فقط اسی حالت میں نہیں کرتا کہ مقدمہ، نزاع اس کے سامنے پیش ہو یا اس کے سامنے کسی امر کی شکایت کی جائے۔ بلکہ وہ خود ہمیشہ اسی دیکھ بھال میں رہتا تھا۔ جہاں اسے کوئی بات خلاف شریعت و مصلحت معلوم ہوئی اور اس نے تازیانہء تعزیر سے کام لیا۔ فصل دعویٰ کے علاوہ وہ یہ بھی دیکھتا رہتا تھا۔ کہ کوئی ترازو و پیمانہ وزن مقدار مقررہ سے کم تو نہیں رکھتا ہے۔ محتسب ہی نادہندوں کو ادائے قرض پر مجبور کرتا۔ غرضیکہ اسی قسم کے اور کام جن میں شہادت کی ضرورت نہیں رہتی تھی۔ سب کے سب ان کے ہاتھ میں ہوتے۔ گویا جو مقدمات و معاملات عمومیت و سہولت کی وجہ سے قاضی کے سامنے نہیں پیش ہوتے وہ محتسب کی نگرانی و ذمہ داری میں دیئے جاتے اور وہ منصب قضا کا خادم سمجھا جاتا۔

عبیدین مغرب و امویہء اندلس کے زمانہ میں محتسب کا تقرر قاضی کے ہی اختیار میں رہا کہ جسے چاہے مقرر کرے۔ لیکن جب خلفا معزول ہو کر سلاطین و ملوک اختیارات کے مالک ہوئے اور امور سیاست میں ان کے سوا کسی کو کچھ دخل نہ رہا۔ تو منصب احتساب بھی فرائض سلطانی میں شامل ہو گیا۔ اور بادشاہ اپنی مرضی سے محتسب مقرر کرنے لگے۔

سکہ یا ٹکسال

یہ منصب بھی خلفا کے زمانہ میں قائم ہو چکا تھا۔ اس محکمہ کا کام یہ تھا کہ لین دین کے نقد کی دیکھ بھال رکھے۔ اور دھوکا و فریب سے اس کی حفاظت کرے اور لین دین میں کسی قسم کی خرابی و ناانصافی لوگ نہ کرنے پائیں۔ یا ایسی ہی اور باتیں جو سکہ کے متعلق ہوں اس کا نگران رہے۔ ٹکسال ہی میں ہر قسم کا سکہ بنتا تھا۔ اور شاہی ٹھپہ میں نکالا جاتا۔ جو گویا اس بات کی سند ہوتی کہ یہ نقد کھرا ہے۔ اور لین دین کے قابل ہے۔ ٹھپہ علی العموم لوہے کا ہوتا ہے۔ اور نقوش خاص ''سلطان کا نام وغیرہ'' اس میں کھدے ہوتے ہیں۔ جب ٹکسال میں درہم و دینار کی ٹکیاں بن جاتی ہیں۔ اور ان کا وزن اچھی طرح دیکھ بھال لیا جائے تو انہیں ٹھپہ میں رکھ کر ہتھوڑے کی چوٹ ماردی جاتی ہے۔ اور ٹھپہ کا نقش ان پر اتر آتا ہے۔ اور یہی نقش اس حد تک سکہ کے کھرے ہونے کی سند و علامت ہوتا ہے جو معروف طور پر ملک و حکومت میں معین و مقرر ہے۔ اس لیے کہ نقد و سکہ تا بغایت خالص اور کھرا نہیں ہوتا۔ جس حد کے فارمولا کو اہل ملک نے باجتہاد و اختیار خود درست اور کھرا مان لیا وہی کھرا ہے۔ اور اسی معیار پر سکوں کا رواج ہوتا ہے۔ اور اسی اندازہ پر سکے پرکھے جاتے ہیں۔ اگر مقرر معیار سے سکہ ناقص ہے اس کو کھوٹا اور جعلی سمجھا جاتا ہے۔ ٹکسال کا حاکم ایسے سکوں کی دیکھ بھال کر لیتا۔ یہ منصب بھی دینی اور خلافت کے ماتحت ہے۔ اور کبھی کبھی محکمہء قضا کا ایک شعبہ رہا ہے۔ لیکن اس زمانہ میں جیسے کہ احتساب مناصب دینیہ میں سے نکل کر فرائض سلطانی میں شامل ہو گیا ہے۔ ٹکسال کا محکمہ بھی سلطانی وظائف میں شمار ہونے لگا۔ اور اس کا اختیار بالکل سلاطین کے قبضہ میں آ گیا ہے۔

فرائض خلافت اس وقت قابل بیان بھی ہیں۔ جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ البتہ گذشتہ ادوار میں متعلق بخلافت کچھ وظائف و مناصب اور بھی تھے۔ جن میں سے کچھ بالکل ختم ہو چکے ہیں اور اس قابل نہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے۔ اور کچھ رہ سہے وظائف سلطانی میں داخل ہو گئے ہیں۔ مثلاً وزارت و امارت۔ منصب حرب و عہدہء خراج۔ ان کو آج کل بالکل سلطانی عہدے کہنا چاہیے۔ ان کا بیان ہم انشاء اللہ تعالیٰ منصب جہاد کے ذکر کے بعد کریں گے۔ جہاد بھی زوال خلافت کے ساتھ بھولی بسری بات ہو گیا۔ پھر کچھ کسی کسی سلطنت میں باقی ہے اور اس کے اختیارات بھی اگر دیکھیے تو بادشاہی کے ہاتھ میں نظر آئیں گے۔ اسی طرح نقابت انساب کا عہدہ بھی جس سے خلافت یا بیت المال میں اثبات حقوق کا کام لیا جاتا تھا، خلافت کے زوال پذیر ہونے کے ساتھ ہی مٹ گیا۔

غرضیکہ تمام فرائض و امور خلافت اس زمانہ کی ہر ایک سلطنت میں ملکی و سیاسی درجوں میں داخل و شامل ہو گئے۔ واللہ مصرف الامور کیف یشاء۔

بتیسویں فصل

امیر المومنین کے لقب کی تاریخ وتشریح

امیر المؤمنین کے لقب کا آغاز

جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے بیعت کی گئی تو صحابہ وتمام مسلمان آپ کو خلیفہء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے۔ایک زمانہ تک یہی دستور رہا۔یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا زمانہ آیا۔اس وقت لوگ آپ کو خلیفہ خلیفہء رسول اللہ کہنے لگے۔بعد ازاں بخیال طوالت واضافت یہ بھاری جملہ سمجھا گیا۔اور خیال ہوا کہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ اضافتیں یونہی بڑھتی جائیں گی۔یہاں تک کہ یہ لقب ہی سرے سے مہمل ہو جائے گا۔اور مدلول پر صحیح دلالت نہ کر سکے گا۔اس لیے مسلمانوں نے اس لقب کو چھوڑ کر دوسرے القاب سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خطاب کرنا شروع کیا۔جو آپ کے مناسب حال ہے۔مثلاً قواد البعوث،امرائے عساکر آپ کو امیر کہنے لگے۔جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عرب کے لوگ اکثر امیر مکہ وامیر حجاز کہا کرتے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم بھی سعد ابن وقاص کو امیر المومنین کہتے تھے۔اس لئے کہ جنگ قادسیہ میں سعد ابن وقاص مومنین کے سردار ہوئے تھے۔اور یہی صحابہ اس زمانہ میں بڑے مرتبہ کے مسلمان تھے۔غرضیکہ یونہی ہوتے ہوتے بعض صحابہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو امیر المومنین کہنا شروع کر دیا۔عام لوگوں کو بھی یہ لفظ اچھا معلوم ہوا۔امیر المومنین ہی کہہ کر آپ کو خطاب کرنے لگے۔کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اس لقب کے ساتھ آپ کو عبداللہ بن جحشؓ نے پکارا تھا۔بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرو بن العاص اور مغیرہ بن شعبہ سے اس کلمہ کا آغاز ہوا۔اور بعض کا بیان ہے کہ ایک قاصد مسلمانوں کی فوج کی فتح کی خبر لے کر مدینہ آیا۔اور عمر رضی اللہ عنہ کو پوچھنے لگا کہ امیر المومنین کہاں ہیں۔بعض صحابہ نے یہ لفظ سنا اور پسند کیا اور کہنے لگے کہ واللہ! تو نے خوب نام نکالا۔اور بے شک وہ امیر المومنین ہیں۔اس کے بعد یہ لفظ ایسا پھیلا کہ سب یہی کہہ کر آپ کو خطاب کرنے لگے۔اس کے بعد یہ لقب خلفاء مابعد کو ورثہ میں ملا۔اور سلطنت بنی امیہ کے اخیر تک یہی دستور رہا۔کہ خلفا کے سوا کوئی امیر المومنین کے لقب میں شریک وساجھی نہ ہوا۔

امامت کا لقب

لیکن اس کے بعد شیعہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو بالخصوص امام کہنے لگے۔جو صفت ہے لفظ امامت سے۔اور بمذہب شیعہ اس لفظ سے اس بات کی طرف تحریض ہے کہ آنجناب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی نسبت امامت نماز کے زیادہ حقدار تھے کیوں کہ شیعوں کا مذہب اور عقیدہ یہی ہے۔غرضیکہ لفظ امام شیعوں نے آپ کے لیے مخصوص کیا۔اور جن لوگوں کو کہ آپ کے بعد منصب خلافت کا حق دار سمجھا۔انہیں بھی امام ہی کہا گیا۔لیکن اسی وقت تک کہ پوشیدہ پوشیدہ اپنے آئمہ کی دعوت کرتے رہے۔اور جس وقت کہ دولت وسلطنت پر ان کا قبضہ ہوا۔بعد کے اماموں کا لقب بھی بجائے امام کے امیر المومنین مقرر کیا۔چنانچہ کہ ابتداء عباسیہ کی حالت رہی۔اس لیے کہ پہلے پہلے وہ اپنے آئمہ کو امام ہی کہتے رہے۔یہاں تک کہ ابراہیم کی امامت کا زمانہ آیا۔اور ان کی دعوت ظاہر ہوئی اور بنی امیہ سے لڑنے کے لیے رایت وپرچم تیار کئے گئے۔جب ابراہیم مارے گئے تو ان کے بھائی سفاح کو لوگوں نے امیر المومنین کا خطاب دیا۔روافض افریقہ نے بھی اپنا یہی عقیدہ رکھا۔کیوں کہ اولاد اسمٰعیل کو وقتاً فوقتاً وہ لوگ امام ہی کہتے رہے یہاں تک کہ عبیداللہ المہدی کا زمانہ آیا۔ابتدائً شیعہ عبیداللہ اور اسکے بیٹے ابوالقاسم کو بھی امام کہتے رہے۔لیکن جب انکی حکومت وسلطنت کو استقرار حاصل ہو گیا تو ابوالقاسم کے بعد میں جو امام ہوئے انہیں امیر المومنین کہہ کر یاد کرنے لگے۔اور یہی ان کا لقب ہو گیا۔مغرب میں ادارسہ بھی ادریس اصغر کے زمانہ تک امام ہی کہلاتے رہے اور بعد ازاں یہ لقب بدل گیا۔اور ہر خلفاء مشرق کا یکے بعد دیگرے امیر المومنین ہی لقب رہا۔اور وہ عرفاً اس خلیفہ کے ساتھ مخصوص تھا جو حجاز وشام وعراق کا۔"جسے عرب کا اصلی وطن اور مرکز دولت اور اہل بیت وفتح کا مستقر کہنا

چاہیے۔" مالک ہوا۔

مختلف القاب کا آغاز

لیکن جب دولت وسلطنت کا عروج وکمال ہوا۔ خلفا نے امیر المومنین کے علاوہ اور القاب بھی نوبت بنوبت اختیار کیے۔ تا کہ خلفا میں ایک دوسرے میں فرق وتمیز ہو سکے۔ کیوں کہ امیر المومنین کا لفظ تو ان سب کے لیے بالاشتراک تھا۔ بنو العباس نے سب سے پہلے اس قسم کے القاب اختیار کیے۔ تا کہ انکے نام عوام کی زبان پر نہ آئیں۔ اور ایسی عامیانہ ذلت سے بچے رہیں۔ اس لیے انہوں نے سفاح، منصور، مہدی، ہادی، رشید وغیرہ جیسے القاب اپنے لیے معین کر لیے۔ اور دولت عباسیہ کے آخر تک یہی کیفیت رہی۔ مصر وافریقہ میں عبیدیوں نے بھی خلفائے عباسیہ کی تقلید کی اور اپنے لیے پر فخر القاب تجویز کیے۔ مشرقی خلفائے بنو امیہ نے اس سے پہلے ایسے القاب اختیار نہیں کیے تھے۔ اس لیے سادگی وبدویت ان میں بحال خود اس وقت تک باقی تھی۔ اور شعار بدویت کو چھوڑ کر شہری زندگی کے تکلفات میں انہوں نے قدم نہیں رکھا تھا اور اندلس میں سلاطین بنو امیہ نے اپنے اسلاف مشرقیہ کے القاب اختیار کیے۔ اگر چہ وہ لوگ فی نفسہم مقابلتاً اپنے اسلاف سے قصور مراتب کے معترف تھے۔ اس لیے کہ وہ حجاز کے مالک نہ تھے۔ جو عرب ومذہب عربیہ کا مرکز ومستقر تھا۔ اور دار الخلافت یعنی مرکز عصبیت سے دور جا پڑے تھے۔ اور سچ پوچھیے تو اسی دوری اور بعد مسافت کی وجہ سے بنو امیہ ان خطرات سے بچے رہے۔ جن میں بنو العباس گرفتار ومبتلا ہوئے۔ یہاں تک کہ چوتھی صدی کی ابتدا میں عبدالرحمٰن ثالث کا زمانۂ سلطنت آیا۔ اور جو کچھ کہ مشرق میں خلفائے عباسیہ پر گذرا اور ظلم عجم نے عزل وقتل کا سلوک انکے ساتھ کیا۔ اسوقت عبدالرحمٰن ثالث نے بھی وہی مسلک اپنے لیے اختیار کیا۔ جو خلفائے مشرق وافریقہ کر چکے تھے۔ یعنی امیر المومنین ناصر لدین اللہ اپنا لقب رکھا۔ اور عبدالرحمٰن ثالث کے بعد اندلس کے جو سلاطین ہوئے وہ بھی اس کی تقلید میں امیر المومنین اور اس کے ساتھ دیگر القاب سے ملقب ہوتے رہے۔ حالانکہ اس قسم کے اسماء والقاب ان کے آباء واسلاف نے اپنے لیے اختیار نہیں کیے تھے۔ مدت دراز تک القاب کی یہی کیفیت رہی یہاں تک کہ عربی عصبیت کا خاتمہ ہو گیا اور خلافت کا نام ونشان مٹ گیا۔ عجم بنی العباس پر عبیدیوں کے دست پروردہ عبیدیوں پر اور قبائل صنہاجہ، امرائے افریقہ وزناتہ پر اور ملوک طوائف اندلس میں بنی اُمیہ پر غالب آئے۔ اور اسلامی ممالک کو آپس میں بانٹ لیا۔ اور خلافت کو زیر وزبر کر دیا۔ پھر غلبہ یافتہ ملوک نے مشرق ومغرب میں اپنے لیے جدا جدا القاب تجویز کیے۔ حالانکہ اس سے پہلے سب کے سب سلطان ہی کہلاتے تھے۔

عجمی سلاطین کے القاب

مشرق میں جو عجمی ملوک وسلاطین ہوئے اُن کو خلفائے عباسیہ جو نام کے واسطے خلیفہ کہلاتے تھے۔ القاب عزت اپنی طرف سے دیتے رہے۔ تا کہ فی الجملہ یہ معلوم ہوتا رہے کہ ملوک خلفا کے مطیع وفرماں بردار ہیں اور انہی کی طرف سے ولایت وحکومت پر مقرر ہیں۔ مثلاً شرف الدولہ، عضد الدولہ، رکن الدولہ، معز الدولہ، نصیر الدولہ، نظام الملک، بہاؤ الدولہ، ذخیر الملک وغیرہ بظاہر خلافت عباسیہ کی اطاعت وفرمان برداری کا دعویٰ کرتے تھے۔ اسی طرح افریقہ میں خلفائے عبیدیین امرائے صنہاجہ کو اپنی طرف سے ملک وخطابات دیتے رہے۔ اور جب پوری طرح خلافت پر امرائے صنہاجہ کا تغلب وتسلط ہو گیا۔ تو انہی القاب وخطابات پر اکتفا کر لیا۔ اور القاب خلافت اور اُس کے مختص نشان وعلامات سے عام متغلبین کے طریقہ پر کنارہ کش رہے جیسے کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ غاصب ومتغلب سلطنت کے القاب وخطابات بمصلحت خود اختیار نہیں کرتے۔ لیکن جب مشرق میں عجم کا زور حد کو پہنچا اور ملک وسلطنت پر ہر لحاظ سے ان کا تسلط ہو گیا اور عصبیت وخلافت نیست ونابود ہو گئی تو انہوں نے القاب سلطنت بھی خطابات قدیم کے علاوہ اپنے لیے اختیار کر لیے۔ مثلاً ناصر ومنصور وغیرہ۔ اور یہی از خود القاب کا اختیار کر لینا خلفا کی سرپرستی واطاعت سے نکلنے کی دلیل بن گیا۔ کیونکہ اب فقط لفظ دین ان کے القاب میں بجائے دولت وسلطنت کے ل گیا تھا۔ پہلے وہ شرف الدولہ وعضد الدولہ تھے۔ اب وہ صلاح الدین۔ اسد الدین ونور الدین بن گئے۔ ان القاب ہی سے خود سری وظلم وسرکشی کی بو آتی ہے۔ اندلس میں بھی ملوک طوائف نے القاب خلافت کو باہم تقسیم کر لیا۔ کیوں کہ ان میں فی الجملہ ابھی تک عصبیت واستبداد کی صلاحیت وقابلیت باقی تھی۔ اور ان کا تعلق بھی خاندان خلافت ہی

سے تھا۔ ان میں سے کوئی ناصر و منصور بنا اور کسی نے معتمد و مظفر جیسے القاب اختیار کیے۔ جیسے ابن شرف ان کی مذمت میں کہتا ہے:

مما یزھدنی فی ارض اندلس ۔۔۔ اسماء معتصم فیھا و معتضد

القاب مملکۃ فی غیر مرضعھا ۔۔۔ کالھر یحکی انتفا خا صورۃ الاسد

ترجمہ: ''سرزمین اندلس میں معتصم اور معتضد کے نام مجھے ناگفتنی پر آمادہ کرتے ہیں کہ نااہلوں نے ملوکانہ القاب اختیار کر لیے ہیں ان کی مثال ایسی ہے جیسے بلی پھول کر شیر کی صورت اختیار کرنے کی کوشش کرے''۔

امراء صنہاجہ البتہ انہی خطابات پر اکتفاء کرتے رہے۔ جو خلفائے عبیدیین امارت و ولایت کے ساتھ دیتے تھے۔ مثلاً نصیر الدولہ و معز الدولہ وغیرہ۔ یہ خطاب ان لوگوں کو اس وقت ملے تھے کہ دعوت عباسیہ کے خلاف یہ لوگ دعوت عبیدی کے مدعی ہوئے تھے۔ اس کے بعد ان میں اور خلافت میں چونکہ بُعد زیادہ واقع ہو گیا۔ وہ خود مغرب میں تھے اور خلافت قاہرہ میں اور ابتدائے خلافت کے حالات بھی وہ لوگ بھول بسر گئے تھے اس لئے یہ القاب بھی جو انہیں پہلے مل چکے تھے آہستہ آہستہ فراموش ہو گئے اور وہ لوگ محض سلطان کہلائے جانے اور اسی کو پسند کرنے لگے۔ اسی طرح سے مغرب میں ملوک مغراوہ نے بھی اس قسم کے القاب اختیار نہیں کیے۔ محض سلطانی پر قناعت کی۔ کیونکہ ان کی بدویت و سادگی کا یہی مقتضا تھا۔ اور جب خلافت مغرب کے آثار مٹے اور مسند خلافت خالی ہوئی اور ملوک لمتونہ میں سے یوسف بن تاشفین نے قبائل بربر کے ساتھ اٹھ کر سمندر کی دونوں طرف ''مراکش و اندلس'' پر قبضہ کیا۔ اور وہ بذات خود خیر پسند و اقتدار دوست تھا۔ اس نے ارادہ کیا کہ مراسم دینیہ کی تکمیل کے لیے خلیفہ کی اطاعت میں داخل ہو جائے۔ اس لیے مستظہر باللہ عباسی کی طرف رجوع کیا اور اس کی بیعت کے لیے اپنی طرف سے عبداللہ بن العربی اور اس کے بیٹے قاضی ابوبکر کو جو اکابر اشبیلیہ میں شمار ہوتے تھے بطور وفد اُس کے پاس بھیجا اور درخواست کی کہ اُسے خلیفہ بغداد اپنی طرف سے مغرب کا والی بنا دے۔ اس وفد کے پہنچنے پر مستظہر باللہ عباسی نے یوسف بن تاشفین کو اپنی طرف سے مغرب میں نائب و خلیفہ مقرر کر دیا اور اختیار دیا۔ اوصاف خلافت اور اس کا لباس اختیار کرے۔ اور فرمان میں بھی یہ لفظ امیر المومنین خطاب کیا۔ اسی وقت یوسف بن تاشفین نے اپنا لقب امیر المومنین رکھا۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ یوسف بن تاشفین کو اس واقعہ سے پہلے بھی مرابطین امیر المومنین کہتے تھے۔ لہٰذا خلافت عباسیہ کا ادب کرتے تھے۔ اس لیے کہ یوسف بن تاشفین اور اس کے اتباع میں مرابطین پکے دین دار اور پابند سنت تھے۔

امام معصوم کا ظہور

مرابطین کے پیچھے پیچھے بنی مہدی داعی حق ہو کر اٹھا۔ یہ شخص اشعری مذہب کا پابند تھا۔ اس نے اپنی دعوت میں اہل مغرب کو تقلید سلف پر آمادہ کیا۔ اور ظواہر شریعت مثلاً مسئلہ تجسم وغیرہ کے ترک کرنے کی ہدایت کی۔ جیسا کہ عام اشاعرہ کا مسلک ہے۔ اسی لیے اس کے پیرو موحدین کہلائے۔ اور جب مہدی نے دیکھا کہ اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین علی الاکثر امام معصوم کی طرف مائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر زمانہ میں امام معصوم کا ہونا ضروری ہے۔ تاکہ نظام بہتر اور شایان شان ہو سکے۔ اس لیے وہ اول اول بلقب امام پکارا جانے لگا جیسے خلفائے سنت کے بیان میں ہم لکھ چکے ہیں۔ اس کے بعد لفظ امام کے ساتھ معصوم اور زیادہ کیا گیا۔ اور وہ اپنے تابعین میں بجائے امیر المومنین کے امام معصوم مشہور ہوا۔ اس میں اُس نے پہلے کے شیعوں کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اس میں یہ رعایت بھی تھی کہ خلفائے مشرق کی بالقاب و اولاد سے التباس و اشتراک اس میں نہ پیدا ہو۔ اس کے بعد اس کا جانشین عبدالمومن ہوا۔ اور امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔ اور عبدالمومن کے بعد اس کی اولاد بھی امیر المومنین کہلاتی رہی۔ اور اولاد عبدالمومن کے بعد آل ابی حفص نے بھی موحدین کے اتباع میں یہی لقب اختیار کیا۔ اس لیے کہ اس کی بنا ان کے شیخ الشیوخ مہدی نے ڈالی تھی۔ اور وہی صاحب الامر (سلطان) تھا اُس کے بعد اُس کے اولیا بلا شرکت غیرے اس کے مالک ہوئے۔ اس لیے کہ قریش کی عصبیت کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ مدتوں اُن کا یہی دستور رہا۔ اور جب سلطنت مغرب میں فتور آیا اور قبائل زناتہ اُس کے مالک بنے۔ وہ بھی اول اول طریق بداوت سادگی کو برتتے رہے۔ اور لمتونہ امیر المومنین کا لقب اختیار کرنے کے باوجود رتبہ خلافت کا ادب کرتے تھے۔ اس لیے کہ پہلے وہ بھی عبدالمومن کے مطیع و فرمان بردار تھے اور اس کے بعد بنی ابو حفص کے زیر فرمان رہے۔ اولاد ابی حفص کے بعد اور لوگوں نے بھی امیر المومنین کا

خطاب اپنے لیے تجویز داختیار کیا۔ اس زمانہ میں بھی سلاطین کا یہی لقب ہے اور اسے وہ کامل بادشاہی کی دلیل اور نشان سلطنت سمجھتے ہیں۔ واللہ غالب علی امرہٖ۔

تینتیسویں فصل

عیسائیوں کے اور یہودیوں کے مذہبی رہنماؤں کے القاب کی تشریح

دینی سلطنت کی تعریف

جاننا چاہیے کہ قیام مذہب وملت کے لیے صاحب الدعوت نبی کے بعد اس کا کوئی نائب وقائم مقام ہونا ضروری ہے۔ تاکہ لوگوں کو نبی کے احکام وشریعت پر کاربند رکھے۔ اور ان میں بمنزلہ خلیفہ نبی ہوکر رہے اور فرائض دینی ودنیوی کو انجام دے۔ اس کے علاوہ قانون سیاست بھی اس امر کا مقتضی ہے کہ معاشرہ میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو لوگوں کو صلاح وصواب کے سیدھے راستہ پر چلائے اور بزور قوت مفاسد ومظالم سے انہیں روکے۔ اسی قسم کی حکومت کو دینی سلطنت کہتے ہیں۔ اسلام میں چونکہ جہاد دعوت اسلام اور تمام بنی نوع انسان کو چاروناچار دین اسلام اختیار کرنے پر آمادہ کرنا مشروع ہے۔ اس لیے اسلام میں خلافت ومملکت دونوں قائم کی گئیں۔ تاکہ امور خلافت واہم امور سلطنت ایک ہی وقت میں مرکز خلافت ومملکت کی طرف مائل ومتوجہ ہوتے رہیں۔ اور چوں کہ اسلام کے سوا دیگر ادیان کی نہ دعوت عام تھی اور نہ جہاد سوائے مدافعت کی حالت کے کسی دوسری صورت میں جائز تھا۔ اس لیے اُن مذاہب میں خلفائے انبیا علیہم السلام دینی نائب وقائم مقام ہوئے۔ جن کو سیاست ملکی سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ اُن میں سے اگر کوئی سلطنت ومملکت کا مالک ہوا بھی تو اتفاقاً۔ اور ایسے اسباب سے جو دین وملت سے خارج ہیں مثلاً ان کی عصبیت نے زور پکڑ کر ہاتھ پاؤں مارے اور سلطنت مل گئی۔ ورنہ بواسطہ مذہب وملت ان کو ہرگز کوئی دنیوی مرتبہ حاصل نہیں ہوا۔ اس لیے کہ اُن کی شریعت نے انہیں غیر اقوام پر تغلب وتسلط کی اجازت ہی نہیں دی تھی۔ جیسے کہ ہمارے مذہب اسلام میں اشاعت دین واشاعت شریعت کے لیے اس امر کا حکم دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلفائے انبیائے سلف علی نبینا وعلیہم السلام بالخصوص دین ومذہب ہی کی طرف جھکے رہے۔

بنی اسرائیل میں کاہن کی حیثیت

چنانچہ بنی اسرائیل موسیٰ ویوشع علی نبینا وعلیہم السلام کے بعد تقریباً چار سو برس تک مطلق حکومت وسلطنت کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔ بلکہ ہمیشہ امامت دین کی طرف ان کی کوشش مبذول رہی۔ جس شخص کی ذات سے یہ دینی امور متعلق ووابستہ رہے، وہ ان میں کاہن کہلاتا رہا اور وہی موسیٰؑ کا خلیفہ سمجھا جاتا تھا۔ اور قربانی ونماز کے تمام کام اسی کی رائے سے ہوتے تھے۔ اور یہ شرط تھی کہ کاہن ہارون علیہ السلام کی اولاد سے ہو۔ اس لیے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اولاد ہی نہیں چھوڑی تھی۔ دین ومذہب کا انتظام تو اس طرح کاہن کے ہاتھ میں تھا اور ساتھ ہی قیام سیاست کے لیے ستر رئیس انتخاب کر لیے تھے جو ان میں احکام عامہ جاری کرتے تھے۔ اور کاہن اعظم دنیوی بکھیڑوں سے بالکل الگ تھلگ رہتا تھا۔ مدتوں بنی اسرائیل میں سیاست وامامت کا یہی دستور رہا۔ جب بنی اسرائیل کی عصبیت نے زور پکڑا۔ اور ان کی شوکت بڑھی۔ تو انہوں نے لڑکر کنعانیوں سے بیت المقدس اور اس کے آس پاس کی سرزمین کو جس کے دینے کا وعدہ اللہ تعالیٰ ان سے بذریعہ موسیٰؑ کر چکا تھا، فتح کیا۔ اور پھر فلسطین کی قومیں اور کنعان ارمن۔ اردن۔ عمان ومارب والے ان سے لڑے۔ اس زمانہ میں اُن کی ریاست وحکومت شیوخ منتخب ہی کے ہاتھ میں تھی۔ اور چار سو برس تک وہی ریاست کرتے رہے اور بنی اسرائیل کو اس زمانہ میں صولت وسلطنت حاصل نہ ہوئی مگر جب ہر چہار طرف سے قومیں ان پر ٹوٹ پڑیں۔ اور وہ جنگ وجدال سے تنگ دل ہوئے تو اللہ نے شمویل کی دعا قبول فرمائی اور طالوت کو ان کا بادشاہ بنایا۔ جس نے جالوت کو قتل کیا۔

انبیاء کی حکومتیں

طالوت کے بعد داؤد و سلیمان علیہم السلام یکے بعد دیگرے بنی اسرائیل کے بادشاہ ہوئے۔ اور اُن کی شوکت و سلطنت بڑھی۔ یہاں تک کہ حجاز و اطراف یمن اور روم تک پھیل گئی۔ اور سلیمانؑ کے بعد بمقتضائے عصبیۃ اولاد سلیمان کی دو سلطنتیں قائم ہوئیں۔ ایک جزیرہ موصل میں جہاں ۱۰ خاندان حکمران تھے۔ دوسری قدس و شام میں۔ جہاں یہودا اور بن یمین کی اولاد برسرِ حکومت ہوئی۔

بخت نصر کا حملہ

اس کے بعد بخت نصر بادشاہ بابل بنی اسرائیلیوں پر غالب آیا۔ اور جو کچھ ان کے قبضہ میں تھا، سب چھین لیا۔ پہلے جزیرہ موصل کی سلطنت کو پامال اور تاراج کیا۔ پھر شام و قدس کی ہزار سالہ حکومت اسرائیلیہ کو دبالیا۔ ان کی مسجد کو خراب کیا۔ تورات کو جلایا۔ اور اُن کے دین کو تہس نہس کیا۔ اور انہیں قید کر کے اصفہان و بلادِ عراق میں لے گیا۔ اور وہ وہیں گرفتار بلا رہے۔

بنی اسرائیل کا دوبارہ غلبہ

یہاں تک کہ کسی کیانی بادشاہ نے ستر برس کے بعد پھر ان کو بیت المقدس واپس آجانے کی اجازت دی۔ یہاں آکر بنی اسرائیل نے از سرِنو اپنی مسجد بنائی۔ اور پھر حسب سابق کاہنوں کے واسطہ سے اپنا مذہب قائم کیا۔ لیکن سلطنت فارس کے کیانیوں ہی کی رہی۔ اس کے بعد ایک زمانہ گذرنے پر اسکندر اور نیو یونان فارس پر غالب آئے۔ یہود بھی اُن کے ماتحت رہے۔ مگر کچھ دن گذرنے پر یونانیوں کی سلطنت میں فتور آگیا۔ یہود نے بھی موقع پا کر اپنی عصبیت کے زور سے قلادۂ خدمت اپنے کندھوں سے اتار دیا۔ اور اب بنی اسرائیل کی مملکت اُن کاہنوں کے ہاتھ آئی۔ جو حسمنائی کی اولاد تھے۔ یہ سب مل کر یونانیوں سے لڑے۔ کچھ دنوں میں ان کی ریاست و حکومت کا ستارہ بھی غروب ہوگیا۔ اور روم نے غلبہ پایا۔

روم کا دوبارہ قبضہ

بنی اسرائیل روم کے محکوم ہوئے۔ چوں کہ بیت المقدس میں یہودیوں نے بہت جلد فتنہ و فساد کا ہنگامہ گرم کر دیا۔ اس لیے رومی پھر بیت المقدس پر آئے۔ یہاں بنی ہیرودیس جو بنی حسمنائی کے عزیز تھے، حکومت کر رہے تھے۔ دیر تک بیت المقدس کا محاصرہ رہا اور آخر کار بزور رومیوں نے فتح کر لیا اور قتل و غارت کی انتہا کر دی۔ عمارتوں کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور آگ لگا کر شہر کو خاک سیاہ کر دیا۔ بیت المقدس سرتاپا خراب ہوا۔ اور ہیرودیس کی اولاد کو رومہ وغیرہ کی طرف نکال دیا۔ اس مرتبہ گویا دوسری دفعہ مسجد خراب و ویران ہوئی۔ یہ واقعہ یہود کی زبان پر جلوۃ الکبریٰ (بڑی جلاوطنی) کے نام سے مشہور ہے۔ اس واقعہ کے بعد پھر بنی اسرائیل کی حکومت و مملکت قائم ہی نہ ہوسکی۔ اس لیے کہ اُن کی عصبیت زائل ہو چکی تھی۔ ناچار انہیں روم کے علاقہ میں رہنا پڑا۔ مگر دینی رئیس بدستور سابق اُن میں باقی اور کاہن کہلاتا رہا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت

اسی پر آشوب زمانہ کے بعد عیسیٰ علیہ السلام نئی شریعت لے کر مبعوث ہوئے۔ جس میں بہت کچھ شریعت موسوی منسوخ کر دی گئی تھی۔ اور بہت سے معجزات آپ سے ظہور میں آئے مثلاً اندھے اور کوڑھی اچھے کر دیے۔ مردے زندہ کیے۔ اور اکثر لوگ آپ پر ایمان لے آئے۔ بارہ آپ کے حواری تھے۔ عیسیٰؑ نے اپنے انہی حواریوں کو اطراف و جوانب میں دعوت دین کے لیے مامور فرمایا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ اغسطس قیصر اول روم میں بادشاہی کے تخت پر جلوہ گر ہوا۔ اور ہیرودیس یہودیوں کا بادشاہ تھا۔ یہودی مسیح کی تعلیم کو ترقی کی راہ پر گامزن پا کر حسد کرنے لگے۔ اور آپ کی رسالت کی تکذیب کی اور بادشاہ ہیرودیس نے اغسطس قیصر روم کو خط لکھا اور عیسیٰؑ کی طرف سے اس کے دل میں بدگمانی پیدا کی۔ اغسطس نے قتل کا حکم دیا اور آخر عیسیٰ علیہ السلام کو وہی واقعات پیش آئے جو اختصار سے قرآن مجید میں مذکور ہوئے۔

اناجیل واربعہ

عیسیٰ علیہ السلام کے ارتفاع کے بعد آپ کے حواری آپ کی طرف سے داعی مذہب بن کرادھر اُدھر پھیل گئے۔ اور زیادہ تر ملک روم میں داخل ہو گئے۔ اور عیسائیت کا وعظ شروع کر دیا۔ پطرس حواریوں میں سب سے مرتبہ کے اعتبار سے بزرگ تر تھا۔ وہ قیاصرہ کے دارالملک رومہ میں پہنچا۔ حواریوں نے اطراف و جوانب میں پہنچنے کے بعد باختلاف روایات چار جدا جدا نسخے انجیل کے لکھے جو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ یعنی متی نے اپنی انجیل عبرانی زبان میں بیت المقدس میں لکھی۔ اور یوحنا بن زبدی نے لاطینی زبان میں اس کا ترجمہ کیا۔ دوسری انجیل لوقا نے لاطینی زبان میں لکھی اور روم کے اکابر کے پاس بھیجی۔ تیسری انجیل یوحنا بن زبدی نے رومہ میں تالیف کی۔ چوتھی انجیل پطرس نے لاطینی زبان میں تیار کی اور اپنے شاگرد مرقس کے نام سے اُسے منسوب کیا۔ یہ چاروں انجیلیں جو چار حواریوں نے تالیف کیں باہم دگر مختلف ہیں۔ باوجود اس کے، یہ چاروں انجیلیں مکمل طور پر وحی نہیں ہیں۔ بلکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام اور حواریوں کا کلام بھی اس میں شامل ہے۔ انجیل شروع سے آخر تک مواعظ وقصص سے بھری ہوئی ہے اور احکام شرعیہ اس میں بہت ہی کم ہیں۔

اناجیل کے تیار ہو جانے اور پھیلنے کے بعد تمام حواری رومہ میں جمع ہوئے۔ اور عیسائی مذہب کے قوانین تیار کیے۔ اور ان کا تمام اختیار اقلمیطس شاگرد پطرس کو دیا۔ اور چند ایسی کتابیں بھی لکھیں جو قابل قبول وعمل سمجھی گئیں۔ مثلاً تورات۔ ''جو قدیم یہودیوں کی مذہبی کتاب پانچ جلدوں میں تھی'' کتاب یوشع، کتاب القضاۃ کتاب راعوث، کتاب یہودا، اسفار الملوک (۴ جلد) کتاب بن یمین۔ کتاب المقائیین ابن کریون (۳ جلد) کتاب عزرا الامام، کتاب ادشیر، قصہ ہامان، کتاب ایوب الصدیق، کتاب فرامیر داؤد علیہ السلام، کتاب سلیمان (۵ جلد) نبوات الانبیاء الکبار والصغار (۱۶ جلد) کتاب یشوع بن شارخ، (وزیر سامان) اناجیل اربعہ للحواریین، کتب قتالیقون (۷ رسائل)، کتاب اریکس (فی قصص الرسل)، کتاب پولس (۱۴ رسائل) کتاب آملیمنطس فی الاحکام، کتاب ابوغالمسیس جس میں یوحنا بن زبدی کے خواب کا بیان ہے۔

اسقف، راہب اور قسیس کی اصطلاحات

مدتوں قیاصرۂ روم کا سلوک عیسائیت اور عیسائیوں کے ساتھ نت نیا ہوتا رہا۔ ایک قیصر عیسائیت کا حامی اور عیسائی ہوتا تھا۔ اور دوسرا آ کر اس شریعت کو خود چھوڑتا اور عیسائیوں کے قتل اور ہلاک میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھتا۔ یہاں تک کہ قسطنطین کا زمانہ آیا۔ اس نے عیسائیت اختیار کی اور اس کی اشاعت میں سعی وجہد کی۔ اور پھر اس کے بعد کوئی قیصر عیسائیوں کے خون کا پیاسا تختِ قیصریٰ پر نہیں بیٹھا۔

قسطنطین دینی مقتدا مانا گیا۔ اور عیسائیوں نے بطرک کا خطاب دیا۔ جو عیسائیوں کے نزدیک رئیس مذہب اور خلیفۂ مسیح سمجھا جاتا ہے۔ اور وہی دور دور کے نصرانیوں میں اپنے دینی نائب مقرر کر کے بھیجتا ہے۔ اور وہ اسقف کہلاتے ہیں۔ عیسائیوں میں جو نماز پڑھاتا اور مذہبی فتوے دیتا ہے اُسے قسیس کہتے ہیں۔ اور جو شخص دنیا کو ترک کر کے خلوۃ میں بیٹھ کر عبادت میں مشغول رہتا ہے اُسے راہب کہتے ہیں۔ راہب اکثر معابد و صوامع میں بیٹھ کر ریاضت نفسانی عمل میں لاتے ہیں۔

راس الحوارئین اور مسیح کا ارشد شاگرد پطرس تھا جو رومہ میں گیا۔ اور وہیں عیسائیت کی اشاعت وتقویت کی کوششیں کرتا رہا۔ یہاں تک کہ تیرو قیصر پنجم نے دوسرے بطریق اور اسقفوں کے ساتھ اُسے بھی قتل کر دیا۔ پطرس کے بعد رومہ میں آریوس مسند شریعت پر اُس کا قائم مقام ہوا۔ ادھر اسکندریہ ومصر ومغرب میں ۷ برس سے مرقاش دعوت دینی کرتا رہا تھا۔ اس کے مر جانے کے بعد حنانیا بطرک کے لقب کے ساتھ اس کا جانشین ہوا۔ اسکندریہ میں یہ پہلا بطریق ہوا۔ اس نے بارہ قیس اپنے ہمراہ لیے اور کہا کہ جب میں مر جاؤں تو ان بارہ میں سے جو زیادہ احق وافضل ہو۔ وہ میرا جانشین بنے۔ اور بارہ کی کمی پوری کرنے کے لیے دین دار عیسائیوں میں سے کوئی ایک اور شامل کر لیا جائے۔ اس طرح قسیس رفتہ رفتہ بطریق کے منصب پر پہنچنے لگے۔ لیکن جب باہم عیسائیوں میں قواعد دین اور عقائد مذہبی کے متعلق اختلاف ہوا اور قسطنطین کے زمانہ میں بمقام نیقیہ ایک جلسہ منعقد ہوا تاکہ صلاح ومشورہ کے بعد جو بات حق وصواب قرار پائے وہ قلم بند کر لی جائے۔ اور آئندہ کے لیے وہی دینی دستور العمل ہو۔ تو ۳۱۸

اساقفہ کی ایک رائے ہوئی۔ وہی لکھی گئی اور تمام دینی احکام و معاملات کے لیے وہی تحریر سب کیلئے قابل قبول قرار پائی۔ اس دستور العمل میں یہ بھی قرار پایا تھا کہ بطریک یہ قسیسوں کی رائے و اجتہاد پر نہ چھوڑے کہ اس کے بعد جسے مناسب سمجھیں بطرک بنالیں جیسے حنانیا شاگرد مرقاس نے کیا۔ بلکہ اپنی زندگی میں جسے مناسب سمجھیں اپنی خلافت کے لیے معین کر دیں۔ اس قاعدہ سے عام طور پر اختلاف کیا گیا۔ اور یہ رائے پیش ہوئی کہ آئمہ مومنین ورؤساء اور عیسائیوں کا جم غفیر جسے چاہے اور مناسب و لائق سمجھے اُسے بطرک بنایا جائے۔ اس اختلاف کا کچھ فیصلہ نہ ہوا اور معاملہ یونہی رہ گیا۔ اس کے بعد پھر جلسے ہوئے اور قواعد مرتب ہوئے گو باہم اختلاف ہوا لیکن تعیین بطرک کی بابت جو قاعدہ مقرر ہو چکا تھا۔ اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہوا۔ اس لیے وہ قاعدہ بدستور سابق رہا۔ اور اساقفہ بطرک کے نائب تسلیم کر لیے گئے۔ اور عرصہ دراز تک یہی رواج رہا اور جیسے کہ عام لوگ اساقفہ کو پاپا کہتے تھے۔ اساقفہ بھی از روئے تعظیم بطرک کو پاپا ہی کہتے تھے امتداد روزگار سے پاپا کے لفظ میں ایسا اشتراک ہو گیا کہ اسقف اور بطرک میں تمیز کرنا مشکل ہو گیا۔ اس کے بعد مشورہ یہ قرار پایا کہ بطرک کو پاپا (پوپ) کہا جائے۔ جس کے معنی ہیں ابوالآبا۔ اول اس نام کی ابتدا مصر میں ہوئی۔ جیسا کہ جوجیس بن احمید نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے۔ بعد ازاں یہ لقب رومہ کے بطرک اعظم کو دیا گیا۔ اس لیے کہ وہ پطرس اعظم کا جانشین تھا۔ اس وقت سے لے کر اس زمانہ تک بطرک رومہ کا خطاب پاپا یا پوپ چلا آتا ہے۔

عیسائیوں کے فرقے

اگرچہ دو مرتبہ مجالس دینیہ منعقد ہو کر عقائد دینی کا فیصلہ کر چکی تھیں۔ لیکن عیسائیوں کا اختلاف ختم نہ ہوا۔ اور پھر مسیح کی بابت جو عام عقیدہ تھا اس میں اختلاف واقع ہوا۔ اور عیسائیوں کے متعدد فرقے ہو گئے۔ اور ہر ایک فرقہ عیسائی سلاطین کی مدد سے اپنے مخالف کے درپے آزار رہا۔ کبھی کسی ایک جماعت کا زور ہو جاتا تھا کبھی دوسرے کا۔ یہاں تک کہ بالآخر عیسائیوں کے تین بڑے فرقے قرار پائے۔ اور دیگر فرقہ اس قابل نہ رہے کہ ان کا اظہار و خیال کیا جائے۔ وہ تینوں فرقے ملکیہ۔ یعقوبیہ و نسطوریہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ ہمیں ضرورت نہیں کہ ان فرقوں کے عقائد بتفصیل بیان کریں۔ اس لیے کہ وہ عام طور سے مشہور ہیں۔ اور وہ سب کے سب بے دین (جیسے کہ قرآن مجید سے ظاہر ہے) اور اب ہمارے اور ان کے درمیان بحث و دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ یہی تین سلوک ہیں کہ اُن کے ساتھ کئے جاسکتے ہیں کہ وہ اسلام لائیں یا جزیہ دیں یا قتل کر دیے جائیں۔

عیسائیوں کے تین فرقے قرار پا جانے کے بعد ہر ایک فرقہ کا علیحدہ علیحدہ بطریق مقرر ہوا۔ رومہ کا بطرک پیرعان مذہب ملکیہ کے اعتقاد پر پاپا کہلاتا ہے۔ رومہ کے تمام باشندے فرنگی ہیں۔ اور اُسی طرف ان کی سلطنت ہے۔ اور فرقہ یعقوبیہ کا بطرک مصر میں رہتا ہے۔ اور حبشی اسی کے مذہب کے پابند ہیں۔ اور بطرک مصر پاپا (پوپ) نہیں کہلاتا یہ لفظ خاص بطرک رومہ کا خطاب ہو گیا ہے۔ رومہ کا پوپ بہت ہی با اثر ہے۔ جب کبھی بادشاہ کے تعیین میں فرنگیوں کا اختلاف ہو جاتا ہے، وہ جسے چاہتا ہے بادشاہ بنوا دیتا ہے۔ تاکہ قوم میں باہم نفاق نہ ہو۔ لیکن فیصلہ کرنے کے وقت عصبیت غالب کا خیال رکھتا ہے۔ اور جس کی عصبیت غالب ہوتی ہے۔ اسی کے حق میں فیصلہ کرتا ہے تاکہ وہ سب پر غالب آسکے۔ اس بادشاہ کو انبر وزر (امبراطور) کہتے ہیں۔ یہ شخص اپنے سر پر تاج رکھتا ہے۔ اس لیے تاجدار کہلاتا ہے۔ اور عجیب نہیں کہ امبراطور کے معنی تاجدار کے ہوں۔ یہ ہے پاپا (پوپ) اور کاہن کے ناموں کے مختصر سی تشریح جو ہم نے بیان کی۔ واللہ یضل من یشاء و یھدی من یشاء۔

چونتیسویں فصل

ملکی مناصب و مراتب کی تاریخ و تفصیل

حکمران کے فرائض

اگر بغور دیکھا جائے تو سلطان فی نفسہ کمزور ضعیف ہونے کے باوجود امور اہم و غیر اہم کا متحمل ہوتا ہے۔ اس لیے اسے اپنے ابنائے جنس سے

مدد لینے کی ضرورت پڑتی ہے اور جب کہ وہ ضرورت معاش ہی میں لوگوں کی اعانت کا محتاج ہے تو پھر امور سیاست نوعیہ اور خلق کی حفاظت وحراست کے لیے بطریق اولیٰ غیروں کی مدد کا محتاج ہوگا۔ کیوں کہ سلطانی کا فرض منصبی ہے کہ عوام کو بزور مدافعت دشمنوں کے مظالم سے بچائے۔ اور ایسے عدل کے آئین وقوانین جاری کرے کہ رعایا میں سے بھی کوئی کسی پر ظلم وستم نہ کر سکے۔ نہ نفوس پر نہ مال ومنال پر۔ اور تمام ملک کو ایسے راستے پر چلائے جس میں ملکی فلاح و بہبود ہو۔ پیمانہ وزن ترازو، دیگر اسباب ضروریہ، معاش کی ایسی دیکھ بھال رکھے۔ کہ ملک کے نظام معاش میں کسی قسم کا فساد بلوہ واقع نہ ہونے پائے اور جو معاملہ ہو کانٹے کے تول ہو۔ اور سکہ کی ایسی نگرانی ونگہداشت کرے کہ دھوکا وفریب کے رواج کی وجہ سے ملک کے اہل معاملہ کو نقصان وخسارہ نہ اٹھانا پڑے۔ اور مقتضائے مصلحت وقیام نظام کے لیے سیاست پسندیدہ ہی عمل میں لائے تاکہ کسی کو اس کے مصلحانہ احکام سے انکار کی مجال نہ ہو سکے۔ یہ ہیں مختصر سے منصب سلطنت کے فرائض۔

حکمران کو اعانت کی ضرورت

اب دیکھنا چاہیے یک سرو ہزار سودلہ تنہا بادشاہ اس قدر کاموں سے کیوں کر عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ ہر وقت فکر وتشویش کا بار گراں اس کی طبیعت پر رہتا ہے اور یہ بار بھی وہ بار ہے جس کے بارہ میں حکما کہتے ہیں کہ پہاڑ کو ایک جگہ سے اُٹھا کر دوسری جگہ پہنچا دینے میں وہ تکلیف نہیں ہے جو پریشانی سے انسان کو ہوتی ہے۔ اس لیے مجبور ہو کر مدد لینی پڑتی ہے۔ اب اگر اس نے یہ مدد اپنی قوم یا پروردہ وخود برداشتہ سے لی۔ تو یہ اعانت کامل اور بہتر ہوگی۔ اس لیے کہ اس حالت میں اس کے مددگاروں کے اخلاق بھی خود اسی کے اخلاق واطوار کی مانند ہوں گے اور جیسی مدد چاہے گا اُسے مل سکے گی۔ قال اللہ تعالیٰ علیٰ لسان موسیٰ واجعل لی وزیرًا من اھلی ○ ھٰرون اخی اشدد بہ ازری ○ واشرکہ فی امری ○۔ ”اے اللہ میرے گھر والوں میں سے میرے بھائی ہارون کو میرا وزیر بنا اور اس سے میری نبوت مضبوط کر اور اسے میرے کام میں شریک کر“۔ جب انبیاء علیہم السلام کو بھی اعانت وامداد کی ضرورت پیش آئی ہو۔ تو پھر ملوک وسلاطین کا کیا ذکر ہے۔ مختصر یہ کہ ملوک وسلاطین کو سلطنت کے امور خطیر تکمیل کے لیے خود عاجز و قاصر ہونے کی وجہ سے مدد لینے کی حاجت ہوتی ہے۔ کسی معاملہ میں انہیں فوجیوں کی مدد درکار ہوتی ہے اور کسی میں اہل قلم کی۔ کبھی وہ اہل علم وآرائے کے محتاج ہوتے ہیں کبھی انہیں مجبوراً اردلی مقرر کرنے پڑتے ہیں۔ تاکہ لوگ عبث خدمت میں حاضر ہو ہو کر مہمات سلطنت میں غور وفکر کرنے سے مانع نہ ہوں۔ اکثر انہیں ایسے منتظم اور بلند حوصلہ آدمی درکار ہوتے ہیں جو مہمات سلطنت کو بطور معتمد علیہ ہونے کے دیکھیں بھالیں اور ان کی کفایت و لیاقت پر بادشاہ کو اعتبار ہو سکے۔ چونکہ ان مناصب کی ذمہ داریاں بھی بہت ہیں اس لیے ان کی لیاقت وصلاحیت کسی شخص واحد میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ اور کبھی ایسا شخص میسر نہیں آتا۔ بلکہ متعدد اشخاص اپنی اپنی لیاقت سے ایسے ایک شخص کی تلافی کرنے کے لائق سمجھے جاتے ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا مناصب میں ہر منصب کے فرائض تھوڑے تھوڑے کر کے ان میں بانٹ دیے جاتے ہیں۔ مثلاً صیغہ قلم کے کئی شعبے کر دیے جاتے ہیں۔ دفتر رسائل ومخاطبات، صیغہ جاگیر وعطیات، صیغۂ خراج وتقسیم تنخواہ، صیغۂ دیوان سپاہ۔ اس طرح اہل فوج کے محکمے بھی کر دیے جاتے ہیں۔ مثلاً فوج نظام، شرطہ (پولس) برید (ڈاک)، ناظمین علاقہ جات۔

فقیہہ کے فرائض

جاننا چاہیے کہ مذہب اسلام میں تمام عہدے سلطانی خلافت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ خلافت دینی ودنیوی دونوں امور کو شامل ہے۔ پس چوں کہ احکام شریعت سارے کے سارے انہی مناصب سلطانی سے متعلق ہیں۔ اور ہر منصب میں کچھ نہ کچھ حقیقی یا ضمنی طور پر پائے جاتے ہیں۔ اس لیے کہ تمام افعال عوام سے بہر طور احکام شریعت کو تعلق ہے۔ ناچار فقیہہ کا فرض ہے کہ ملوک وسلاطین کے مراتب اور ان شرائط کی جانچ پڑتال کرے جن کی وجہ سے استبداء علی الخلافت اس کو ملک وسلطنت کا عہدہ دیا جا سکتا ہے کہ اطاعت بالجبر کو سلطنت اور اس پر متشرف ہونے والے کو سلطان کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ شرائط بھی قائم کرے جن سے بخوبی سلطان کے عوض اُس کے فرائض کو ادا کرنے کا مستحق کہا جا سکے جسے اصطلاحاً وزیر سے تعبیر کرتے ہیں۔ غرضکہ فقیہہ کو از روئے حکومت اسلامی ضرور ہے کہ وہ تمام احکام ملکی ومالی (دیوانی) اور سیاسی (فوجداری) کے معاملات میں۔

"لامحدود ہوں یا محدود" نظر کرے اور موجبات عزل ونصب قرار دے یا اسی قسم کے اور احکام ومعاملات جو کچھ بھی ملک وسلطنت کے تحت میں ہیں مثلاً وزارت صیغۂ خراج۔ ولایۃ وغیرہ ان سب کاموں میں فقیہہ کی رائے کو بہت بڑا دخل ہے۔ اس لیے کہ اسلام میں خلافت شرعیہ کے احکام تمام ملک وسلطنت میں جاری ہونے چاہئیں۔ لیکن ہم اس وقت ملک وسلطنت کے لطائف اور اس کے مراتب کا ذکر بمقتضائے عمران عالم ووجود بشری بیان کرنا چاہتے ہیں نہ احکام شرعیہ سے مختص ہونے کی حیثیت سے اس لیے کہ بحیثیت تعلق شریعت ان مناصب کا ذکر کرنا ہماری کتاب کا مقصود نہیں اور نہ ہمیں احکام شرعیہ کی تفصیل کی حاجت وضرورت ہے۔ اس کے علاوہ ان مناصب کے فرائض وشروط بھی بحسب فقہ اُن کتابوں میں تفصیلاً مذکور ہیں جو احکام سلطانی کے متعلق لکھی گئی ہیں جیسے کہ قاضی ابوالحسن ماوردی کی کتاب یا دیگر فقہائے اسلام کی تصانیف ہیں۔ اگر بہ تعلق شریعت ان مناصب کے متعلقات وشروط کو تفصیلاً دیکھنے کا خیال ہو تو فقہ کی کتابیں دیکھنی چاہئیں۔ ہم نے وظائف خلافت کو علیحدہ بیان کیا ہے تاکہ فرائض خلافت وفرائض سلطانی میں باہم فرق وامتیاز ہو سکے نہ کہ احکام شرعیہ کی تحقیق کے لحاظ سے جو موضوع کتاب سے خارج ہیں۔ اس لیے ہم اب جو کچھ بیان کریں گے وہ محض تہذیب عالم کی طبیعت کے موافق ہوگا۔ و باللہ التوفیق۔

وزارت:

یہ منصب تمام مناصب سلطنت سے بالاتر ہے اور ہر منصب کسی نہ کسی طرح اس کی شاخ ہے۔ اس منصب کی عظمت خود اس کے نام سے ظاہر ہے کیوں کہ وزارت یا تو موازرت سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں معاونت یا وزر سے بنا ہے جس کے معنی بار ہیں گویا وزیر تمام کار سلطنت کا اٹھانے والا ہے۔ اور کاروبار سلطنت میں بلا قید وتحقیق وتخصیص ہر قسم کے مہمات میں بادشاہ کا ہاتھ بٹاتا ہے۔ ہم اپنی ابتدائی فصل میں لکھ چکے ہیں کہ مناصب سلطنت اور ان کے متعلق عمل درآمد ومعاملات بحیثیت نوعیہ چار صورتوں سے تجاوز نہیں کرتے۔ وظائف واشغال کا تعلق حمایت خلق اللہ اور اس کے انتظام مثلاً فوج وسلاح جنگ اور دیگر حجابت واستبدا سے متعلق ہونے والی مہمات کی انجام دہی ہے۔ یہی بھاری کام جس کے ہاتھ میں ہوتے تھے وہی مشرقی قدیم سلطنتوں میں وزیر کہلاتا تھا۔ اور اس زمانہ میں بھی مغرب میں جو اس قسم کی مہمات کا ذمہ دار ہوتا ہے عام طور سے وزیر کہلاتا ہے۔

کاتب

دوسرے یہ کہ احکام سلطنت اُن والیوں اور عاملوں کو لکھنا جو بذات خود بادشاہ کے حضور میں نہ ہوں۔ غیر ممالک سے مراسلت اور اشخاص غائب کے حق میں بعض اوامر ضروریہ کا اجرا۔ اس قسم کی کتابت وخطابت جس شخص کے متعلق ہوتی تھی اسے کاتب کہتے تھے۔ "اس منصب کو وزارت سے کچھ ہی کم سمجھنا چاہیے۔" آج کل کی اصطلاح میں ہم کاتب کو فارن سکرٹری کہہ سکتے ہیں۔

صاحب المال والجبایہ

تیسرا منصب ہے سلطنت کے آمد وخرچ کا کہ جس قدر خراج آتا ہے۔ اور جن مدات میں جس جس طرح سے صرف ہوتا ہے مع احکام و امضا کے قلم بند کیا جائے اور محفوظ رکھا جاتے۔ ان کاموں کے ذمہ دار کو صاحب المال والجبایہ (دیوان کل) کہتے ہیں اور یہی منصب دار آج کل دولت شرقیہ میں وزیر مال کہلاتا ہے۔

حاجب

چوتھے منصب کا کام یہ ہے کہ حاجت مندوں کو بادشاہ پر فضول بھیڑ بھاڑ سے روکتا رہے۔ تاکہ اُس کی طبیعت مہمات ضروریہ کی طرف سے برداشتہ نہ ہونے پائے۔ یہ منصب حجابت کہلاتا ہے اور صاحب منصب کو حاجب کہتے ہیں۔ یہ ہیں چار بڑے ملکی مناصب کہ تمام مہمات سلطنت انہیں میں سے کسی نہ کسی کی طرف راجع ہوتی ہیں اور ان سے تجاوز نہیں کرتیں۔ لیکن ان مراتب میں بزرگ تر وہی منصب ہے جو سلطنت کی معاونت

عام کا شرف رکھتا ہے کیوں کہ ایسا صاحب منصب ہر وقت بادشاہ کے ساتھ اور سلطنت کے ہر کام میں شریک و دخیل رہتا ہے۔

یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مناصب سلطنت انہی چار منصبوں پر ختم ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت اور بھی بہت سے مناصب ہیں جو اکثر بعض اشراف سے متعلق ہوتے ہیں اور کسی منصب اعظم کے ماتحت سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً حدود سلطنت کی سپہ سالاری یا کسی خاص محصول و خراج کی ذمہ داری، داروغگی مطبخ۔ ٹکسال اور سکہ کی نگرانی۔ چوں کہ ان عہدوں کا تعلق محض امور خاص سے ہوتا ہے۔ اس لیے یہ منصب دار بھی اس منصب عالی کے محکوم و تابع ہوتے ہیں جو عام امور سلطنت کا اختیار رکھتا ہے۔

آغاز اسلام میں وزارت کا منصب

اسلام سے پہلے تمام سلطنتوں میں ملک کی اہم ذمہ داریاں اسی طرح سے بٹی ہوئی تھیں۔ لیکن جب اسلام پھیلا اور خلافت سلطنت کی جگہ قائم ہوئی تو ساتھ ہی یہ تمام مناصب بھی بدل کر دوسری صورت پکڑ گئے اور معاونت بہ رائے عام جو طبعی ہے، قائم ہوئی۔ گویا ان وظائف سلطنت کو بالکل زوال نہ آیا۔ اس لیے کہ نظام کے لیے اُن کا ہونا ضروری ہے۔ محض اتنا تغیر ہوا کہ مطلق العنانی کی جگہ مشاورت طبعی قائم ہوگئی۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ سے مشورہ کرتے اور مہمات میں اُن کی رائے کی وقعت فرماتے اور باہم گفتگو کیا کرتے تھے۔ اور ابوبکر رضی اللہ عنہ تو اور بھی اکثر خصوصیت سے شرف رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ جن عربوں نے کسریٰ و قیصر و نجاشی کی سلطنتوں اور اُن کے حالات کو دیکھا تھا۔ وہ تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو وزیر کہا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے صلاح کار اور وزیر تھے۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ و عثمان رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وزیر تھے۔ اس لیے وزارت تو گویا ابتدائے اسلام میں بھی بالمعنیٰ موجود تھی۔ مگر خراج و آمد و خرچ وغیرہ کے حساب کا صیغہ باقاعدہ اور منضبط طریقہ پر نہ تھا۔ کیوں کہ عرب کی قوم اُمی تھی اس لیے انہیں حساب کتاب اچھی طرح نہیں آتا تھا۔ جو لوگ اُن میں سے لکھنا پڑھنا جانتے تھے یہ کام اُن کے سپرد کیا جاتا تھا یا عجمی غلام جو اس فن میں مہارت رکھتے تھے۔ اس لیے کہ وہ ناخواندہ ہونے کی وجہ سے اس کام کا انصرام ہی نہیں کر سکتے تھے۔ یہی حال کتابت و خطابت کا تھا کہ اس کا کوئی خاص منصب مقرر نہ تھا۔ وقت ضرورت جو کر سکتا تھا اُسی سے کام لے لیا جاتا تھا۔ اور جس سے یہ کام لیا جاتا تھا، وہی راز داری کو امین ہونے کی وجہ سے اپنا فرض سمجھتا تھا۔ اور ضرورت یہ تھی کہ بتقاضائے سیاست ایسے کاموں کے لیے اور لوگ انتخاب کیے جائیں کیونکہ خلافت دینی تھی۔ سیاست ملکیہ کے آثار ابھی مرتب نہ ہوئے تھے۔ اور ابھی کتابت و انشا بھی صناعت و فن کے مرتبہ پر نہیں پہنچی تھی کہ خلفاء اُس کی تحسین و تکمیل کی فکر کرتے وہ بلا استثنا اپنے مطالب و مقاصد کو بلیغ تر عبارت میں بیان کر دیتے تھے۔ رہا لکھوانا سو خلیفہ جس کسی کو خوش قلم سمجھتا تھا اس کو بہ نیابت خود کتابت کا عہدہ دے دیا کرتا تھا۔ غرضکہ دیوان و کاتب کا منصب تو یوں ناپید تھا۔

حجابت کا منصب

رہی حجابت کہ اہل حاجت کو بھیڑ سے روکا جائے۔ یہ خود شریعت میں اہم تھا۔ اس لیے ابتداءً یہ منصب مقرر نہیں کیا گیا لیکن جب خلافت سلطنت سے بدلی اور سلطانی مراسم اور اس کے القاب مسلمانوں میں رائج ہوئے تو سب سے پہلے اسلامی سلطنت میں حجابت یا بوّابی کا انتظام کیا گیا۔ اس لیے کہ سلاطین خوارج اور باغیوں سے ہر وقت ہراساں رہتے تھے۔ اور انہیں اپنے مارے جانے کا خیال لگا رہتا تھا اور وہ دیکھ چکے تھے کہ عمر و علی و معاویہ و عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کو اس قسم کے واقعات پیش آ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ سہل الباب ہونے کی حالت میں انہوں (سلاطین) نے دیکھا کہ کسی وقت آدمی پیچھا نہیں چھوڑتے اور دیگر ضروری مہمات میں مشغول و مصروف نہیں ہونے دیتے اس لیے سب سے پہلے دربانی کا انتظام کیا اور جس شخص کے سپرد یہ خدمت کی اس کا نام حاجب رکھا۔ کہتے ہیں کہ عبدالملک نے جب اپنا حاجب مقرر کیا، تو اس کو حکم دیا کہ میں اجازت دیتا ہوں کہ میرے باپ تک کو تم روک لو۔ لیکن تین باتوں میں رکاوٹ پیدا کرنا ٹھیک نہیں۔ اذان کے لیے جانے والے موذن کو نہ روکو اس لیے کہ وہ داعی الی اللہ ہے۔ دوسرے ڈاک کے ہرکارہ کا روکنا خلاف مصلحت ہے، خدا جانے کیسی ضروری خبر لے کر آیا ہو۔ تیسرے صاحب طعام کو

بھی نہ روکنا چاہیے کہ کھانا خراب ہو جائے گا۔ کچھ دنوں کے بعد یہ زمانہ بھی نکل گیا۔ اور سلطنت کی ضرورت کے مطابق کہ قبائل و عصائب کے معاملات اور ان کی نگرانی کے لیے معین و مشیر سے کام لیا جائے۔ ناچار کرنا پڑا اور ایسے معین و مشیر کا نام وزیر رکھا گیا۔ حساب کتاب اور دیوانی کے جھگڑے اب بھی غلاموں اور ذمیوں کے ہاتھ ہی میں رہے۔ اور احکام و فرامین یا ایسے ہی ضروری کاغذات کے لکھنے کے لیے خاص کاتب مقرر کیا گیا۔ جو سلطنت کے ایسے اسرار سے واقف و آگاہ ہوتا تھا کہ اگر وہ افشا ہو جائیں تو قومی سیاست میں فتور و فساد واقع ہو جائے اس لیے اس کام کے لیے راز دار اور امین آدمی انتخاب ہوئے۔ لیکن کاتب کا مرتبہ وزیر کے برابر نہیں ہوا۔ اس لیے کہ اُس کی ضرورت خط و کتابت کی حیثیت سے تھی نہ کہ رائے و مشورہ کے لحاظ سے جو کتابت پر مقدم ہے۔ غرضکہ وزارت ہی ان دنوں میں تمام مراتب سلطنت میں بالاتر سمجھی گئی۔ بنی اُمیہ کے عہد میں مناصب سلطنت کی یہ کیفیت تھی جو ہم نے ابھی بالاختصار بیان کی۔ وزیر کے اختیارات عام ہوتے تھے۔ وہ تدبیر و صلاح میں شریک ہوتا تھا اور تمام حجابات و مطالبات اور اُس کے متعلق امور میں دخل رکھتا تھا۔ دیوان فوج کی دیکھ بھال اُس کے ذمہ تھی۔ اہل استحقاق کے لیے وہی عطیہ و صلہ تجویز کرتا تھا وغیرہ وغیرہ۔

بنی عباس کے دور میں وزارت

اس کے بعد جب بنی عباس کا زمانہ آیا اور دولت و سلطنت کی شان اور بڑھی تو وزیر کا مرتبہ بھی زیادہ ہوا۔ اور وہ تمام حل و عقد میں خلفاء بنی عباس کا نائب ہو گیا۔ اور منصب وزارت مراتب سلطنت میں گنا گیا۔ لوگ عام طور سے وزیروں کی طرف مائل ہوئے اور گردنیں ان کے سامنے جھکنے لگیں اور محکمہء دیوانی بھی وزیر ہی کی نگرانی میں آ گیا اس لیے کہ سپاہ کو عطیات تقسیم کرنے کے لیے فی الجملہ معاملات دیوانی کا علم اُس سے متعلق ہو گیا تھا۔ اس لیے ضروری تھا کہ وہی آمد و خرچ سے آگاہی رکھے۔ اسی ضرورت نے یہ محکمہ اس کا ماتحت بنا دیا۔ اس کے بعد محکمہ قلم و صیغہء مراسلات میں بھی وزیر کی نگرانی ضروری سمجھی گئی۔ تاکہ اسرار سلطنت محفوظ رہیں اور انشائی مراسلات میں بلاغت و فصاحت قائم رہ سکے۔ کیوں کہ اس زمانہ میں زبان عام طور سے بگڑ چکی تھی۔ اجرائے احکام سلطانی کے لیے مہر بنائی گئی اور وہ بھی بغرض حفظ و حراست اور جعل و فریب سے بچنے کے لیے وزیر کے سپرد کی گئی اور اسی طرح پر وزیر سیف و قلم کا جامع اور تمام کاروبار کا مالک لاشریک بن گیا۔ یہاں تک کہ ہارون رشید کے زمانہ میں جعفر کو اُس کے عام اختیارات اور استبداد پر نظر کر کے سلطان کہا گیا۔ اور مراتب سلطانی میں سے کوئی منصب سوائے حجابت کے۔ ''جس میں دروازہ پر کھڑا رہنا ہوتا ہے۔'' نہ بچ سکا اور حجابت کو بھی یہ نہ سمجھا چاہیے کہ اُسے نہ ملی۔ بلکہ ذلیل و حقیر سمجھ کر خود اُس نے اُس منصب کو اپنی شان کے خلاف سمجھا۔

وزراء کا سلطان پر غلبہ

اس کے بعد سلاطین بنی العباس کا وہ عہد آیا، جس میں وزرا سلاطین پر حاوی ہو کر خودرائی و استبداد برتنے لگے۔ کبھی سلطان وزیر پر غالب آ جاتا تھا اور کبھی وزیر سلطان پر حاوی۔ لیکن جب وزیر بادشاہ پر حاوی و مستولی ہوتا تھا تو اسے ضرورت ہوتی تھی کہ بادشاہ اُسے اپنی طرف سے نائب بنا دے تاکہ احکام شرعیہ بھی اس کی طرف سے صحیح ہو سکیں۔ پس یوں سمجھنا چاہیے کہ اس کشمکش کے زمانہ میں وزارت دو قسم کی تھی۔ اول وزارت تنفیذ احکام۔ یہ وزارت اُس زمانہ میں ہوتی تھی۔ جب کہ سلطان فی نفسہ تمام اختیارات رکھتا تھا۔ دوسری قسم وزارت کی وزارت تفویض تھی۔ یہ اس وقت ہوتی تھی جب کہ خود وزیر سلطان پر حاوی و قادر ہوتا تھا۔ وزرا کا یہ استقلال و استبداد یونہی ادلتا بدلتا رہا یہاں تک کہ ملوک عجم سلطنت بنی العباس پر حاوی ہو گئے اور خلافت معطل و بیکار رہ گئی۔

ملوک عجم کے القاب

چونکہ یہ متغلبین عجم القاب خلافت تو اختیار نہیں کر سکتے تھے اور وزرا کے القاب سے ناک بھوں چڑھاتے تھے اس لیے انہوں نے اپنے ناموں کے ساتھ امیر و سلطان بحیثیت لقب اضافہ کر لیا اور پھر ان میں سے جو تمام دولت و سلطنت پر حاوی اور مطلق العنان ہوتا تھا۔ وہ امیر الامرایا

سلطان کہلاتا تھا۔اور ساتھ ہی وہ القاب بھی ہوتے تھے۔ جو معطل خلیفہ انہیں دیتا تھا۔ جیسے متغلبین عجم وغیرہ کے اسماو القاب سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور پھران متغلب ملوک نے لقب وزارت کو ہیر پھیر کر کے کمزور خلفا کے وزرا کے لیے چھوڑ دیا۔ خلافت عباسیہ کے اختتام تک یہی حالت رہی اور اس اثنا میں عربی زبان بالکل بگڑ گئی اور فن وصناعت کے درجہ پر آ گئی۔ جس کو بعض لوگوں نے اپنا فن بنالیا۔ اور کتابت، عزت کے بعد ذلیل ہو کر رہ گئی۔ کچھ اس وجہ سے بھی وزرا نے اس سے بے اعتنائی کی اور کچھ یہ سمجھ کر کہ وہ عجم ہیں اور ان کی وزارت سے کچھ ان کی زبان کی بلاغت بھی مقصود نہیں ہے خود بلاغت کا خیال نہ رکھا اور ہر قوم اور ہر طبقہ کے لوگ انشاء کتابت کے لیے انتخاب کر کے اپنے دفتر میں رکھ لیتے۔ اور اس طرح پر زبان وزرا کی تابع وخادم ہو کر رہ گئی۔ اور امیر کا نام صاحب الحرب اور سپہ سالار کے ساتھ مخصوص رہا۔ اگر چہ بظاہر سپہ سالار امیر لشکر ہی ہوتا تھا۔ لیکن تمام مناصب سلطنت پر اس کا اختیار واقتدار رہتا تھا۔ کبھی بخیال نیابت اور کبھی بزور وجبر۔

ترک حکومت میں وزارت کا منصب

مدت دراز تک یہی حالت رہی۔ یہاں تک کہ دوبارہ مصر میں ترکی کی سلطنت قائم ہوئی۔ ترکوں نے دیکھا کہ وزارت ذلیل ہو چکی ہے۔ ایسے شخص کو دی جاتی ہے جو خلیفہ معطل الاختیار کے غیر اہم امور کا انصرام کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وزیر امیر کی رائے کا اتباع و پیروی کرنے پر مجبور ہے اور منصب وزارت بجائے اس کے کہ حکمران ہو خود محکوم ہو رہا ہے یا خود وزرائے ترک نے بخیال ذلت وخواری وزارت کے نام کو ہی چھوڑ دیا۔ اور اب وہ شخص کہ احکام عام کا اختیار رکھتا ہے اور سپاہ کا نگران ہے، بجائے وزیر کے نائب کہلاتا ہے۔ حاجب کا لفظ البتہ اپنے معنی پر باقی رہا اور مہتمم خراج کو البتہ وزیر کہتے ہیں۔

اندلس میں بنوامیہ کے منصب

سلاطین مشرق میں تو وزارت کی ابتداً وانتہا اس طرح ہوئی جو کہ ہم نے بیان کی۔ اب اندلس کے بنی اُمیہ کا حال سنو۔ انہوں نے آغاز سلطنت ہی میں وزارت کے جامع ہونے سے اعتراض کیا اور وظائف وزارت کو کئی حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اور ہر قسم کے وظائف ذمہ داری کے لیے ایک جدا وزیر یا منصب دار مقرر کیا۔ مثلاً وزیر مال، وزیر ترسیل، وزیر حوائج ومظالم،''وزیر فوجداری،'' وزیر ثغور اور ہر ایک وزیر کے لیے ایک کچہری یا دیوان مقرر کر دیا۔ جہاں وہ گدوں اور مسندوں پر بیٹھ کر احکام سلطانی جاری کرتے تھے اور انہی میں سے ایک سلطان اور اُن وزراء کے درمیان واسطہ احکام و پیغام ہوتا تھا۔ چونکہ بضرورت غالب اوقات میں وہ سلطان کے پاس رہتا تھا اس لیے اُس کا منصب و دفتر بھی دیگر وزرا کے منصب سے بالاتر خیال کیا جاتا تھا۔ اور اس کو حاجب کہتے تھے۔ بنی اُمیہ کی سلطنت کے اختتام تک یہی دستور رہا اور حاجب کا مرتبہ تمام مراتب سلطنت سے بزرگ تر مانا گیا۔ یہاں تک کہ ملوک طوائف کا دور دورہ آیا جنہوں نے حاجب کے لقب کو اپنے لیے مایہ فخر سمجھا اور اکثر ملوک طوائف آج تک حاجب کہلاتے ہیں جیسا کہ ہم مفصل بیان کریں گے۔

سلطنت عبیدیہ کے مناصب

اندلس کی اموی سلطنت قائم ہونے کے بعد افریقہ و قیروان میں سلطنت شیعہ عبیدیہ کا آغاز ہوا۔ چوں کہ اول اول سلاطین عبیدیہ سادگی و بدویت میں ڈوبے ہوئے تھے۔ مناصب مذکورۂ بالا سلطنت میں قائم نہ ہوئے۔ تقرر و تنقیح مناصب کا وقت نہ تھا۔ لیکن جب آگے بڑھ کر اس سلطنت نے تمدن وشہریت کے میدان میں قدم رکھا، انہوں نے بھی مناصب سلطنت کے تعین میں دولت عباسیہ و امویہ کی تقلید کی جیسا کہ ان کی سلطنت کے زمانہ کے حالات واخبار سے واضح ہوتا ہے۔

موحدین کا دور

دولت عبیدیہ کے بعد جب موحدین کا دور دورہ ہوا تو ابتداءً بدویت کی وجہ سے وہ بھی مناصب سلطنت کے تعین وتقرر سے غافل رہے۔ مگر پھر

انہوں نے بھی ویسے ہی اسماء القاب نکال لیے جیسے دول اولیہ میں جاری وقائم ہو چکے تھے۔ وزیر بھی مقرر ہوا اور وہی اختیار دیے گئے جو لفظ وزیر کے شایانِ شان کہے جا سکتے۔ اس کے بعد انہوں نے امویوں کے طریق کی پیروی کی اور سلطنت وسیاست کے اصول میں اُن کے نقش قدم پر چلے۔ اور حاجب کو جو مجلس سلطانی میں دربان بن کر کھڑا ہوتا اور وفود کو دربار شاہی میں بلحاظ رتبہ درجہ کھڑا کرتا اور وہ آداب پورے کراتا تھا کہ سلطان کے سامنے ادا ہونے چاہئیں۔ "وزیر" کہنے لگے۔ غرضکہ حاجب کی شان بہت کچھ بڑھ گئی۔ اور اب تک یہی حالت قائم ہے۔

حجابت:

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اموی وعباسی سلطنت میں حاجب کا لقب اس شخص کے لیے مخصوص تھا جو عام لوگوں کو خدمت سلطان میں حاضر ہونے سے روکتا تھا۔ یا جس قدر سلطان کے وقت میں گنجائش پاتا تھا اس کے موافق لوگوں کو باریابی کی اجازت دیتا تھا۔ یہ منصب ان دونوں سلطنتوں کے زمانہ میں محکوم ومرؤس رہا اور وزیر سلطنت وقتاً فوقتاً جو کچھ مناسب سمجھتا تھا اس میں تصرف وتغیر کرتا رہتا تھا۔ بنی العباس کے آخر زمانہ تک یہی دستور رہا اور اب بھی مصر میں حجابت کا منصب نائب السلطنت کے ہاتھ میں ہے۔ اور حاجب کے وہی فرائض ہیں جو ابھی مذکور ہو چکے۔ لیکن امویہ اندلس کے یہاں حاجب کے اختیارات بہت وسیع ہوئے۔ وہ عام وخاص سے جسے چاہتا سلطان کی خدمت میں باریاب نہ ہونے دیتا اور اہم امور کے انتظام کے لیے وزیر اور سلطان کے درمیان واسطہ ہوتا تھا اور وزرا سے کم رتبہ لوگوں کی حوائج وضروریات کو بھی بادشاہ کی خدمت میں عرض کر کے حکم لیتا تھا۔ اسی وجہ سے اندلس کے امویہ سلطنت میں حاجب کا رتبہ رفیع الشان سمجھا گیا ہے۔ جیسا کہ حجابت سلطنت کے حالات سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ابن حدید وغیرہ حجاب سلطنت کے رسوخ وعظمت کا حال عام طور سے مشہور ومعروف ہے۔ اس کے بعد جب امویہ سلطنت کو زوال آیا اور امرائے ملک نے خودسری اختیار کی تو وہ لوگ حجاب کہلانے لگے۔ اس لیے کہ حجاب اندلس میں تسلیم شدہ شرافت کے مالک ہو گئے تھے۔ منصور ابن عامر اور اُس کی اولاد سب کے سب حاجب ہی کہلاتے رہے۔

طوائف الملوکی کا دور

یہ زمانہ بھی جب گذر گیا اور ملکی لڑائیوں کے بعد ملوک طوائف نے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لی تو انہوں نے بھی اس لقب کو نہیں چھوڑا اور حجابت کے خطاب کو اپنے لیے مایہ افتخار سمجھتے رہے۔ لیکن جب ملوک طوائف میں سے کوئی سب سے زیادہ عظمت وشان پیدا کر کے سلطانی القاب و اسماء اختیار کرتا تھا تو وہ حاجب اور ذوالوزارتین پر ضرور مقرر کرتا تھا۔ اور حجابت سے وہی عام وخاص کی روک تھام مراد ہوتی تھی۔ اور ذوالوزارتین کو سیف وقلم دونوں کے اختیار دیے جاتے تھے۔ طوائف الملوکی کے بعد مغرب وافریقہ میں حاجب کا منصب اور اس کا نام باقی نہ رہا۔ اس لیے کہ جو لوگ بروئے کار آئے وہ دیہاتی سیدھے سادے حکمران تھے جن کو ایسے مناصب تکلف سے کچھ علاقہ نہ تھا۔ مصر میں البتہ عبیدئین کی سلطنت نے جب عظمت تمام حاصل کی تو زمانہ تمدن میں کبھی کبھی یہ منصب مقرر ہوتا رہا۔ لیکن بہت ہی کم۔

موحدین کا دورِ حکومت

عبیدیوں کے بعد جب موحدین کی سلطنت قائم ہوئی تو اُن میں سلطنت کے آخر زمانہ تک وہ تمدن وتہذیب کا عروج نہ ہوا۔ جو ایسے القاب و اسما کے اختیار کرنے اور الگ الگ مناصب کے تعین کا مقتضی ہوتا۔ مناصب سلطنت میں محض ایک مرتبہ وزارت ہے جو اس کے یہاں پایا جاتا ہے۔ پہلے پہلے وہ اُس کاتب ہی کو وزیر کہتے رہے جو کل اختیارات رکھتا اور معاملات خاص میں سلطان کا شریک رائے ہوتا تھا۔ مثلاً ابن عطیہ اور عبدالسلام کوفی۔ یہی کاتب ابتدائے سلطنت میں صیغہ حساب اور دیوانی کی دیکھ بھال کرتا تھا۔ لیکن پھر منصب وزارت قائم ہوا اور موحدین کے قرابت دار ابن جامع وغیرہ کو دیا گیا۔ اور حاجب کا لفظ آخر سلطنت تک ان کے یہاں نہ پہنچا۔

بنوابی حفص کا دورِ حکومت

افریقہ میں جب بنوابی حفص کی حکومت قائم ہوئی تو پہلے پہلے اختیارات اس وزیر کے ہاتھ میں رہے جو رائے و مشورہ میں بادشاہ کا شریک ہوتا تھا۔ اور اُسے شیخ الموحدین کہتے تھے۔ وہی عاملوں اور والیوں کا عزل و نصب کرتا تھا۔ اور فوج کا عام یا جنگ کے لیے خاص سپہ سالار انتخاب کرتا تھا۔ حساب اور دیوانی کے صیغے علیحدہ تھے اور صاحب محکمہ متولی کہلاتا تھا۔ دخل و خرج کا حساب اور مدار بالکل اسی سے وابستہ ہوتا۔ وہی حساب کتاب دیکھتا اور مال بقایا وصول کرتا اور خیانت و تغلب پر مجرم کو سزائیں دیتا تھا۔ متولی بھی خاص موحدین ہی میں سے ہوتا تھا اوروں کو یہ منصب نہ ملتا تھا۔ قلم بھی موحدین اُس شخص کو دیتے تھے جو انشا میں کامل دست گاہ رکھتا اور امین ہوتا تھا۔ اس لیے کہ کتابت میں موحدین کو ملکہ نہ تھا اور مراسلت بھی خود ان کی زبان میں نہیں ہوتی تھی۔ اس لیے اس میں نسب کی کوئی قید نہ تھی۔ جب موحدین کی سلطنت کو وسعت ہوئی اور ملازمان سلطان کا شمار بڑھا تو بادشاہوں کو خاص اپنے گھر کے لیے قہرمان کی ضرورت ہوئی اور مقرر کیا گیا۔ قہرمان اس کے گھر کا انتظام کرتا تھا۔ اور مطبخ و اصطبل کا کلی و جزئی بندوبست اُس کے ہاتھ میں رہتا تھا۔ وہی توشہ خانہ میں ہر چیز مہیا کرتا اور صرف کے لیے دیتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اسی داروغہ یا قہرمان کو حاجب کہنے لگے اور کبھی کبھی اسی کو فرامین پر طغرائے سلطانی کے لکھنے کا اختیار ملتا رہا۔ لیکن اُسی حالت میں جب کہ فن کتابت میں کامل مہارت رکھتا ہوتا۔ ورنہ یہ کام اور کسی سے لیا جاتا تھا۔ ایک زمانہ تک یہی دستور رہا اور بادشاہوں نے بہ نفس نفیس لوگوں سے ملنا چھوڑ دیا۔ تو یہی قہرمان حاجب ہوا۔ اور عام لوگوں اور تمام منصب داروں کے درمیان واسطہ انجام مرام قرار پایا۔ اور سلطنت کے آخری دور میں تو سیف و قلم کا یہی مالک بن گیا۔ اور پھر رائے و مشورہ میں بھی دخیل ہو گیا اور آخر یہ منصب تمام مناصب سے بالاتر قرار پایا۔ یہاں تک کہ اولادِ ابی حفص میں سے گیارھواں سلطان جب مر گیا تو حاجب سلطان وقت پر غالب آیا۔ رر۔ ے اُٹھا کر گوشہء عزلت میں بٹھا دیا۔ لیکن سلطان ابوالعباس نے اپنے آپ کو سنبھالا اور حجابت کے منصب کو توڑ کر کامل استقلال پیدا کیا۔ اور تمام امور سلطنت کا انتظام خود اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اس زمانہ تک تو بنوابی حفص کی سلطنت کی یہی حالت ہے۔ آئندہ کا حال خدا جانے کیا ہوگا۔

زناتہ کا دورِ حکومت

مغرب میں زناتہ کی سلطنت بھی قائم ہوئی۔ جن میں سب سے زیادہ باعظمت بنی مرین کی سلطنت ہے۔ اس میں حجابت کا نام تک نہیں ہے۔ فوج و جنگ کی افسری وزیر رکھتا ہے اور حساب و مراسلات ان لوگوں کو دیا جاتا ہے جو اس فن میں مہارت رکھتے ہیں۔ گو کہ سلطنت کے بعض پروردہ خاندانوں سے یہ منصب مخصوص ہو گیا ہے۔ مگر کبھی منصب مل جاتا ہے اور کبھی نکل جاتا ہے۔ حجابت و بوابی کا منصب دار مزوار کہلاتا ہے جو باب سلطانی کے ملازموں کا افسر سمجھا جاتا ہے اور بادشاہی اوامر و احکام کی ان سے تعمیل کراتا اور حکم کے مطابق ان کو تعزیر و سزا دیتا ہے اور جو زندان میں بھیجے جاتے ہیں اُن کی نگرانی کرتا ہے۔ وہی تعارف و باریابی کا ذریعہ بنتا ہے اور دربار عام میں لوگوں کو علی قدر مراتب کھڑا کرتا ہے۔ گویا مزوار منصب و اختیار کے اعتبار سے چھوٹا وزیر ہے۔

بنی عبدالواد کا دورِ حکومت

بنی عبدالواد کی حکومت میں القاب سلطنت اور مناصب حکومت کا نام و نشان تک نہیں ہے۔ اس لیے کہ بدوی ہونے کی وجہ سے اُن کی سلطنت ابھی اس مرتبہ کو نہیں پہنچی ہے کہ اس قسم کے مناصب مقرر کرے۔ البتہ بعض اوقات اُس شخص کو ان کی حکومت میں حاجب کہہ دیا کرتے ہیں جو لوگوں کو سلطان کی خدمت میں بصورت خاص باریاب کرتا ہے جیسے بنوابی حفص کے یہاں کا دستور تھا۔ صیغہ حساب اور طغرائے سلطنت بھی اسی کے قبضہ اختیار میں رہتا ہے۔ چونکہ یہ حکومت بنوابی حفص کے مقلد اور اس کی جانشینی کی مدعی ہے۔ اس لیے ممکنہ حد تک ان کی پیروی اس کا رواج ہے۔ ہمارے اس زمانہ میں اندلس کی یہ کیفیت ہے کہ محکمہ حساب اور تعمیل احکام سلطانی اور عام معاملات جس شخص کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ اُسے

وکیل کہتے ہیں اور وزیر کے اختیارات وہی ہیں جو ہونے چاہئیں۔ بلکہ مراسلت کا دفتر بھی اسی کے ماتحت ہے۔ اور طغرائے سلطنت خود اپنے ہاتھ سے بادشاہ لکھتا ہے اور عام سلطنتوں کی طرح انکے یہاں طغرائے سلطانی کے لکھنے کے لیے کوئی علیحدہ منصب نہیں ہے۔

ترکی حکومت میں حاجب کا منصب

مصر میں ترکوں کی سلطنت میں حاجب تقریباً ذی اختیار اور باشوکت کوتوال کو کہتے ہیں۔ جو شہر میں احکام سلطنت کا اجرا کراتا ہے۔ یہ منصب ایک شخص نہیں پاتا۔ بلکہ متعدد کوتوال ہوتے ہیں اور یہ منصب نیابت کا ماتحت خیال کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ نیابت ہی سلطنت کا بااقتدار منصب ہے اور عام معاملات میں اختیارات رکھتا ہے اور اکثر اوقات وظائف و اعمال سلطنت پر لوگوں کا عزل و نصب وہی کرتا ہے اور بمقتضائے مصلحت تنخواہوں میں کمی و بیشی کرنا بھی اسی کے ہاتھ میں ہے اور جیسے کہ احکام سلطانی کا اجرا کرتا ہے۔ خود بھی اپنے احکام مختارانہ طور سے جاری کرتا ہے۔ اور سلطان کی طرف سے نیابت مطلقہ کا منصب رکھتا ہے۔ حاجب کا منصب بھی ترکوں میں ہے۔ لیکن وہ محض عام لوگوں یا چند خاص کے معاملات میں حکومت کرتا ہے۔ جب کہ ان کی طرف سے کوئی مقدمہ اُس کے سامنے پیش ہوتا ہے اور جو لوگ اس کے حکم سے سرتابی کرتے ہیں انہیں تعمیل پر مجبور کرتا ہے اور فی الجملہ سزا کا مختار سمجھا جاتا ہے۔ حاجب بھی نیابت کا ماتحت ہوتا ہے۔ ترکوں میں وزیر فقط محاصل ملکی کا کام کرتا ہے۔ عام اس سے کہ محاصل ملکیہ متعلق بخراج ہوں۔ یا جنگی و جزیہ وغیرہ اور معمولات سلطانی یا دیگر مدات مقررہ میں روپیہ بھی وہی صرف کرتا اور اس کا حساب رکھتا ہے اور صیغۂ مال کے ملازموں کا عزل و نصب بھی اسی کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور اُن میں سے ہر شخص کے ساتھ منصب کے مطابق مقتضائے مصلحت سلوک کرتا ہے۔ ترک یہ منصب علی العموم قبطیوں کو دیتے ہیں جو اکثر مال و خراج کے محکمہ میں کام کرتے ہیں۔ اسی لیے کہ مدتہائے دراز سے یہی دستور چلا آتا ہے کہ دیوانی و خراج کا انتظام قبطی ہی کرتے ہیں۔ اور انہیں اس کام میں کامل مہارت حاصل ہوگئی ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ سلطان کسی ذی شوکت ترک کو یہ منصب دے دیتا ہے۔ واللہ مدبر الامور مصرفها بحکمته۔

دیوانِ اعمال وخراج

دیوان کسے کہتے ہیں

جاننا چاہیے کہ دیوان خراج (کلکٹری یا دیوانی) سلطنت کے لیے ضروری ہے خراج و محاصل ملکی کا تحصیل و وصول اور داخلی و خارجی حقوق سلطنت کی حفاظت اسی منصب سے متعلق ہوتی ہے۔ اور ملازمان فوجی کے اسماء بھی اسی صیغہ کے دفتر میں درج ہوتے ہیں۔ وہیں سے ان کی تنخواہیں مقرر اور تقسیم ہوتی ہیں۔ اور یہ سارے کام اس قانون کے موافق کیے جاتے ہیں کہ ارکان دولت اور منصبداران صیغۂ خراج باہم مل جل کر تجویز کرتے اور قرار دیتے ہیں اور بہ تفصیل ایک کتاب کی صورت میں مرقوم ہوتے ہیں۔ جس میں معمولی معمولی سے جزئیات کا ادخال و اخراج بھی نظر انداز نہیں کیا جاتا اور وہی لوگ اس کے موافق عملدر آمد کر سکتے ہیں۔ جو حساب اور فن سیاق میں کامل مہارت رکھتے ہیں۔ اس قانون مال کی کتاب کو دیوان کہتے ہیں اور جہاں اہل کار مال بیٹھ کر کلکٹری کا کام کرتے ہیں وہ بھی دیوان ہی کہلاتا ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ بتائی جاتی ہے کہ ایک دن نوشیروان نے صیغۂ مال کے کچھ اہل کاروں کو کام کرتے دیکھا۔ وہ لوگ بیٹھے بیٹھے اپنا اپنا الگ الگ حساب کر رہے تھے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا باہم بات چیت کر رہے ہیں۔ نوشیروان نے ان کی یہ حالت دیکھ کر فارسی میں کہا۔ یہ دیوانہ ہیں۔ پس اُسی دن سے اس مکان کا نام جہاں بیٹھے ہوئے وہ حساب کتاب کر رہے تھے۔ بکسر (ہ) گر کر دیوان پڑ گیا۔ پھر یہی نام ان اہل کاران دیوانی کی طرف بھی منتقل ہوگیا۔ جو قانون مال و حساب کے موافق اپنے فرائض کو پورا کرتے ہیں۔

ایک ضعیف سی روایت یہ بھی ہے کہ فارسی میں دیوان شیاطین کو کہتے ہیں۔ چوں کہ اہل کاران مال بہت جلد بخیال عام شیطان کی طرح حساب کے خفی و جلی مسئلوں کو سمجھ لیتے اور آناً فاناً جمع تفریق کرتے اور پراگندہ مدات کو باہم نسبت دے لیتے ہیں انہیں دیوان کہا گیا تھا۔ پھر اُس

مکان کو بھی دیوان ہی کہنے لگے جہاں وہ لوگ اپنا کام کیا کرتے تھے۔ بہر حال اہل کاران مال اور ان کے بیٹھ کر کام کرنے کے مکان کو جو علی العموم محلات سلطانی کے آس پاس ہوتا ہے۔ دونوں کو دیوان کہتے ہیں۔ دیوانی کا تمام کام کبھی ایک عام ناظر یا مہتمم مال کے سپرد ہوتا ہے جو اس کے ہر صیغہ کی نگرانی اور انتظام کرتا ہے۔ اور کبھی ہر صیغہ کے لیے ایک جداگانہ مہتمم یا ناظر ہوتا ہے جیسے بعض سلطنتوں میں کبھی ایک شخص بخشی خانہء فوج و بخشی خانہء جاگیر وغیرہ کا حاکم ہوا ہے اور کبھی ایک ایک کام جدا جدا اشخاص کو دیا گیا ہے اور اس قسم کے ردوبدل مصلحت وقت کے موافق ہوتے رہے ہیں۔

صیغہء دیوانی کا آغاز

جاننا چاہیے کہ یہ منصب سلطنت میں اس وقت ہوتا ہے جب کہ سلطنت کا غلبہ واستیلاء عام وتام ہو جاتا اور سلطنت کی باقاعدگی کا زمانہ آتا ہے۔ سلطنت اسلام میں سب سے پہلے یہ محکمہ عمر رضی اللہ عنہ نے قائم کیا تھا۔ کہتے ہیں کہ جب ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بحرین سے مال لائے وہ اس قدر زیادہ تھا کہ اس کی تقسیم میں سخت دقت پیش آئی۔ اور ارادہ کیا کہ پہلے مال کا شمار کیا جائے۔ اور پھر اس کے حصے بخرے کیے جائیں۔ یہ حال دیکھ کر خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے دیوان قائم کرنے کی رائے دی اور کہا کہ میں نے شام کے حکمرانوں کے یہاں دستور دیکھا ہے کہ وہ مال جمع کرتے ہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اُن کی رائے پر عمل کیا اور اس طرح پر دیوان کی بنیاد پڑ گئی۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ دیوان قائم کرنے کی رائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہرمز نے دی تھی۔ وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ جب اُس نے دیکھا کہ آپ بغیر دیوان (رجسٹر میں نام درج کیے بغیر) اطراف وجوانب میں فوجیں بھیجتے ہیں تو کہا کہ اگر ان لوگوں میں سے کوئی غائب ہو جائے یا کسی طرف چلا جائے تو کیوں کر معلوم ہوسکتا ہے اور اس صورت میں نظم میں خلل پڑ جائے گا اور اس کے انسداد کی طرف لاعلمی کی وجہ سے توجہ نہ ہوگی۔ مناسب یہ ہے کہ کچھ محرر ایک کتاب میں ان لوگوں کے نام درج رکھا کریں اور آپ ایک دیوان قائم کرلیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ دیوان کیا ہوتا ہے۔ اُس نے اس کی حقیقت سمجھا دی۔ آپ کو یہ رائے پسند آئی اور دیوان قائم کیا اور عقیل بن ابی طالب۔ مخرمہ بن نوفل، جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ قریش کے کاتب سمجھے جاتے تھے۔ یہ خدمت ان کے سپرد کی۔ انہوں نے عساکر اسلامی کا نام بنام بترتیب انساب ایک رجسٹر تیار کیا۔ سب سے پہلے قرابت داران رسول ؐ کے نام لکھے۔ اس کے بعد اور لوگوں کے نام لکھے۔ اور آپ سے جس کو جس درجہ کا تعلق تھا اسی مرتبہ پر اُس کا نام رکھا گیا۔ غرضکہ اسلام میں دیوان لشکر کی ابتداء اس طرح ہوئی۔ زہری سعید ابن مسیب سے روایت کرتا ہے کہ دیوان وفوج کی ابتداء ماہ محرم ۲۰ ہجری سے ہوئی۔ اور دیوان محاصل وخراج اسلام کے بعد بھی جیسے تھا اپنی حالت پر رہا۔ یعنی عراق کا فارسی میں اور شام کا رومی زبان میں۔ اور اہل کار بھی رومی یا فارسی مقرر ہوئے جو ذمی اور اہل عہد تھے۔

عبدالملک بن مروان کا دورِ حکومت

عبدالملک بن مروان کے زمانہ تک یہی دستور رہا۔ لیکن اُس کے زمانہ میں جب خلافت سلطنت ومملکت میں تبدیل ہوئی اور عرب بدویت کے ظلمت سے نکل کر تمدن وتہذیب کے اُجالے میں آئے اور ناخواندہ سے پڑھتے پڑھتے لائق کاتب بن گئے اور خود ان میں اور ان کے غلاموں میں بکثرت کتابت وحساب کے ماہر نظر آنے لگے۔ تو عبدالملک نے سلیمان بن سعید والی اردن کو حکم دیا کہ شام کے دیوان میں اب بجائے رومی کے عربی زبان میں کام کیا جائے۔ سلیمان نے سال بھر میں رومی سے عربی زبان میں دفتر بدل دیا۔ اور سرجون عبدالملک کا کاتب کام کو اچھی طرح سے سمجھ گیا۔ اس وقت اس نے رومی کاتبوں سے کہا کہ اب یہ کام تم سے چھن گیا۔ جاؤ اب اور کسی حیلہ میں اپنا رزق تلاش کرو۔ عراق کا دیوان فارسی سے عربی میں حجاج نے بدلا اور صالح بن عبدالرحمٰن اپنے کاتب کو اس کا مہتمم اور ذمہ دار مقرر کیا۔ صالح بن عبدالرحمٰن فارسی اور عربی دونوں خط جانتا تھا۔ اور حساب کتاب حجاج کے پہلے کاتب زادان فرخ سے سیکھا تھا۔ اور جب زادان عبدالرحمٰن بن اشعث کی لڑائی میں مارا گیا تو حجاج نے صالح کو منصب کتابت دے دیا تھا۔ اسی نے حجاج کے حکم کے موافق فارسی سے عربی میں دیوان کو بدلا۔ اور فارسی دان اہل کار اس کے بعد ذلیل ہو گئے۔ عبدالحمید بن یحییٰ کہا کرتا کہ صالح کا اللہ بھلا کرے۔ اس نے عربی کاتبوں پر بڑا احسان کیا۔

بنی عباس کا دورِ حکومت

اموی خاندان کے بعد جب بنوالعباس کے سلطنت کا زمانہ آیا تو منصب دیوان بھی سلطنت کے وزیر کل کے ماتحت ہوگیا۔ جیسے کہ بنو برمک و بنوسہل و بنو بخت وزارت کے ساتھ دیوان کا کام بھی خود کرتے تھے۔ دیوان سے جو احکام شرعیہ متعلق ہیں۔ کہ کیا کچھ فوج سے مخصوص ہے اور کس قدر بیت المال سے اور کیوں کر آمد وخرچ ہوتا ہے۔ اور زمین کی تقسیم کہ صلح سے فتح ہوئی یا بزور اور کس کو یہ منصب (دیوانی) مل سکتا ہے اور اُس کے مہتمم و ناظر اہل کارمیں کیا کیا شرطیں ہونی چاہئیں اور حساب کے اصول و قواعد وغیرہ۔ یہ سب باتیں کتب متعلقہ احکام سلطانیہ کی طرف راجع ہیں اوران میں بہ تفصیل مذکور ہیں۔ چوں کہ ہماری کتاب کے مقصد سے یہ باتیں خارج ہیں۔ ہم انہیں قلم انداز کرتے ہیں۔ ہم کو جو کچھ لکھنا ہے۔ وہ محض ملکی طبیعت کے تقاضا کے موافق لکھنا ہے۔

منصب دیوان کی ضرورت

جاننا چاہیے کہ منصب دیوان ملک وسلطنت کے لیے نہایت ضروری منصب ہے۔ بلکہ اسے سلطنت کا تیسرا رکن کہنا چاہیے۔ کیوں کہ ملک و سلطنت کے لیے فوج و مال و نیز رجسٹر اسماء کی اشد ضرورت ہے تا کہ غائب اور مفرورین کا حال وقت پر معلوم ہوسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر ایک حکمران کو سیف وقلم و دیوان میں لوگوں سے مدد لینے کی ضرورت پڑی۔ تا کہ سلطنت کا کام اچھی طرح چل سکے۔ اب یہ کہنا کچھ بے جا نہیں ہے کہ صاحب دیوان ملک وسلطنت کے ایک جزو اعظم کا مالک ہوتا ہے۔ اندلس کے بنوامیہ اور بعدازاں طوائف الملوکی میں یہ منصب پوری شان کے ساتھ باقی رہا۔ اور منصب دار صاحب دیوان کہلاتا رہا۔ لیکن موحدین کے زمانہ حکومت میں جو شخص صیغہ مال کا حاکم ہوتا تھا، وہ صاحب الاشغال کہلاتا تھا۔ ان کی سلطنت کے زمانہ میں یہ منصب بہت کم غیروں کو دیا گیا۔ خود موحدین میں سے ہی کوئی معزز شخص اس خدمت پر مامور ہوتا رہا۔ تمام محاصل ملکی و خراج کی تحصیل وصولی وغیرہ کا وہی ذمہ دار ہوتا تھا۔ اور وہی والیوں اور عاملوں سے حساب کتاب لیتا اور محصول وخراج کی مقدار اور وقت تحصیل وصول مقرر کرتا تھا۔

بنو ابی حفص کا دورِ حکومت

جب بنوابی حفص افریقہ کے حکمران ہوئے تو وہاں اندلس سے صاحب جاگیر و بیوتات مقرر ہو کر آنے لگے۔ ان میں وہ لوگ بھی ہوتے تھے جو اندلس میں صیغہ مال کا انتظام کر چکے تھے۔ مثلاً بنی سعید والی قلعہ جو بنی ابوالحسن کے نام سے مشہور ہیں۔ افریقہ کے مالیہ کا انتظام و بندوبست بنوابی حفص نے انہی کے ہاتھ میں دے دیا اور جیسے کہ وہ اندلس میں دیوانی کا انتظام کرتے تھے افریقہ میں بھی کرنے لگے اور متبادل طور پر ابی حفص و موحدین کے زیر فرمان کام کرتے رہے۔ بعد صاحب اہل دیوان نے خود مختاری و استقلال حاصل کیا اور موحدین کی ماتحتی سے آزاد ہوگئے۔ اور اسی طرح ایک زمانہ گذر گیا۔ یہاں تک کہ بنو حفص کے یہاں حاجب کا زور بڑھا اور تمام امور سلطنت میں اسی کا حکم چلنے لگا۔ اس وقت صاحب دیوان بھی معطل و بیکار ہو کر حاجب کا محکوم و ماتحت ہوگیا۔ اور محکمہ خراج کے عہدہ داروں میں شمار ہونے لگا۔ اور جو امارت و ریاست پہلے صاحب منصب کو حاصل تھی بالکل جاتی رہی۔

ہمارے زمانہ میں بنی مرین کے یہاں خراج ممالک و مصارف سلطنت کا حساب دونوں ایک شخص کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ وہی تمام کاغذات حساب کی دیکھ بھال اور تصحیح کرتا ہے۔ اور تمام کاغذات متعلقہ خراج و عطیات سلطان یا وزیر کی نظر سے گذرنے کے بعد اُس کے پاس محکمہ دیوانی میں آتے ہیں۔ اور اس کے دستخط خراج و عطا کے حساب کی صحت کے لیے معتبر سمجھے جاتے ہیں۔

یہ ہے مختصری تفصیل اُن بڑے بڑے مراتب سلطنت و مناصب ملکیہ کی جن کے اختیارات وسیع ہیں اور سلطان سے تعلق رکھتے ہیں۔

ترکی سلطنت کے اہم عہدے

ترکوں کی سلطنت میں مراتب نظم وحکومت جن کا ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں بالکل مختلف اور دوسری طرح ہیں۔ دیوان عطا (جاگیر وتنخواہ) کا منصب دار ناظر جیش کہلاتا ہے اور صاحب المال کو وزیر کہتے ہیں۔ وزیر ہی سلطنت کے تمام محاصل وخراج کا انتظام کرتا ہے اور یہی منصب تمام مناصب مالیہ میں اعلیٰ تر ہے۔ اس لیے کہ ترکوں کی سلطنت چوں کہ نہایت وسیع اور باعظمت ہے اور مالیہ وخراج مختلف ومتعدد مدات سے وصول کیا جاتا ہے۔ مجبوراً مالیہ سلطنت کا انتظام متعدد منصبوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ تاکہ بآسانی انتظام اچھے طور پر ہوتا رہے۔ ایک آدمی اگرچہ کیسا ہی کارکردہ وہوشیار کیوں نہ ہو۔ تمام مالیہء سلطنت کے انتظام سے عہدہ برآنہیں ہوسکتا۔ اس لیے انتظام کی یہ صورت ہے کہ کئی منصب دار اپنے اپنے صیغہ کے مالیہ کا حساب وکتاب اور انتظام کرتے ہیں اور وزیر ان سب پر حاکم سمجھا جاتا ہے جو اُن کے عمل وکارگزاری کا نگران رہتا ہے۔ لیکن حقیقت میں وزیر بھی سلطان کے کسی خاص الخاص قرابت دار صاحب السیف کا تابع ہوتا ہے۔ جو کچھ اس کا ایماء وحکم ہوتا ہے وزیر اُسی پر کاربند ہوتا ہے۔ یہ جلیل القدر صاحب السیف ترکوں کی سلطنت میں استاذ الدولہ کہلاتا ہے۔ اور یہ منصب سلطنت کے اعلیٰ فوجی مناصب میں شمار ہے۔ ترکوں کے یہاں اور بھی متعدد بڑے بڑے مالی منصب ہیں جو سب کے سب صیغہء مال وحساب کے ماتحت ہیں اور خاص خاص مدات کا انتظام کرتے ہیں مثلاً ناظر الخاص۔ جو صرف اس مالیہ سلطانی وخالصہء شاہی کا منتظم ہوتا ہے۔ جس میں عامتہ المسلمین کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ ناظر الخاص امیر استاذ الدولہ دار وغہ خاص کی ماتحتی میں کام کرتا ہے۔ اگر کسی وقت فوج میں سے کوئی منصب وزارت پر مامور ہوتا ہے تو استاذ الدار کو اس پر کسی قسم کی دیکھ بھال کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور سلطان کے تمام ذاتی مال کی نگرانی اور اُس کے ادخال واخراج کا حساب تک خزانچی کے پاس رہتا ہے۔ جو سلطان کا کوئی معتبر غلام ہوتا ہے۔ اور خازن الدار کہلاتا ہے۔ اور یہی سلطان کے نجی مال ودولت کا منتظم ہوتا ہے۔ یہ ہے مشرق میں سلاطین ترک کے یہاں کے مناصب ومراتب کا حال جو ہم نے مختصر بیان کر دیا ہے۔ واللہ مصرف الامور لامتصرف سواہ۔

دیوان رسائل ومکاتبات

دیوان رسائل ومکاتبات کی ضرورت

دیوان رسائل وکتابت سلطنت میں زیادہ ضروری نہیں۔ اس لیے کہ اکثر بدوؤں کی سلطنتیں جب تک کہ تمدن وتہذیب اور استحکام فنون کے مرتبہ کو نہ پہنچ جائیں، انہیں بدعنوان مذکورہ بالا دیوان کی ضرورت نہیں ہوتی۔ سلطنت اسلام میں عربی زبان کی حفاظت اور ضرورت تبلیغ کی وجہ سے اس دیوان کے قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اور منشی وکتاب ضروریات سلطنت کو بلیغ تر عبارت میں لکھنے اور ادا کرنے کے لیے مقرر کیے گئے۔ اور ان لوگوں کو یہ منصب دیا گیا جو امیر وسلطان کے قرابت دار اور اپنے قبیلہ میں صاحب اثر ہوتے تھے۔ اس لیے کہ یہی لوگ امانت دار ورازدار ہوسکتے تھے۔ چنانچہ خلفائے سابقین اور شام وعراق میں صحابہ کے یہاں تعین کتاب کے بارہ میں قرابت وبااثر ہونے کا پورا خیال رکھا گیا ہے۔ لیکن عجم کے میل جول سے جب عربی زبان بگڑنے لگی اور فن وصناعت کے درجہ پر پہنچ گئی تو اس حالت میں جو لوگ زبان وفن تحریر میں تحریر مہارت وملکہ حاصل کرتے وہی منشی وکاتب مقرر ہونے لگے۔ بنی العباس کے یہاں کاتب کا مرتبہ بہت بڑا تھا۔ اور کاتب خود ہی تمام فرامین واحکام لکھتا اور اُن کے آخر میں اپنے دستخط اور شاہی مہر لگاتا تھا۔ مہر پر بادشاہ کا نام بجمعہ القاب کھدا ہوتا تھا۔ اور بجائے روشنائی کے ایک قسم کی سرخ مٹی (طین الختم) پانی میں گھول کر فرمان کے دو کناروں پر جن میں سے ایک تہہ کرتے وقت اندر آجاتا تھا۔ اور دوسرا اوپر کی طرف تہہ کے آخر میں ہوتا تھا۔ مہر کی جاتی تھی۔ اس کے بعد احکام سلطان کی طرف سے جاری ہونے لگے اور بجائے کاتب کے سلطانی دستخط سے فرامین زینت پاتے رہے۔ اور کاتب اپنے دستخط کی جگہ محض اپنی علامت فرمان کے اول یا آخر میں بناتے رہے۔

دیوان ورسائل مکاتبات کا زوال

اس کے بعد جب اور منصب داران سلطنت اور بالخصوص وزرا کا زور بڑھا۔اور سلاطین ان کی زیادہ عزت کرنے لگے تو منصب کتابت کی عزت کم ہوگئی اوران کی علامت جو فرامین پر ہوا کرتی تھی غیر معتبر سمجھی گئی اور وزیر یا دیگر منصب دار صاحب جبر رئیس کے دستخط ہونے لگے۔اگرچہ کاتب اُس وقت بھی اپنی معمولی علامت (دستخط) بناتے رہے۔لیکن حکم اسی صاحب جبر رئیس کے دستخط کا تھا۔اور وہی قابل اعتبار سمجھے جاتے تھے۔جیسے کہ بنو حفص کے آخری زمانہ میں حاجب کی شان یہاں تک بڑھ گئی تھی کہ تمام اختیار سلطنت اسی کے ہاتھ میں آ گیا تھا۔ایک مدت تک حاجب کی علامت (دستخط) کا رواج رہا۔زاں بعد اُن کے دستخط بھی نامعتبر ہو گئے۔لیکن دستور قدیم کے موافق کاغذات پر ہوتے رہے۔اور یہ قاعدہ قرار پا گیا کہ حاجب جس خط اور جن الفاظ نفاذ میں اپنی علامت بنوانا چاہتا، کاتب سے کہہ دیتا اور کاتب اپنے قلم سے اس کی معمولی علامت کاغذات پر بنا دیا کرتا تھا۔بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ بادشاہ خود اپنے دستخط خاص سے احکامات و کاغذات کو مزین کرتا۔لیکن یہ اسی حالت میں جب کہ وہ خود صاحب استقلال اور اپنے اعمال و افعال کا مختار ہو۔اگر بادشاہ خود اپنے دستخط کرنا نہیں چاہتا تو کاتب کو حکم دے دیتا کہ اُس کے نام کی مہر احکام و فرامین پر بنا تا رہے۔

توقیع نویسی

توقیع نویسی بھی کتابت ہی کے متعلق ہے۔اُس کے لکھنے کا یہ دستور ہے کہ کاتب مجلس حکم میں بادشاہ کے سامنے بیٹھ جاتا ہے۔اور مقدمات پیش شدہ کے متعلق احکام شاہی نہایت جامع الفاظ میں مثل پر یا مثل خوانی کے رجسٹر میں لکھتا جاتا ہے۔توقیع نویس کے لیے نہایت ضروری ہے کہ فن بلاغت میں کمال رکھتا ہوتا کہ توقیع حسن و خوبی کے ساتھ لکھ سکے۔کہتے ہیں کہ جعفر ابن یحییٰ ہارون رشید کے سامنے بیٹھ کر مثلوں پر احکام لکھتا۔اور مثل خوان کی طرف پھینکتا جایا کرتا تھا۔اور وہ باوجود برجستہ قلم لکھنے کے عبارت ایسی بلیغ ہوتی تھی کہ شائقان فن بجستجو انہیں حاصل کرتے اور پھر اُن سے نکات بلاغت مستنبط کرتے۔یہاں تک کہ اُس کی قلم کا ایک ایک توقیع بآسانی ایک ایک دینار کو بک جاتا تھا۔اسلامی سلطنتوں میں مدت تک یہی حالت رہی۔

جاننا چاہیے کہ کاتب وہی شخص مقرر کیا جاتا تھا جو کسی شریف و اعلیٰ خاندان سے ہوتا اور مروت و حشمت کمال علم و فن بلاغت میں مشہور و معروف ہوتا تھا تاکہ جو باتیں کہ مجالس ملوک میں احکام سلطنت و مقاصد ملکی کے متعلق پیش آئیں ان کو سمجھ سکے اور تقاضائے موقع و محل کو پیش نظر رکھ کر بلاغت و انشا میں صلاحیت رکھتا ہو اور ساتھ ہی یہ بھی دیکھا جاتا تھا کہ اخلاق و آداب کے لحاظ سے بھی وہ صحبت ملوک کے قابل ہے یا نہیں۔اور تحریر میں مقاصد تحریر و رموز بلاغت کو باحسن وجوہ ادا کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہے یا نہیں۔

غیر مہذب ممالک اور دیوان کتابت

جو سلطنتیں ان گھر سیدھی سادھی اور علم سے بے بہرہ ہوتی ہیں اُن میں اکثر منصب کتابت اہل شمشیر کے تابع رہتا ہے۔اور بادشاہ تمام مناصب سلطنت اپنی قوم اور قرابت داروں کو دے دیتا ہے۔مناصب مال مراتب شمشیر و وظائف کتابت سب انہی کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔فوجی مناصب میں تو علم کی ضرورت نہیں ہوتی مگر صیغہء مال و کتابت میں علم کے بغیر کام نہیں چلتا۔ایک میں حساب کتاب کی اور دوسرے میں انشائے بلاغت کی ضرورت ہوتی ہے۔اس لیے ناچاران صیغوں کے لیے جو لوگ اہل نظر آتے ہیں وہ نوکر رکھ لیے جاتے ہیں۔لیکن وہ لوگ عصبیت سلطنت میں سے کسی نہ کسی کے ماتحت اور زیر نگرانی رہتے ہیں۔اور جس طرف اُن کو وہ زبردست قوت چلاتی ہے چلتے ہیں۔جیسے کہ اس زمانہ میں مشرقی سلطنت ترک کا حال ہے کیوں کہ ان کی سلطنت میں کتابت اگرچہ صاحب انشا کے ہاتھ میں ہے لیکن سلطان کے قربت داروں میں سے ایک امیر کے ماتحت ہے۔جو دیدار کہلاتا اور سلطان کا معتمد سمجھا جاتا ہے۔اور جزئی و کلی اختیارات رکھتا ہے۔یہی شخص کسی شخص سے انشا و کتابت اور اس کے متعلقات کا کام لیتا ہے۔

عبدالحمید کا ایک خط

بادشاہ کے کاتب کے انتخاب میں بہت سے اوصاف و شرائط کا خیال کیا جاتا ہے۔ عبدالحمید نے اپنے ایک خط میں جو اکثر کاتبوں کے نام لکھا تھا بالاستیعاب اُن اوصاف و شرائط کا ذکر کیا ہے جو کاتب کے لیے ضروری ہیں، ہم اس مقام پر اُسی کی تحریر کو نقل کرتے ہیں۔

امابعد اللہ تمہاری حفاظت کرے۔ اے گروہ کتاب! اللہ تعالیٰ نے گروہ انبیاء و رسل اور طبقہ ملوک و سلاطین کے بعد بنی نوع انسانی کو متعدد حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اگر چہ انسانی حقیقت میں وہ سب برابر ہیں۔ لیکن پھر بھی کسب و ہنر اور اسباب معاش کے لحاظ سے ان کو مختلف المدارج کر دیا ہے۔ اسی تقسیم میں اے اہل انشاء و کتابت تم کو اللہ تعالیٰ نے صاحب علم و ادب اور بامروت گردان کر شریف تر آدمیوں کے گروہ میں شامل کیا ہے۔ تمہارے ہی ذریعہ سے امور خلافت و سلطنت کا انتظام ہوتا ہے۔ تمہاری ہی نیک نصیحتوں سے بادشاہ عوام کی بھلائی کی طرف متوجہ ہوتے اور صوبوں و شہروں کی عمارت و آبادی کی فکر کرتے ہیں۔ بادشاہ کسی حال میں تم سے بے پروا نہیں ہو سکتا۔ امور سلطنت کا انتظام تمہارے ہی ہاتھوں سے ہوتا ہے، تم ہی بادشاہ کی آنکھ ہو جن سے وہ دیکھتا ہے، تم ہی کان ہو جن سے وہ سنتا ہے، تم ہی زبان ہو جس سے وہ بولتا ہے۔ تم ہی اس کے ہاتھ ہو جن سے وہ کام کرتا ہے۔ خدا تعالیٰ تم کو توفیق خیر دے اور جو کمال کہ تم کو اس نے عطا کیا ہے اُس سے تم باعزت ہو۔ اے صاحبان انشا جو کچھ کہ میں اس خط میں تم لوگوں کو لکھتا ہوں۔ اگر یہ اوصاف فی الواقع تم لوگوں میں موجود ہوں تو پھر کسی بات کی کمی نہیں۔

کاتب کو چاہیے کہ حلم کے موقع پر حلیم اور جرأت کے وقت جرأت مندر ہے اور بروقت امانت و راز داری، عفت و عدالت و انصاف پسندی اس کی عادت ہو۔ راز کو چھپائے سختی کو برداشت کرے۔ جو دقتیں کہ پیش آنے والی ہوں اُن کو قبل از وقت جان لے۔ جس وقت اور جس جگہ جو کچھ کرنا چاہیے وہی کرے۔ تمام فنون میں پوری مہارت و بصیرت رکھتا ہو۔ ورنہ بقدر کفایت ہر فن سے کچھ نہ کچھ ضرور سوجھ بوجھ ہو۔ تیزی عقل و حسن ادراک اور تجربہ کی بدولت قبل از وقوع پیش آنے والے واقعات کو دریافت کرے اور جو کچھ اس کا انجام ہونا ہو سمجھ لے۔ اور پھر ہر معاملہ میں جو کچھ کرنا چاہیے کرے۔ پس اے اہل قلم! گونا گوں علوم و فنون بجد و جہد حاصل اور علم دین میں کامل صلاحیت پیدا کرو اور اس علم کی ابتدا کتاب اللہ اور فرائض سے واجب سمجھو۔ اس کے بعد عربی کی طرف متوجہ ہو کہ وہی تمہاری زبانوں کی اصلاح کرنے والی اور انشا کی اصل بنیاد ہے۔ پھر اپنے خط درست کرو۔ اس لیے کہ وہ تمہارے تحریرات کی زینت ہے۔ اشعار بھی حفظ کرو اور اُن میں سے جو تمہیں غریب و نادر معلوم ہوں ان کو سمجھو اور اُن کے معانی یاد کرو۔ ایام العرب اور تاریخ عجم اور قصص و سیرت کا علم بھی کاتب کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اس لیے کہ اس سے کاتب کے اکثر مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ حساب سے بھی بے پروائی نہ کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ کتاب خراج کی درستی اور صحت کا دارومدار حساب ہی پر ہے۔ حرص و طمع کو دل سے نکال کر پھینک دو دنیوی چیز و ناچیز سب کو حقیر سمجھو۔ اس لیے کہ حرص و طمع کاتب کو ذلیل کر دیتی ہے۔

جہاں تک ہو سکے اپنے فن کو گھٹیا پن سے بچاؤ۔ اور چغلی سے دور رہو کہ یہ جاہلوں کا طریقہ ہے۔ فخر و غرور اور نادانی سے پرہیز کرنا واجب ہے کہ یہ باتیں بے سبب لوگوں کو تمہارا دشمن بنا دیں گی۔ اپنے ہم پیشہ لوگوں کے ساتھ بے غرض محبت کرو اور اہل فضیلت و عدالت کو اپنے فن کے متعلق لائق وصیت و ہدایت کر کے فن سکھاؤ۔ اگر تم میں سے کوئی گردش ایام سے تنگ اور لاچار ہو جائے تو اس پر اُنس و محبت کا مظاہرہ کرو۔ یہاں تک کہ اس کی حالت درست ہو جائے۔ اگر تم میں سے کسی کو نخوت اور غرور کمال وغیرہ اور احباب و اخوان کی ملاقات سے باز رکھے تم خود اس سے ملو۔ اس کی عزت کرو۔ معاملات میں اس سے مشورہ لو اور اس کے تجربہ اور معرفت فن سے مستفید ہو۔ اگر تم میں سے کوئی بوقت ضرورت کسی سے مدد لے تو چاہیے کہ اُس مددگار و معاون کو اپنی اولاد و اخوان کے برابر سمجھے۔ اگر کام تعریف کے قابل ہو تو چاہیے اس تعریف کو صاحب عمل کا حق سمجھ کر اس کے حوالے کر دے اور اگر کوئی بُرائی نکلے تو کو اپنے ذمہ لے لے اور کام کرنے والے کے لیے خود ڈھال بن جائے۔ تغیر حال کے وقت بھی دکھ اور طور طریق کی تبدیلی کرو ورنہ بہت جلد بدنام ہو جاؤ گے اور بدنامی تمہارے حق میں سخت مضر اور باعث فساد ہے۔ جب لوگ تمہاری قدر اور جیسی تمہاری عزت کرنی چاہیے عزت کرتے ہیں تمہارا فرض ہے کہ تم بھی اپنے آقا کے وفادار بن کر رہو اور اس کا شکر بجا لاؤ۔ اگر سخت سُست کہہ گذرے برداشت کرو۔ ہمیشہ اس کے خیر طلب اور نیک خواہ رہو۔ رازوں کو چھپاؤ اور اس کی انجام دہی کی تدابیر عمل میں لاؤ کہ یہ تمہارا فرض اور اس

کا حق واجب ہے۔ حاجت و اضطرار کے وقت اپنے آقا کے کام آؤ اور کسی حال میں اس بات سے غافل نہ ہو۔ تم خوش حال ہو یا بد حال، سرور و انبساط کی حالت میں ہو یا رنج و کدورت میں، کیوں کہ محسن پرستی اور اپنے آقا کی کارسازی اور خدمت گذاری بہت اچھی عادت ہے اور جو اس طریق عمل پر کار بند ہو وہ بے شک خوش نصیب ہے۔ جب تم میں سے کوئی عامل و ذمہ دار ہو جائے یا خلق اللہ کا کوئی کام اس کے ہاتھ دے دیا جائے اسے چاہیے کہ خدائے تعالیٰ کو ہر وقت حاضر و ناظر سمجھے اور اس کی اطاعت و رضا کو سب باتوں پر مقدم رکھے۔ ضعیفوں پر شفقت و مہربانی کرے اور مظلوم کا انصاف اس لیے کہ مخلوق خدائے تعالیٰ کا کنبہ ہے اور خدا کو سب سے زیادہ عزیز وہی شخص ہے جو اس کے کنبہ کے ساتھ بمہر و شفقت سلوک کرتا ہے۔

حاکم کا فرض ہے کہ حکومت میں عدل کرے۔ شرفا کی تعظیم و تکریم بجا لائے۔ آمدنی کو بڑھائے اور ملک کو آباد کرے۔ رعیت سے بہ الفت و محبت پیش آئے اور ان کی ایذا سے کنارا کش رہے۔ اپنی مجلس میں حلیم و متواضع ہو کر بیٹھے۔ خراج کے پٹوں کے دیکھنے اور حقوق سلطنت کے لینے میں نرمی سے کام لے۔ چاہیے کہ جب تم میں سے کوئی کسی کے ساتھ ہو کر رہنا چاہے پہلے اس کے اخلاق و عادات کی تفتیش کرے۔ اور جب اس کی بھلائی برائی معلوم ہو جائے، بھلے کاموں میں اس کی مدد کرے اور جو برائیاں اس میں ہوں اُن کو عمدہ تدابیر کے ذریعہ سے مٹانے کی کوشش عمل میں لائے۔ تم جانتے ہو کہ شہ سوار گھوڑے کی برائیاں جانتا ہے۔ وہ اس کی خو بو سے خبر دار رہتا ہے اگر وہ دولتی چلاتا ہے تو وہ سوار ہونے کے وقت اُسے نہیں بھڑکاتا۔ اگر وہ الف ہو جانے کا عادی ہے تو اس کی باگیں نہایت ہوشیاری سے ہاتھ تھامے رہتا ہے۔ منہ زور پاتا ہے تو اس کے منہ اور سر سے خبر دار رہتا ہے اور اگر دیکھتا ہے کہ گھوڑا سرکش ہے تو دم دلاسا سے کام لیتا ہے۔ اور اگر گھوڑا کسی قدر ایک رخا ہو کر چلتا ہے شہ سوار اس کی اس عادت کو چھڑاتا اور اس کی رفتار کو سنبھالتا اور درست کرتا ہے۔ اسی قسم کا سلوک عامۃ الناس کے ساتھ وہ لوگ کرتے ہیں جو دانا سیاستدان اور معاملہ فہم و تجربہ کار ہوتے ہیں۔ کاتب کا کام چوں کہ نہایت نازک ہے اور طرح طرح کے لوگوں سے اُسے سابقہ پڑتا ہے اور چار و ناچار رعب و دبدبہ والے لوگوں سے ڈرتا ہوا معاملات کی تحقیق اور باز پرس بھی کرتا ہے۔ اس لیے اُسے نرمی اور وضع داری کی زیادہ ضرورت ہے۔ اور جو مشکل کام کہ شہ سوار کو بھی پیش نہیں آتے اُسے ہر وقت درپیش رہتے ہیں۔ شہ سوار کو گونگے حیوانات سے معاملہ پڑتا ہے جو نہ تابڑ توڑ جوابوں سے اس کا ناطقہ بند کرتے نہ صدق و صواب اور طریق خطاب کو سمجھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ شہ سوار کو مالک مرکب کی خواہش کے موافق مرکب کو سدھانا پڑتا ہے اور بس۔ لیکن کاتب کو جو دقتیں پیش آتی ہیں ان کا اندازہ کرنا نہایت مشکل ہے۔ اس لیے اے کاتبو اور اے منشیو! معاملات میں رفق و نرمی اختیار کرو اور جہاں تک ہو سکے غور و خوض سے کام لو۔ انشاء اللہ تعالیٰ جس کے پاس رہو گے عزت و وقار کے ساتھ رہو گے۔ اور ظلم و جفا سے محفوظ رہ کر اچھی طرح نباہ ہو گا۔ اور لوگ تمہارے ساتھ اخوت و شفقت کا برتاؤ کریں گے۔ اے کاتبوں کے گروہ! اپنے آقا کی مخصوص باتیں تم ہرگز اختیار نہ کرو۔ نہ اُس کی سی مجلس بناؤ نہ اس کی سی خوراک و پوشاک اختیار کرو۔ نہ ویسے مرکب و اسلحہ اپنے پاس رکھو۔ نہ ویسے نوکر چاکر۔ اس لیے کہ اگر چہ تمہارا منصب بڑا ہے تاہم تم خدمت گار ہو۔ آقا کی خدمت میں کوتاہی و تقصیر نہ کرو۔ اور جو تم میں سے محافظ مال ہوں وہ فضول خرچی سے دور رہیں۔ غرضیکہ یہ جو کچھ میں نے تم کو لکھا ہے اُس پر نہایت مضبوطی اور استقلال سے کار بند رہو۔ تکلف و اسراف سے ہر حال میں پرہیز کرو اس لیے کہ ان کا نتیجہ فقر و ذلت و فضیحت و رسوائی ہے اور بالخصوص کاتبوں اور منشیوں کے لیے یہ باتیں نہایت ہی قبیح و بری ہیں۔ چوں کہ واقعات عالم باہم ملتے جلتے اور ایک بات دوسری پر دلیل و حجت ہوتی ہے اس لیے اپنے تو پیش آئندہ کاموں میں پہلے تجربہ سے مدد لو۔ اور پھر سعی و تدبیر کا وہ راستہ اختیار کرو جو مقام نیک تک پہنچا دے۔ اور سمجھ رکھو کہ اپنے علم و رائے سے کام نہ لینا سعی و تدبیر کو ضائع اور تباہ کرنا ہے۔ اس لیے تم میں سے ہر ایک شخص کا فرض ہے کہ جو کچھ کہے خوب سوچ سمجھ کر کہے اور ابتدائی و جوابی مراسلات میں مختصر نویسی کو مدنظر رکھے اور کوئی دلیل و ضروری بات نہ چھوڑے اس لیے کہ تمہارے کام کی خوبی مختصر نویسی میں ہے اور ایسا کرنے میں تم طوالت و کثرت تحریر سے بھی بچو گے۔ اور ہمیشہ درگاہ خدا سے توفیق امداد کے خواست گار رہو اور دعا مانگو کہ تم کو ایسی غلطیوں سے بچائے جو تمہاری عقل و ادب کو عیب لگائیں اور تمہارے جسم کو نقصان پہنچائیں۔ اگر تم میں سے کوئی حسن تدبیر اور فضل کمال پر نازاں ہو اور سمجھے لگے یا کہنے لگے کہ میں اپنی عقل و تدبیر سے بڑے بڑے نمود اور شہرت و عزت کے کام کر رہا ہوں۔ اس نے خدا کو چھوڑ کر اپنے نفس پر جو ہرگز اس کی کفایت نہیں کر سکتا تکیہ کیا اور وہ خراب ہو گا۔ ہرگز ہرگز تم میں سے کوئی یہ نہ کہے کہ میں معاملات میں زیادہ بصیرت رکھتا ہوں

اور اور لوگوں کی نسبت تدبیر کا بار زیادہ اٹھا سکتا ہوں کیوں کہ دو آدمیوں میں زیادہ عقل مند وہ شخص ہے کہ لوگ اس کے پیچھے اس کی تعریف کریں۔ تم میں سے ہر ایک کو چاہیے کہ اپنے احباب واصحاب کو اپنے سے زیادہ عقل مند اور ماہر فن سمجھے۔ غرضکہ ہر شخص اللہ تعالیٰ کے فضل وانعام کا شکر ادا کرے اور اپنی رائے اور حساس طبع پر نازاں نہ ہو اور اپنے ہم مشرب شریک کار اصحاب واحباب سے اپنے آپ کو لائق وفائق نہ سمجھے اور ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کو اپنا ورد وظیفہ رکھے۔ اس لیے کہ عظمت وعزت کے ساتھ تواضع وانکسار اور عطیات الٰہی پر شکر گزاری واجب ہے۔

اب میں اپنے اس خط کو اس پر عمل کرنے کی نصیحت وترغیب کے ساتھ ختم کرتا ہوں اور خدا سے میری دعا ہے کہ وہ ہمیں اور تمہیں اے کاتبو! اسلاف کا سا علم وادب عنایت کرے اور تائید وتوفیق ہمارے شامل حال رکھے۔ والسلام علیکم ورحمة الله وبركاته۔

شرطہ کا منصب

اس زمانہ میں منصب دار شرطہ افریقہ میں حاکم اور اندلس میں صاحب مدینہ اور سلطنت ترک میں والی کہلاتا ہے۔ یہ منصب سپہ سالار کا ماتحت سمجھا جاتا ہے۔ اور بعض اوقات اس منصب کا تقرر بھی سپہ سالار ہی کے اختیار میں ہوتا ہے۔ سلطنت عباسیہ میں یہ منصب دراصل جرائم کے ابتدائی احکام اور بعد میں تحقیقات کے بعد جس پر حد لازم آئے اس پر جرائم میں اجرائے حد کے لیے وضع کیا گیا تھا اس لیے کہ الزام جرائم پر شریعت تو محض اجرائے حدود کا حکم دیتی ہے۔ اور از روئے سیاست ضروری ہے کہ جرم کے اسباب ووجوہ کی تحقیق کی جائے اور دعویٰ کے بعد جب قرائن سے مجرم کا جرم پایا جائے اور حاکم بمقتضائے مصلحت عام مجرم سے اقبال جرم کرائے اس لیے مقدمات قاضی سے فارغ ہو کر اجرائے حدود کے لیے اسی منصب دار یعنی صاحب الشرطہ کے پاس آتے تھے اور وہی حد جاری کراتا تھا۔ بعض اوقات صاحب الشرطہ کو بغیر دخل قاضی بھی حدود وقصاص کے مقدمات میں مطلق اختیار ملتا رہا ہے اور اس حالت میں یہ منصب بڑے بڑے فوجی افسروں اور خواص سلطنت کو ملا ہے۔ صاحب الشرطہ کے احکام ہر طبقہ کے آدمیوں میں ابتداءً جاری نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ اوباش طینت۔ جعلساز فاجر وبدکار اور ادنیٰ درجہ کے لوگوں کی تادیب صاحب الشرطہ کیا کرتے تھے۔

شرطہ کبریٰ اور شرطہ صغریٰ

پھر بنی امیہ اندلس کے یہاں اس منصب کی عزت بڑھی اور دو جدا جدا منصب مقرر ہوئے۔ ان میں سے ایک شرطہ کبریٰ اور دوسرا شرطہ صغریٰ کہلاتا تھا۔ منصب کبریٰ ذی رتبہ لوگوں کے ساتھ مخصوص تھا۔ بلند مرتبہ والے ملازمان سلطنت اور ذی حیثیت لوگوں کو جب کہ وہ ظلم وستم کے مرتکب ہوں سزا وسیاست کرنا اسی کا کام تھا اور عامة الناس کی سزا وسیاست شرطہ صغریٰ کے سپرد تھی اور صاحب کبریٰ بارگاہ سلطانی کے دروازہ پر کرسی لگا کر بیٹھتا تھا۔ اور عملہ اور دیگر ملازمان دفتر اس کے سامنے بیٹھے رہتے تھے۔ اور جو کچھ وہ حکم دیتا تھا اس کی تعمیل کرتے تھے۔ یہ منصب اکابر سلطنت ہی کو ملتا تھا۔ یہاں تک کہ اکثر وہی وزیر یا حاجب بھی ہوتا تھا۔ موحدین مغرب کے یہاں بھی یہ منصب فی الجملہ بلند درجہ تھا اور سوائے عظیم موحدین کے اور کسی کو نہیں ملتا تھا۔ لیکن منصب داران سلطنت پر اس کا کچھ زور نہیں چل سکتا تھا آج کل یہ منصب بگڑ کر موحدین کے ساتھ مخصوص نہیں رہا بلکہ غلامان سلطنت کو ملنے لگا ہے اور مشرق میں بنی مرین کے یہاں بھی یہ عہدہ قدیم ملازموں اور غلاموں کو ملتا ہے اور ترک اپنی سلطنت میں اپنی قوم کے بڑے بڑے آدمیوں یا قدیم والی سلطنت وقوم کردین میں سے اور سخت گیر اور ایسے شخص کو مقرر کرتے ہیں جو آسانی سے احکام جاری کرا سکے تا کہ فتنہ وفساد کا قلع قمع اور فسق وفجور کو نیست ونابود کردے اور اوباش وبدطینت لوگ ہنگامہ بیجا برپا نہ کریں اور شہر میں حدود شرعیہ وسیاسیہ مصلحت عام کے موافق جاری رہیں۔ والله عزيز الجبار۔

قیادۃ الاساطیل

امارت بحری، مغرب وافریقہ میں یہ منصب بھی سلطنت کے بزرگ تر منصبوں میں شمار ہوتا ہے اور اکثر حالات میں سپہ سالار فوج کے

ماتحت ہوتا ہے۔ امیرالبحر کو ان ممالک میں بلند کہتے ہیں جو فرانسیسی سے عربی اصطلاح ہے۔ یہ منصب افریقہ ومغرب کے ساتھ اس لیے مخصوص ہے کہ بربر دونوں ممالک کے جنوب کی طرف بحر روم کے کنارے واقع ہیں اور تمام بلاد بربر بحر روم کے جنوبی ساحل پر سبتہ سے اسکندریہ و شام تک پھیلا ہوا ہے اور شمالی ساحل پر اندلس و بلاد فرنگ وصقالیہ وروم بھی تا بہ بلاد شام واقع ہوا ہے اور بحر روم و بحر شام سرزمین روم و شام ہی سے ملحق ہونے کی وجہ سے ان ناموں کے ساتھ مشہور ہوئے تھے۔ اس سمندر کے دو طرفہ سواحل اور آس پاس کے رہنے والے فن جہاز رانی میں دیگر اقوام سے فوقیت رکھتے ہیں اور چونکہ روم و فرنگ قوط (گاتھ) مدت سے ساحل شمالی پر رہتی چلی آتی ہیں اور ان کی تجارت اور باہم جنگی معرکے کشتیوں اور جہازوں ہی میں ہوتے رہتے ہیں۔ اس لیے فن جہاز رانی اور بحری لڑائی میں نہایت ماہر ہو گئے ہیں۔ جب رومی افریقہ اور گاتھ مغرب کی فتح کے لیے آئے تو اپنے جہازی بیڑوں ہی میں سوار ہو کر ان ممالک میں پہنچے اور غلبہ پا کر ملک کو بر ابرہ سے چھین لیا اور وہاں بڑے بڑے شہر مثلاً قرطاجنہ سبطہ۔ جلولہ و غرناق شرمسال وطنجہ وغیرہ آباد کیے۔ صاحب قرطاجنہ ان اقوام کی فتوحات سے پہلے ہی سے بادشاہ رومہ سے لڑتا اور فوج وسپاہ سے بھرے ہوئے بیڑے رومہ پر بھیجا کرتا تھا۔ غرض کہ اس سمندر کے دونوں طرف کی رہنے والی قومیں زمانہ قدیم سے لے کر اب تک فن جہاز رانی اور بحری سفروں میں نامور و مشہور رہی ہیں۔

حضرت عمرؓ کی ممانعت

جب مسلمانوں نے مصر کو فتح کیا حضرت عمر ابن الخطاب نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ مجھے سمندر کا حال لکھو کہ کیا ہے اور کیسا ہے عمرو بن عاص نے جواب میں لکھا کہ سمندر کو عالم آب کہنا چاہیے جس پر جہاز اس طرح چلتے پھرتے ہیں جیسے کہ لکڑی کے لٹھ پر ننھے ننھے کیڑے چلتے ہوں یہ حال سن کر حضرت فاروق رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کو سمندر میں پیش قدمی کرنے سے روک دیا اور عرب وہیں رک گئے اور جو نہ مانے سمندر میں کود ہی پڑے، وہ ہلاک ہوئے۔ عرفجہ بن ہرثمۃ الازدی قوم بجیلہ کا سردار جب غزوہ عمان کی امارت پر مامور ہوا، غزوات سمندر میں بھی شروع کر دیئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بحری غزوات پر اس کو سرزنش وملامت کی اور اسے غزوہ سے روک دیا۔

امیر معاویہؓ کی اجازت

امیر معاویہ کے عہد تک عربوں کی یہی حالت رہی لیکن اس نے مسلمانوں کو سمندر میں گھسنے اور جہاد کرنے کا حکم دیا۔ اس لیے کہ عرب ابتدائے فتوحات کے زمانہ میں بدو ہونے کی وجہ سے جہاز رانی کے فن میں مہارت نہیں رکھتے تھے اور رذیل و فرنگی قومیں مدت دراز تک مشق و مہارت کی وجہ سے اس میں بڑی مہارت رکھتی تھیں۔ مگر جب عرب کی مملکت جم گئی اور اس کو عظمت و شوکت حاصل ہوئی اور عجمی قومیں مسلمانوں کی غلامی میں آئیں اور ہر طرح دستکار اور کاریگر بھی ان کے پاس بکثرت جمع ہوئے اور ملاح و جہاز راں انہوں نے اپنے یہاں نوکر رکھ کر آئے۔ دن کے سفر سے اپنی مشق و مہارت درجہ کمال کو پہنچایا تو خود عربوں ہی میں فن جہاز رانی کے جاننے والے بکثرت ہو گئے۔ اور سمندر میں گھس کر انہوں نے جہاد شروع کر دیئے۔ جہاز اور دیگر سامان ضروری انہوں نے خود تیار کیا اور بیڑے کے بیڑے سپاہ و آلات جنگ سے بھر بھر کر سمندر میں چھوڑ دیئے۔ اور اقوام ماوراء البحر پر مجاہدانہ حملے شروع کر دیئے اور زیادہ تر وہی ممالک و بلاد عرب کی دست برد کا نشانہ بنے جو ساحل بحر پر واقع تھے۔ مثلاً شام، افریقہ، مغرب اندلس وغیرہ۔

عبدالملک بن مروان کے دور میں ترقی

پھر عبدالملک نے اپنے عہد میں حسان ابن نعمان عامل افریقہ کو حکم دیا کہ تونس میں جہازوں کا ایک کارخانہ قائم کرے۔ اس لیے کہ عبدالملک کو جہاد کا بڑا شوق تھا۔ اس کے عہد سلطنت میں جب کہ زیادۃ اللہ (اول) ابن ابراہیم ابن اغلب افریقہ کا گورنر تھا۔ مجاہدان اسلام نے اسد بن الفرات شیخ الفتیا کی ماتحتی میں حملہ کر کے صقلیہ کو فتح کیا۔ اور اسکے زمانہ میں قوصرہ بھی فتح ہوا۔ اگرچہ قوصرہ پر معاویہ ابن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کے

زمانہ میں معاویہ ابن خدیج حملہ آور ہو چکا تھا۔لیکن چونکہ یہ فتح اسد بن الفرات کے ہاتھ پر مقدر ہو چکی تھی، ابن خدیج کو کوئی کامیابی نہ ہوئی۔یہاں تک کہ ابن الاغلب نے اسد ابن الفرات کو سپہ سالار کر کے بھیجا۔تب صقلیہ فتح ہوا۔

امویوں اور عبیدیوں کی بحری جنگیں

اس زمانہ کے بعد پھر افریقہ واندلس کے بیڑے عبیدی اموی سلطنتوں کے زمانہ میں ایک دوسرے کے ملک پر حملہ آور ہو کر جنگ و کشتار کرتے رہے اور ممالک سواحل بالکل تباہ و برباد ہو گئے۔عبدالرحمٰن ناصر کے زمانہ میں اندلس کے جہازوں کا شمار تقریباً دو سو تھا اور افریقہ کے جہاز بھی قریب قریب اتنے ہی تھے۔اندلس کا امیر البحر ابن آماجس تھا اور بجایہ ومرّیہ اندلس کے بیڑے کے بڑے بڑے بندرگاہ تھے۔اور ہر ملک کے جہاز الگ الگ تھے۔اور ایک ایک بیڑے کی امارت ایک ایک شخص کو ملتی تھی جو جہاز رانی کے فن میں مہارت تام رکھتا۔اور وہی آلات جنگ اور جنگ وجدل کا ذمہ دار سمجھا جاتا تھا۔اور رئیس جہاز جسے کپتان کہنا چاہیے، جہاز کے چلانے اور روکنے وغیرہ کا مختار ہوتا۔جب تمام بیڑے کسی بڑے جہاد یا مہم اجکام کے لیے ایک جگہ جمع ہوتے تو بادشاہ فوج کو ان میں سوار کرتا اور ان سب کی سرداری سلطنت کے اعلیٰ طبقہ کے لوگوں میں سے کسی ایک کو عنایت کرتا۔باقی ہر بیڑہ کے امیر اس کے تابع ہوتے۔ازاں بعد وہ عظیم بیڑہ مہم مقصود کے سر کرنے کی طرف متوجہ ہوتا اور لوگ بافتح و نصرت اور اس کے واپس آنے کی دعائیں مانگتے۔

سمندروں پر مسلمانوں کا تصرف

مسلمان عربوں کی سلطنت کے زمانہ ہی میں تمام بحر روم وشام پر غالب آ چکے تھے اور ان کی صولت وشوکت کا سکہ ہر طرف بیٹھ گیا تھا۔نصرانی قومیں اگرچہ مدت سے جہاز رانی کی مشاق تھیں لیکن ان کو بھی کبھی ان سمندروں پر ایسا تصرف حاصل نہ ہوا تھا۔عرب اپنی سلطنت کے زمانہ میں برابر توسیع فتوحات کے لیے سمندر میں چکر لگاتے رہے۔چنانچہ بحری جنگوں میں مسلمانوں نے جو فتوحات اور کامیابیاں حاصل کیں وہ عام طور سے مشہور و معروف ہیں۔سواحل بحر کے علاوہ مسلمانوں نے وہ تمام جزائر بھی فتح کیے جو ساحل سے بہت دور اور براعظم سے بالکل منقطع واقع ہوئے تھے۔مثلاً میورقہ۔منورقہ۔یابسہ۔سردانیہ۔صقلیہ۔قوصرہ۔بالطہ۔اقریطش۔قبرص اور تمام ممالک روم وفرنگ۔چنانچہ ابوالقاسم شیعی اور اس کے جانشین اپنے بیڑوں کو مہدیہ سے جزیرہ جنوا پر غزوات کے لیے بھیجتے تھے۔اور وہ فتح وغنیمت کے ساتھ واپس آتے تھے۔اور ۴۰۵ھ میں مجاہد عامری صاحب دانیہ نے بھی جو ملوک طوائف میں شمار ہوتا ہے اپنے جنگی جہاز بھیج کر جزیرہ سردانیہ فتح کر لیا تھا۔اگرچہ نصاریٰ نے اسے بہت جلد واپس لے لیا۔غرضیکہ چوتھی صدی کے آخر تک مسلمان بحر روم کے بہت بڑے حصہ پر غالب آ چکے تھے۔اور ہر وقت ان کے جہاز اس میں سے آتے جاتے دکھائی دیتے تھے۔اور اسلامی فوجیں سمندر کے راستے صقلیہ سے براعظم تک جو بحر روم کے شمالی ساحل پر واقع ہے، پہنچتیں۔اور بلاد فرنگ کو تہ و بالا کرتی رہتی تھیں جیسے کہ بنوالحسین ملوک صقلیہ کے عہد حکومت میں جو عبیدیوں کے داعی و طرف دار تھے وقوع میں آیا۔نصرانی صقلیہ کے بیڑے کے خوف کے مارے سواحل فرنگ وصقالیہ وجزایر رومانیہ کے آس پاس سے ہٹ کر اپنے بیڑے بحر روم کی شمالی مشرقی جانب کو ہٹا لیے گئے تھے اور ایسے دبکے رہتے تھے کہ اپنی جگہ سے سر تک نہیں نکالتے تھے اور مسلمانوں کے جہاز ان پر اس طرح حملہ آور ہوتے تھے، جیسے کہ غضب ناک شیر زخمی شکار پر۔اور یہ تمام سمندر اسلامی جہازوں کے ساز و سامان اور جہازوں سے بھرپڑا رہتا تھا۔کبھی ہنگامہ جنگ گرم ہو جاتا تھا اور کبھی صلح و آشتی درمیان آ جاتی تھی۔

عیسائیوں کی فتوحات

غرضکہ یہ ایسا زمانہ تھا جب کہ بحر روم میں عیسائی قوموں کا کوئی جہاز کسی طرف نظر نہیں آتا تھا۔اور اس وقت تک یہی حالت رہی کہ افریقہ کے عبیدیہ اور اندلس کی امویہ سلطنت کو ضعف و اضمحلال نے آگھیرا اور ان کے رگ وپے میں بدنظمی اور زوال کا روگ خون کی طرح جاری وساری

ہو گیا۔اس وقت نصرانیوں نے اپنا ہاتھ تیزی سے بحر روم کے جزایر کی طرف بڑھایا۔اور صقلیہ واقریطش و مالطہ کے مالک بن گئے۔اور اس زمانہء پر فتور کو غنیمت سمجھ کر سواحل شام کی طرف بھی متوجہ ہوئے۔اور طرابلس (شام) وعسقلات وصور وعکہ پر قبضہ کر کے تمام سواحل شام پر غالب ہو گئے۔بیت المقدس کو بھی فتح کرلیا اور وہاں کلیسا بنایا۔اور بنی خزرون طرابلس پر اور پھر قابس وصقابس پر غالب آئے۔اور ان شہروں پر جزیہ لگادیا۔ازاں بعد مہدیہ کو بھی جو عبیدیوں کا پہلا دارالسلطنت تھا فتح کیا۔گویا پانچویں صدی میں نصرانیوں نے دوبارہ اس سمندر پر اپنا قبضہ جمایا۔

سلطنت مصر وشام کے زمانہ میں مسلمانوں کی بحری قوت کو ضعف آیا اور کچھ دنوں میں وہ بالکل کمزور ہو کر رہ گئی۔ہمارے اس زمانہ میں جنگی جہازوں کے بیڑہ کا سلاطین اسلام کو کوئی خیال نہیں ہے۔حالاں کہ اس سے پہلے عبیدیوں کے زمانہ میں حد سے زیادہ مسلمانوں کی توجہ اس طرف مبذول رہ چکی ہے۔جیسا کہ عبیدیوں کے تاریخی اخبار سے معلوم ہوتا ہے۔چونکہ اب جنگی بیڑوں کا رواج نہیں رہا۔اسلیے امارت بحری کا منصب ہی اٹھ گیا ہے فقط افریقیہ ومغرب میں باقی ہے اور انہی سے مخصوص سمجھا جاتا ہے۔

موحدین کی بحری قوت

بحر روم کا غربی حصہ اس زمانہ میں بھی پر شوکت جنگی جہازوں سے بھرا ہوا ہے۔نہ اب تک حریف اسے کچھ نقصان پہنچا سکے ہیں اور نہ لوٹ کر ابھی وہاں تک پہنچے ہیں۔سمندر کے اس حصہ میں لمتونہ کے عہد حکومت کے وقت ابنائے میمون روساجزیرہ قادس امیر البحر کا منصب رکھتے تھے چونکہ لمتونہ عبدالمومن کے مطیع ومنقاد ہوئے۔یہ جنگی بیڑے بھی اس کے ہاتھ آ گئے اور اسی کے زمانہ میں جہازوں کا شمار کل ملا کر سو تک پہنچا۔اور جب چھٹی صدی میں موحدین کی سلطنت کا زور ہوا۔اور وہ اندلس وافریقہ کے مالک ہو گئے،تو زمانہء سابق کے مقابلہ میں انہوں نے اپنی بحری قوت کو بڑھایا اور بحری امارت ان کے یہاں بہت بڑا منصب ہو گیا۔موحدین کا امیر البحر احمد صقلوی تھا۔اصل میں اس کے آباؤ اجداد وصد غیاری تھے جو جزیرہ جربہ من اعمال شر دیکش میں آرہے تھے۔احمد کو نصرانیوں نے کسی لڑائی میں ساحل جزایر مذکور سے گرفتار کرلیا۔انہی میں اس نے پرورش پائی۔اور ایک زمانہ میں بادشاہ صقلیہ نے اسے قید فرنگ سے چھڑا کر اس کی کفالت کی اور جب وہ مر گیا اور اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوا۔احمد کی اس سے نہ بنی اور کسی بات پر بگاڑ ہو گیا۔اور جان کے خوف سے بھاگ کر تونس پہنچا۔اور رئیس تونس کے یہاں جو بنی عبدالمومن کی طرف سے تونس کی امارت پر مامور تھا،مہمان ہوا۔اس نے اسے مراکش پہنچایا۔یوسف ابن عبدالمومن نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔اور بڑی عزت وتوقیر کی۔اور گراں بہا انعام واکرام کے بعد اسے امیر البحر بنادیا۔احمد نے امیر البحر مقرر ہونے کے بعد نصرانیوں پر متعدد جہاد کیے۔اور موحدین کی سلطنت میں بہت نام ونمود کا آدمی ہوا۔اور اس کے زمانہ میں مسلمانوں کے جہاز اس قدر بڑھے اور وہ خوبی پائی جو نہ اس سے پہلے کبھی حاصل ہوئی تھی اور نہ پھر ہوئی۔

صلاح الدین ایوبی کو بحری بیڑوں کی ضرورت

جب سلطان صلاح الدین یوسف ابن ایوب بادشاہ مصر وشام نے نصرانیوں کے ہاتھ سے شام کو نکالنا اور بیت المقدس کو ان کی نجاست سے پاک کرنا چاہا،بیت المقدس کے آس پاس کے تمام ملکوں سے عیسائیوں کے جہاز جو کثرت سے ادھر ادھر پھیلے ہوئے تھے۔اور بہت بڑی قوت بہم پہنچائی تھی،عیسائیوں کو مدد کو آپہنچے۔اور چونکہ سمندر کے مشرقی اطراف میں مدتوں سے عیسائیوں کا غلبہ چلا آتا تھا۔اور تمام سمندر جہازوں سے پٹا پڑا تھا اور مسلمان عرصہ سے ان حدود میں عیسائیوں کی روک تھام سے عاجز ہو گئے تھے۔صلاح الدین یوسف کے جہاز اپنے حریف کے بیڑوں سے عہدہ برآنہ ہو سکے۔اس وقت سلطان مذکور نے ابو یعقوب منصور سلطان مغرب (من الموحدین) کے پاس عبدالکریم بن منقذ جو بنی منقذ ملوک شیزر کے گھرانے میں سے تھا۔اور صلاح الدین کے زمانہ میں بھی وہ اپنے ملک کے مالک رہے،کو بھیجا۔اور اس کی زبانی درخواست کی کہ سمندر میں عیسائیوں کے بیڑوں کی روک تھام اور ثغور شام میں مسلمانوں کی مدد کے لیے کچھ جنگی بیڑے عنایت ہوں اور زبانی پیغام کے علاوہ ایک خط بھی عبدالکریم کے ہاتھ منصور کی خدمت میں بھیجا جو فاضل بیسانی کا لکھا ہوا تھا۔اور جس کی ابتدا (بصورت ترجمہ) یوں ہے۔سیدنا ابواب المناجح والیاسن الخ۔چنانچہ یہ عبارت علامہ عماد اصفہانی نے کتاب فتح القدس میں نقل کی ہے۔چونکہ اس خط میں سلطان صلاح الدین نے منصور کو امیر

المومنین کے خطاب سے یاد نہیں کیا تھا۔ منصور نے بھی نامہ بر کی تو پوری آؤ بھگت کی مگر صلاح الدین کے پاس بغیر درخواست قبول کئے واپس کر دیا۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک مغرب جنگی جہازوں کے بیڑوں کے لیے مخصوص تھا۔

نصرانیوں کو کامیابی کیوں ہوئی

نصرانیوں کو بحر روم کی مشرقی جانب جو کچھ کامیابی ہوئی وہ اس لیے کہ مصر و شام کی سلطنتوں کو اس زمانہ میں اور اس کے بعد بحری قوت کی طرف نہ توجہ تھی اور نہ ہوئی۔ جب ابو یعقوب منصور کا انتقال ہوا اور موحدین کی سلطنت فتنہ و فساد میں گرفتار ہوئی اور گلیسن اندلس کے بڑے حصہ پر غالب آ گئے اور مسلمان سواحل بحر کی طرف ہٹ آئے اور بحر روم کی مغربی جانب کے جزائر پر تغلب حاصل کیا۔ اس سمندر میں پھر ان کی قوت و شوکت بڑھی، جنگی بیڑوں کی کثرت ہوگئی اور مسلمانوں میں برابری کے دعویدار پیدا ہو گئے۔ جیسا کہ سلطان ابوالحسن بادشاہ زناطہ کے زمانہء سلطنت میں مغرب میں ہوا۔ اس لیے کہ سلطان مذکور نے جب جہاد کا ارادہ کیا تھا۔ تو اس کے جنگی جہاز شمار و ساز و سامان میں عیسائیوں کی بحری قوت کے ہم پلہ تھے۔ جب اس سلطنت کو ضعف ہوا اور مسلمانوں نے بدویت میں منہمک ہونے اور اپنے اندلسی اطوار چھوڑ بیٹھنے سے فن جہاز رانی کی مہارت کھو دی اور عیسائیوں نے پھر اس میں وہی مشق و مہارت پیدا کی جو پہلے ان کو حاصل تھی، قوم کی قوم نے سمندر میں رہنا اختیار کیا اور ضروریات جہاز رانی میں بصیرت حاصل کی۔ اس وقت مسلمان اس فن سے بالکل اجنبی ہو گئے۔ البتہ اہل سواحل اس فن کو اچھی طرح سے جانتے تھے۔ لیکن انہیں اعوان و انصار یا ایسی سلطنت کی مدد کی ضرورت تھی، جو ان کی مدد کریں یا ان سے فوج ترتیب دیں اور انہیں اپنے کمال کے اظہار کا موقع ملے۔

امیر البحری کا منصب سلطنت مغرب میں اس وقت بھی بتمام لوازم موجود ہے۔ وہ کشتیاں اور جہاز بنواتا ہے اور سمندر میں جہازوں کے بیڑے کا مطلق حکمران سمجھا جاتا ہے۔ جب ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً بلاد بحریہ میں کوئی مہم در پیش ہو یا مسلمان کافروں پر چڑھائی کے لیے آمادہ ہوں تو یہی امیر البحر اس مہم کے سر کرنے کے لیے بافوج و لشکر متعین ہوتا ہے۔ اور ایسا اب تک ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے کہ مغرب میں آئے دن مسلمان عیسائیوں پر حملہ کرتے رہتے ہیں اور کوشش میں لگے ہوئے ہیں کہ فرنگستان میں سے ماوراء البحر کو فتح کریں۔ اور یہ غرض پوری ہو سکتی ہے تو جہازی بیڑوں ہی سے ہو سکتی ہے۔ واللہ ولی المومنین و حسبنا و نعم الوکیل۔

پینتیسویں فصل

مناصب سیف و قلم کا باہمی فرق

سلطنت کے آغاز اور انجام کے وقت تلوار کی ضرورت

جاننا چاہیے کہ سیف و قلم صاحب السلطنت کے دو مددگار ہیں۔ جن سے وہ اپنے اوامر و نواہی کے اجرا میں مدد لیتا ہے۔ لیکن جب تک کہ سلطنت پورے طور پر قائم نہ ہو جائے تلوار کی ضرورت قلم کی نسبت زیادہ رہتی ہے۔ اس لیے کہ زمانہ حکومت میں قلم محض ایک خادم ہے جو احکام سلطنت نافذ کرتی ہے۔ اور تلوار سلطنت کے قائم کرنے کے لیے بھی صاحب السلطنت کے لیے مددگار بنتی ہے۔ جب سلطنت کا آخری پہرہ آتا ہے اور عصبیت ضعیف ہو جاتی ہے تب بھی یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یعنی جب سلطنت میں ضعف و انحطاط کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو سلطنت کو سپاہ سے امداد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور حمایت و مدافعت کے لیے ان لوگوں کی مدد سے چارہ نہیں رہتا۔ جیسے کہ تمہید سلطنت کے وقت سلطنت کے بانی کو یہی کرنا پڑتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ تلوار کو مذکورہ بالا دو حالتوں میں قلم پر ترجیح ہے اور ان اوقات میں فوجی بڑے بڑے جاہ و منصب پاتے ہیں۔ دولتوں کے خزانے ان کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ اچھی اچھی جاگیریں ملتی ہیں۔

وسطی زمانے میں قلم کی ضرورت

سلطنت کے وسطی زمانہ میں بادشاہ کو فی الجملہ تلوار کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ اس لیے کہ اس وقت تمہید سلطنت اور قیام حکومت سے فارغ ہو چکتا ہے۔ اور اس کا ارادہ وخیال ہر طرف سے پھر کر خراج ونظم وتزئین ملک وسلطنت اور تنفیذ احکام ہی کی طرف ہوتی ہے۔ جن کو ملک کا پھل کہنا چاہیے۔ اور یہ باتیں پوری ہو سکتی ہیں قلم سے۔ اس لیے اس وقت میں اہل قلم کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ اور تلواریں میانوں میں پڑی پڑی زنگ آلود ہو جاتی ہیں۔ البتہ جب کسی مصیبت کا سامنا ہوتا ہے۔ یا ملک میں کوئی بدنظمی پیدا ہو جاتی ہے تو کبھی کبھی تلوار کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ ورنہ تلوار اور تلوار والے دونوں بیکار پڑے رہتے ہیں۔ اس زمانہ میں اہل قلم کو بڑے مرتبے ملتے ہیں۔ دولت وثروت ان کے سر پر منڈلاتی رہتی ہے۔ بادشاہ کے وہی مقرب ہوتے ہیں۔ وہی بادشاہ کے پاس آتے جاتے ہیں۔ اور وہی علیحدگی میں شریک مشورہ وصلاح ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ایسے وقت میں قلم ہی ایک ایسی چیز ہے کہ ملکی ثمرات اور نظم ونسق کا مدار سب کچھ اسی پر ہوتا ہے اور وزرا بادشاہ کے منہ لگتے ہیں۔ اہل شمشیر کی حاجت نہیں رہتی۔ بادشاہ کے دل کی بات ہی نہیں جانتے۔ بلکہ ہر وقت اُس سے ترسان وہراساں رہتے ہیں۔ چنانچہ جب منصور عباس نے ابو مسلم خراسانی کو اپنے پاس بلایا تو اُس نے لکھا تھا کہ حکمائے فارس کی وصیت ہے کہ جب فتنہ وفساد دب کر سلطنت کو استقرار حاصل ہو جائے تو وزرا سے زیادہ ڈرنا چاہیے۔

سنة الله في عباده۔

چھتیسویں فصل

مختصات السلطانیہ وعلاماتِ سلطنت

جاننا چاہیے کہ بعض عادات واطوار ایسے ہیں جو ہیبت وشوکتِ سلطنت کو لازم ہیں۔ جہاں ہیبت وشوکت ہوتی ہے وہ باتیں بھی ضرور ہوتی ہیں۔ اور صاحب السلطنت سے مخصوص سمجھی جاتی ہیں اور ان کی وجہ سے وہ رعیت وروسائے دولت سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ ان عادات واطوار یا علامات سلطنت کے متعلق جہاں تک ہم کو علم ہے مشہور مشہور باتیں ہم قلم بند کرتے ہیں۔ وفوق کل ذی علم علیم۔

طبل ودیگر آلات

(آلات) علم ورایت پر پھریرا اُڑانا۔ طبل۔ طنبور۔ بگل۔ سنکھ۔ وغیرہ کا بجوانا علامات سلطنت میں سے ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب سیاست میں لکھا ہے کہ یہ چیزیں لڑائی کے وقت میں چوں کہ دشمن کو ڈرانے کا کام دیتی ہیں اس لیے بادشاہوں نے اپنے یہاں ان کا رکھنا ضروری سمجھا ہے۔ اس لیے کہ خوفناک آوازیں دلوں میں بے چینی اور گھبراہٹ پیدا کر دیتی ہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ دلیل یا توجیہ قابل وقعت نہیں۔ اس لیے کہ معرکہ جنگ میں ہر شخص خود بخود پیش آمد تقدیر سے ڈرتا اور گھبراتا ہے۔ اگر یہ سبب جو ارسطو نے ذکر کیا ہے بعض اعتبارات سے صحیح بھی ہو۔ لیکن امر حق یہ ہے کہ آدمی صوت ولحن جب سنتا ہے تو سرور وخوشی اس کی طبیعت پر غالب آ کر اسے مست متوالا بنا دیتا ہے۔ یہاں تک کہ دشوار تر باتیں بھی اسے سہل معلوم ہونے لگتی ہیں اور جس کام کے سامنے کھڑا ہوتا ہے اس میں اپنی جان دے دینا کوئی بات ہی نہیں سمجھتا۔ اور خوش آوازی سے منفعل و متاثر ہونا انسان تو انسان حیوان تک میں موجود ہے۔ چنانچہ اونٹ حدی سے مست ہو جاتا ہے اور گھوڑا سیٹی سے خوشی ولذت میں آتا ہے۔ آواز کی یہ تاثیر اور بھی بڑھ جاتی ہے جب کہ وہ متناسب اور اصول موسیقی کے موافق ہو اور سب جانتے ہیں کہ خوش گلو گانے والے کی آواز یا ایسے ہی اور کسی ساز کی آواز کا سننے والے کے دل پر کیا کچھ اثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے عجم لڑائی کے وقت میں آلات موسیقی اپنے ساتھ رکھتے تھے نہ کہ نقارہ وقرنا۔ مغنی بادشاہی لشکر کے گرداگرد ہوتے تھے۔ اور ساز بجاتے اور بہادروں کے دلوں کو لحن سے مرنے پر آمادہ کر دیتے تھے۔ ہم نے عرب کی لڑائیوں میں دیکھا ہے کہ لشکر کے سامنے مغنی گاتے ہوئے چلتے ہیں۔ جس سے بہادروں کے دلوں میں جوش پیدا ہوتا ہے اور میدان جنگ کی طرف دلیرانہ

بڑھتے ہیں اور ایک حریف دوسرے حریف سے گتھ جاتا ہے۔ مغرب میں قوم زناطہ کے یہاں بھی یہی دستور ہے۔ شاعر صفوں کے آگے ہوتا ہے۔ اور ترنم کے ساتھ گاتا ہے کہ پہاڑ اور ٹیلے حرکت کرنے لگ جاتے ہیں۔ اور نامرد سے نامرد بھی مرنے کے لیے نکل کھڑا ہوتا ہے۔ اس گانے کو یہ لوگ اپنی زبان میں تاسوکاتب کہتے ہیں۔ اس کے معنی ہیں نفسانی فرح وانبساط جو دلوں میں شجاعت پیدا کر دے جیسے کہ نشۂ شراب مست و متوالا اور جری کر دیتا ہے۔ واللہ اعلم۔

جھنڈوں کا ذکر

جھنڈوں کی رنگا رنگی اور ان کی طوالت و کثرت سے مقصود مخالف کا ڈرانا ہے نہ اور کچھ لیکن اکثر ڈرانے سے نفوس انسانی میں پیش قدمی و دلیری بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اثر کس قسم کے نفوس پر ہوتا ہے اس لیے کہ نفوس انسانی کے احوال و اطوار نہایت ہی عجیب و غریب ہیں۔ واللہ الخلاق علیم۔

سلاطین اس قسم کی علامات سلطنت کے اختیار کرنے میں مختلف الحال ہیں۔ جس کی سلطنت جس قدر وسیع اور با عظمت ہوتی ہے اسی قدر وہ ان علامات سلطنت کو بہتایت کے ساتھ اپنے یہاں رکھتا ہے۔ جھنڈے ابتدائے عالم سے لازمہ جنگ سمجھے گئے ہیں۔ اور ہمیشہ دنیا کی قومیں جنگ وغزوات میں ان کو ساتھ رکھتی پھریرے بند ہوتی اور قائم کرتی رہی ہیں۔ رسول خدا کے زمانہ میں بھی جھنڈے تھے اور آپ کے بعد خلفا کے زمانہ میں بھی رہے۔ البتہ نقارہ وقرنا سے ابتدائی مسلمان بچتے رہے۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں ان کو ملکی بے جا تکلفات سے کچھ لگاؤ نہ تھا۔ دنیا اور سلطنت ان کی نگاہوں میں مردود اور پھٹکارے ہوئے تھے اور بے جا شان وشوکت کو حقیر جانتے تھے۔ لیکن جب خلافت سلطنت سے بدلی اور دنیا اور اس کی دولت اپنا رنگ لائی۔ فارس وروم کی قومیں مسلمانوں سے ملی جلیں، جو پہلے سلطنت کر چکی تھیں اور انہوں نے مسلمانوں کو آرائش وزیبائش کے راستہ دکھلائے تو جہاں اور بہت سی باتیں مسلمانوں نے ان سے لیں اس قسم کے آلات لینا بھی انہی سے سیکھا۔ اور اپنے یہاں رکھے اور ملکی جاہ وحشم کے اظہار کے لیے عمال سلطنت کو بھی حکم دیا کہ کوس دمامہ رکھیں۔ چنانچہ اکثر سرحدی گورنروں اور سپہ سالاروں کے لیے خلفائے عباسیہ وعبیدیہ جھنڈے باندھتے تھے اور اس کو مہم یا عمل پر بھیجتے تھے۔ جن کے ساتھ بہت سا لشکر بہت سے علم بردار اور دیگر آلات لازمہ شوکت ہوتے تھے۔ خلیفہ اور عامل میں فقط نشانوں کی کثرت وقلت سے امتیاز ہوتا تھا یا شاہی جھنڈا کا خاص رنگ بادشاہ کو ممتاز کرتا تھا۔ جیسے بنی عباس کے جھنڈے سیاہ ہوتے تھے۔ یہ رنگ عباسیوں نے اپنی قوم کے شہیدوں کے سوگ اور بنی امیہ کی تباہی اور قتل کرنے کی یادگار میں اختیار کیا تھا اور اس لیے مسودہ (سیاہ پسند) کہلاتے تھے۔

علویوں کا علم

جب عباسی حکومت میں بکھیڑا پڑا اور علویوں نے ہر طرف اور ہر زمانہ میں عباسیوں پر خروج کرنا شروع کیا تو انہوں نے مخالفت قلبی کی وجہ سے جھنڈوں کا رنگ بھی ان سے مخالف اختیار کیا اور سپید پھریرے چڑھائے۔ اور اس لیے وہ بیضہ (سفید علم والے) کہلائے اور عبیدیوں کے تمام زمانہ میں علویوں میں جن لوگوں نے کہ مشرق میں بغاوت کی۔ مثلاً داعی طلمسان، داعی سعد "بانی مذہب قرامطہ" یہ بھی بیضہ ہی کہلاتے تھے۔

جب مامون نے اپنا قومی سیاہ رنگ بدل کر سبز رنگ اختیار کیا تو اس نے اپنے جھنڈوں کے پھریرے بھی سبز ہی کر دیے۔ جھنڈا اور نشانوں کی تعداد اور کثرت کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔ عبیدیوں کے زمانہ میں جب کہ عزیز شام کے فتح کے ارادہ پر روانہ ہوا ہے تو اس کے ساتھ پانچ سو بڑے جھنڈے اور پانچ سو قرنا تھے۔

صنہاجہ و بربر کے علم

مغرب میں صنہاجہ وغیرہ بربری بادشاہوں کے یہاں پھریروں کا ایک رنگ نہیں ہوتا تھا وہ خالص رنگارنگ حریر پر سنہری کام بنواتے تھے۔ اور

اپنے عاملوں کو بھی علی قدر مراتب جھنڈے رکھنے کی اجازت دیتے تھے۔ یہاں تک کہ جب موحدین کی سلطنت کا زمانہ آیا اور ان کے بعد زناطہ نے سریر سلطنت پر قدم رکھا تو نقارہ وعلم بادشاہ کے لیے مخصوص ہو گئے۔ عاملوں کو روک دیا۔ جھنڈے اور نقارے کے لیے ایک خاص فوج ترتیب دی جو باشاہ کے پیچھے پیچھے چلتی تھی اور ساقہ کہلاتی تھی۔ ان بادشاہوں میں کوئی نقارہ اور جھنڈا کم رکھتا تھا اور کوئی زیادہ۔ گویا یہ بات حیثیت سلطنت پر منحصر تھی۔ بعض بعض بادشاہ سات ہی جھنڈے رکھتے تھے۔ اس لیے کہ سات کے عدد کو مبارک جانتے تھے۔ جیسے کہ موحدین اور بنوالاحمر کا دستور رہا۔ بعض بعض نے دس یا بیس رکھے۔ چنانچہ زناطہ کا یہی دستور تھا اور سلطان ابوالحسن یعنی ہمارے زمانہ میں سلطنت کی طرف سے سونقارہ اور سو چھوٹے بڑے جھنڈے۔ زرتار حریر (ریشمی) کے مقرر ہیں اور والیان ملک اور عاملان ولایت اور سپہ سالاران فوج کو بھی لڑائی کے وقت میں کتان کا ایک چھوٹا سا جھنڈا اور ایک چھوٹا سا نقارہ بنانے کی اجازت ہے۔ جس پر زیادتی نہیں کر سکتے۔ مشرق میں ترکوں کا یہ دستور ہے کہ ایک بہت بڑا جھنڈا بناتے ہیں اور اس کی ایک چوٹی پر بالوں کا ایک بہت بڑا گچھا ہوتا ہے جسے سائش اور چتر کہتے ہیں۔ جھنڈا خاص بادشاہ کی علامت ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے جھنڈے ہوتے ہیں جن کو سنجوق کہتے ہیں۔ سنجوق بالکل عربی روایت کے موافق ہوتا ہے۔ ترکوں کے یہاں نقاروں کی کوئی حد ونہایت نہیں اور وہ انہیں کوس کہتے ہیں۔ اور ہر ایک امیر اُن میں سے جس قدر چاہے رکھ سکتا ہے لیکن چتر بادشاہ ہی سے مخصوص ہے۔

جلالقہ قوم کے بادشاہان فرنگ جو اندلس پر مسلط ہو گئے ہیں۔ ان کے یہاں اکثر تھوڑے ہی جھنڈے ہیں۔ لیکن بہت لانبے۔ ساتھ ساتھ ساز وطنبور بجتا چلتا ہے اور راگ گائے جاتے ہیں۔ یہ التزام اکثر میدان جنگ میں ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ جو اور بادشاہان فرنگ ہیں ان کے متعلق بھی ہم نے ایسی ہی خبریں سُنی ہیں۔ ومن اٰیتِہٖ خلق السموات والارض و اختلاف السنتکم و الوانکم ان فی ذالک لآیات للعالمین۔

سریر

سریر، تخت، کرسی، منبر، اریکہ بادشاہ کے بیٹھنے کے لیے اکثر لکڑی کے بنائے جاتے ہیں۔ اور دربار وجلوس کے وقت بادشاہ ان پر بیٹھتا ہے۔ تا کہ اہل مجلس سے بلند رہے۔ مذکورہ بالا تمام چیزیں بھی مختصات سلطانیہ سمجھے جاتے ہیں۔ اسلام سے پہلے زمانہ دراز سے بادشاہ تخت وغیرہ پر بیٹھتے رہے تھے۔ اور سلاطین عجم کا تخت اکثر سونے کا ہوتا تھا۔ کہتے ہیں کہ سلیمان علیہ السلام کا تخت اور کرسی دونوں ہاتھی دانت اور سونے سے ترکیب دے کر بنائے گئے تھے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہر سلطان میں تخت وکرسی کا رواج اسی وقت ہوا اور ہوتا ہے جب کہ وہ کمال پا کر نمائش وتکلف کے درجہ پر پہنچی یا پہنچتی ہے۔ اور جب تک کہ بدویت کے مرتبہ پر رہتی ہے صاحب السلطنت قوم کو ایسی چیزوں کی طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی۔

اسلام میں سب سے پہلے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے تخت بنوایا۔ اور مسلمانوں سے کہا کہ میں بوڑھا اور ضعیف ہو گیا ہوں۔ عام طور سے بیٹھنے اور کھڑے ہونے میں تکلیف ہوتی ہے۔ اس لیے مجھے تمام لوگ تخت پر بیٹھنے کی اجازت دو۔ مسلمانوں نے اجازت دے دی۔ امیر معاویہ تخت بنوا کر اس پر بیٹھنے لگے۔ اس کے بعد دیگر ملوک اسلام نے بھی ان کی تقلید کی اور تخت لازمۂ سلطنت ہو گیا۔ عمرو بن العاص مصر میں اپنے محل میں عرب کے عام لوگوں کے ساتھ زمین پر بیٹھا کرتے تھے۔ اور جب مقوقس (بادشاہ مصر) ان کے پاس آتا تو اس کے بیٹھنے کے لیے کہار تخت لے کر آتے تھے۔ اور وہ بادشاہوں کی طرح عمرو بن العاص کے پاس تخت ہی پر بیٹھتا تھا۔ چونکہ مقوقس ذمی تھا اور مسلمان اپنے عہد وپیمان کا پاس لحاظ کرتے تھے اور دنیاوی شان وشوکت ابھی تک ان کی نگاہوں میں کچھ وقعت نہیں رکھتی تھی اس لیے مقوقس کی اس حرکت پر کبھی کسی نے کچھ اعتراض نہ کیا۔ مگر جب دنیا کی جاہ وحشمت نے مسلمانوں کے دلوں میں جگہ کی۔ تو بنوالعباس وعبیدئین اور دیگر ملوک اسلام نے ایسے ایسے تخت ومنبر بنوائے جن کے سامنے اکاسرہ وقیاصرہ کے تخت وکرسی کی بھی کچھ وقعت نہ رہی۔ واللہ مقلب اللیل و النھار۔

سکہ

سکہ کہتے ہیں لوہے کے ٹھپہ میں درہم ودینار کے نکالے جانے کو جن سے کہ لوگ خرید وفروخت اور اپنے دیگر معاملات کو طے کرتے ہیں۔ ٹھپہ میں الٹی تصویریں یا دیگر کلمات کھدے ہوتے ہیں اور جب درہم ودینار کو ٹھپہ میں رکھ کر گھن کی چوٹ لگاتے ہیں تو تصویریں یا حروف منقوش

درہم ودینار کی ٹکیوں پر سید ھے اتر آتے ہیں۔

قبل اس کے کہ درہم ودینار کی ٹکیوں کو ٹھپہ میں سے نکالا جائے مرۃً بعد اُخریٰ۔ سونا چاندی کو پگھلا کر ان کی بھرت اچھی طرح دیکھ لی جاتی ہے کہ آیا مقررہ معیار پر ہے یا نہیں۔ اور ٹکیاں وزن متعین اصطلاحی میں پوری ہیں یا کم وبیش۔ ان مدارج کی دیکھ بھال کے بعد جب درہم ودینار سکہ ہو جاتے ہیں تو ازروئے شمار لوگ ان سے اپنے معاملات طے کرتے ہیں اور اگر عیار دیکھ لیا گیا ہے اور وزن کی جانچ نہیں کی گئی تھی اور وزن میں کمی وبیشی ہے۔ تو اس صورت میں بجائے اس کے کہ شمار سے معاملات کا فیصلہ کیا جائے۔ درہم ودینار کے تول سے معاملات میں کام لیتے ہیں۔

سکہ کا آغاز

سکہ اصل میں ٹھپہ کو کہتے ہیں۔ جو لوہے کا بنایا جاتا ہے۔ اور درہم ودینار کو اس میں ٹھپہ لگائے جاتے ہیں۔ لیکن پھر مجازاً سکہ کے نقش کو بھی سکہ ہی کہنے لگے۔ یعنی ان حروف وصور کو جو درہم ودینار پر منقوش ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اس منصب کا نام بھی سکہ ہی پڑ گیا۔ جو سکہ کا انتظام اور اس کی شرطوں کے متعلق دیگر امور ضروریہ کی دیکھ بھال اور تکمیل کرتا ہے۔ یہ منصب ملک وسلطنت کے لیے ضروری ہے۔ کیونکہ یہی وہ منصب ہے جو لوگوں میں دھوکا دفریب کے رواج کو روک کر خالص العیار نقود کو رواج دیتا ہے اور سلطانی سکہ کے لیے کھوٹ سے محفوظ ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔ سلاطین عجم اپنی سلطنت کے زمانہ میں سکہ بنواتے اور اس پر مخصوص صورتیں مثلاً بادشاہ کی صورت یا قلعہ وحیوان ودیگر مصنوعات کی شبیہ بنواتے تھے۔ عجم کا سلطنت کے آخر تک یہی دستور رہا۔ جب اسلام کا زمانہ آیا تو مسلمانوں نے دین کی سادگی اور عربی بدویت کی وجہ سے سکہ کی طرف توجہ نہ کی۔ بلکہ اپنے معاملات سیم وزر سے وزناً طے کرتے تھے اور فارس کے درہم ودینار ہی ان کے ہاتھ میں تھے۔ جن سے معاملہ بجائے شمار کے وزن سے طے کرتے تھے۔ اور ہر وقت ان میں انہی کا چلن رہتا تھا۔ چونکہ سلطنت کو سکہ کی طرف توجہ نہ تھی۔ جعلی اور کھوٹے سکہ بھی بن کر ان میں مل جل گئے۔ اور لوگوں کو ان کے چلن سے نقصان پہنچنے لگا۔ ناچار عبدالملک نے حجاج کو ٹکسال جاری کرنے کا حکم دیا جیسا کہ سعید ابن مسیّب اور ابو زیاد نے نقل کیا ہے۔ غرضکہ حجاج نے ۷۴ھ میں ٹکسال کی بنیاد ڈالی۔ اور کھوٹے کھرے میں تمیز ہونے لگی۔ مدائنی لکھتا ہے کہ حجاج نے ۷۵ھ میں ٹکسال کا کام جاری کیا۔ اور ۷۶ھ میں تمام ملک میں اپنی ٹکسال کے استعمال کا حکم دیا۔ اس سکہ میں اللہ احد اللہ الصمد لکھا تھا۔ اور یزید ابن عبدالملک کے زمانہ میں جب ابن ہبیرہ والی عراق ہوا تو اس نے سکہ کو کچھ اور کھرا کیا۔ زاں بعد خالد القسری اور یوسف بن عمر نے یکے بعد دیگرے سکہ کو اور بھی کھرا کر دیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے درہم ودینار مصعب بن زبیر نے عراق میں اپنے بھائی عبداللہ کے حکم سے بنوائے جب کہ وہ حجاز کے والی تھے۔ مصعب بن زبیر نے ایک طرف تو برکۃ اللہ لکھوایا۔ اور دوسری طرف اسم (اللہ) اس کے ایک برس کے بعد حجاج نے اس سکہ کو بدلوایا۔ اور اس پر اپنا نام لکھوایا اور جو وزن کہ درہم ودینار کا جناب عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں مقرر ہو چکا تھا وہی وزن خود بھی مقرر کیا۔

حضرت عمر کا مقرر کردہ وزن

جناب عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو وزن مقرر کیا تھا اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں درہم کا وزن چھ دانگ تھا۔ اور ایک مثقال کا وزن ۷/۳ درہم اس لیے دس درہم کا وزن ۷ مثقال ہوتا تھا۔ اور فارس کے درہموں کا وزن مختلف تھا۔ کوئی اس میں مثقالی وزن پر ۲۰ قیراط کا تھا اور کوئی ۱۲ اور ۱۰ کا۔ جب مسلمانوں کو ادائے زکوٰۃ کے لیے درہم کے وزن کے تعین کی ضرورت ہوئی تو بیچ کے وزن کا درہم متعین کیا گیا جو بارہ قیراط کا تھا اور مثقال کا وزن وہی ۷/۳ درہم رہا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بغلی درہم کا وزن ۸ دانگ تھا۔ اور طبری کا چار دانگ کہ دونوں ملا کر بارہ دانگ کے ہوتے تھے۔ اور عربی درہم چھ دانگ کا اوسط نکال کر مقرر کیا گیا ہے جس میں ۷/۳ درہم اور زیادہ کیا جاتا تو مثقال بن جاتا تھا۔ اور اگر مثقال میں سے ۳/۱۰ مثقال کم کر دیا جاتا تو درہم رہ جاتا تھا۔

عبدالملک بن مروان کی تبدیلیاں

جب عبدالملک نے چاہا کہ نقود سیم وزر کو جو مسلمانوں کے معاملات میں دن رات چلتے ہیں کھوٹ سے بچائے تو یہی وزن مقرر کیا۔ جو عمر رضی

اللہ عنہ اپنے عہد خلافت میں مقرر کر چکے تھے۔ پہلے لوہے کا سکہ بنوایا اور تصاویر کو چھوڑ کر اس میں کچھ کلمات عربیہ لکھوائے۔ اس لئے کہ عرب کلام و بلاغت کے دلدادہ تھے۔ نہ نقوش و تصاویر کے اس کے علاوہ شریعت میں بھی تصویر ممنوع ہے۔ چوں کہ ابتدا اس طرح سے ہوئی تھی۔ تمام زمانہ اسلام میں اُسی کا اتباع ہوا۔ اور مختلف زبانوں میں مختلف کلمات سکہ میں کھدتے رہے اور درہم و دینار دونوں کے لیے مختلف حیثیت کی دو گول ٹکیاں بنائی گئیں۔ اور دائرے متوازیہ میں عبارت بخط عربی لکھی گئی۔ ایک طرف کلمات حمد و صلوٰۃ ہوتے تھے اور دوسری طرف تاریخ ضرب و خلیفہ کا نام۔ عباسیہ، وعبیدیہ و امویہ (اندلس) سلطنتوں کے زمانہ میں یہی وطیرہ رہا۔ اور سلاطین صنہاجہ نے آخر میں جا کر اپنا سکہ چلایا۔ ان میں سب سے پہلے سکہ کا رواج دینے والا منصور صاحب بجایہ تھا۔ جیسا کہ ابن حماد نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے اور موحدین کی سلطنت کا زمانہ آیا تو مہدی نے درہم کا سکہ مربع شکل کا بنایا۔ اور اس کے بیچ میں ایک مربع شکل ہی بنوا کر اس کی ایک طرف کلمات تہلیل و تحمید اور دوسری طرف اپنا اور اپنے ولی عہد کا نام لکھوایا۔ اور آخر تک موحدین کا سکہ اسی شکل و صورت پر رہا۔ اور اب تک ایسا ہی ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ مہدی بانی سلطنت موحدین قبل از ظہور خود صاحب الدرہم والمربع کہلاتا تھا۔ چنانچہ بعض پیشین گوئی کرنے والوں نے اپنے نظمی قصاید میں جہاں اس کی سلطنت قائم ہونے کا حال لکھا ہے۔ اسے صاحب الدرہم والمربع لکھا ہے۔

اس زمانہ کی مشرقی سلطنت نے درہم و دینار کا وزن مقرر نہیں کیا بلکہ معاملات میں درہم و دینار اوزان مقررہ پر تول کر لیتے دیتے ہیں اور نہ سکہ پر کلمات حمد و صلوٰۃ لکھتے ہیں نہ بادشاہ کا نام۔ ذالک تقدیر العزیز العلیم۔ اب ہم سکہ کا بیان شرعی، درہم و دینار کی مقدار اور ان کی حقیقت کی توضیع پر ختم کرتے ہیں۔ جاننا چاہیے کہ درہم و دینار دنیا بھر میں مقدار و میزان کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور شریعت نے بھی ان کے بیان سے تعرض کیا ہے۔ اور زکوٰۃ و نکاح و حدود جیسی صورت سے ضروریاتِ شرعیہ میں درہم و دینار سے کام لیا ہے۔ اس لیے شریعت کو ضروری ہوا کہ جن درہم و دینار پر احکام شرعیہ جاری ہوتے ہیں وہ ان کی حقیقت اور مقدار بیان کرے۔

درہم کا شرعی وزن

جاننا چاہیے ابتدائے اسلام اور صحابہ و تابعین کے زمانہ میں اجماع ہو چکا ہے کہ شرعی دس درہموں کا وزن سات مثقال سونے کے برابر ہوتا ہے۔ اور ایک اوقیہ زر ۴۰ درہم قیمت پاتا ہے۔ جب کہ ایک درہم ۷/۱۰ دینار وزن کا مانا جائے۔ اس صورت میں گویا ایک اوقیہ چار دینار کے برابر ہوتا ہے اور مثقال کا وزن بہتر جو کے برابر ہوتا ہے۔ اس لیے ایک درہم کا وزن ۷/۱۰ مثقال کے برابر ہوتا ہے ۵۰ ۵ جو کے برابر ہوا۔ یہ مقدار بالا جماع ثابت ہے۔ زمانہ جاہلیت میں درہم کئی طرح کے تھے۔ جن میں سے زیادہ کھرے طبری اور بغلی تھے۔ جو ۸ اور ۴ دانگ کے ہوتے تھے۔ شرعی درہم ان کے بین بین ۶ دانگ کا مقرر کیا گیا۔ اور سو درہم بغلیہ اور سو طبریہ پر پانچ درہم شرعی زکوٰۃ مقرر کی گئی۔ لوگوں میں اختلاف ہے کہ درہم کا یہ وزن عبدالملک کی موضوعات میں سے ہے۔ یا لوگوں نے اس پر بعد میں اجماع کیا ہے۔ یہ حالات خطابی نے کتاب معالم السنن میں اور ماوردی نے احکام سلطانیہ میں ذکر کیے ہیں۔ اور محقق متاخرین نے اُس سے انکار کیا ہے۔ اس لیے کہ اگر مان لیا جائے کہ عبدالملک نے یہ وزن مقرر کیا اور بعد میں اس پر اجماع ہوا تو لازم آتا ہے کہ شرعی درہم و دینار کا وزن صحابہ کے عہد میں یا ان کے بعد آنے والے لوگوں میں مجہول و نا معلوم تھا۔ حالانکہ درہم و دینار کو حقوق شرعیہ زکوٰۃ و نکاح و حدود و غیرہ سے تعلق ہے۔ حق یہ ہے کہ درہم و دینار کی مقدار صحابہ کے زمانہ میں مقرر و معلوم ہو چکی تھی۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں درہم و دینار حقوق شرعیہ میں برتے جاتے تھے۔ ان کی مقدار عربی طور پر مشخص تھی۔ اور مسلمان بحکم شریعت ان کی مقدار اور وزن کو جانتے تھے۔ مدتوں تک یہی حالت رہی۔ یہاں تک کہ اسلام کا بول بالا ہوا۔ سلطنت کی عظمت و شوکت بڑھی اور مقتضائے زمانہ نے درہم و دینار کی مقدار اور وزن کی تشخیص پر انہیں مجبور کیا۔ تا کہ اندازہ اور اٹکل کی تکلیف سے چھوٹ جائیں۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ عبدالملک عنان سلطنت اپنے ہاتھ میں رکھتا تھا۔ ناچار اسی نے ان کی مقدار مقرر کی اور عام طور سے درہم و دینار اسی وزن کے ملک میں جاری کیے۔ جو بحکم شریعت اس وقت تک معین مقدار رکھتے تھے۔ اور اپنے نام اور تاریخ کا سکہ ڈھلوایا۔ اور زمانہ جاہلیت کے سکوں کو بالکل ختم کر دیا۔ یہاں تک کہ وہ سب کٹ گئے اور دوسرے سکے بنائے گئے۔ اور پھر کہیں ان کا پتا نہ رہا۔ حقیقت حال یہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اس میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں۔ اس

کے بعد مختلف سلطنتوں میں درہم و دینار شرعی اوزان مقررہ سے کم وبیش وزن کے بنائے گئے۔ اور تمام آفاق واقطار میں ان کا وزن مختلف ہو گیا۔ اور پھر لوگوں کو ذہنا شرعی درہم و دینار کے اوزان کا تصور ضروری ہوا جیسا کہ ابتدائے اسلام میں تھا۔ اور ہر ملک کے لوگ حقوق شرعیہ اپنے مال و دولت میں سے اپنے ملک کے سکہ اور شرعی درہم و دینار کی باہمی نسبت نکال کر اپنے ہی ملک کے سکوں سے ادا کرنے لگے۔

دینار کے شرعی وزن

درہم کا وزن بیان کر چکے ہیں۔ دینار کا وزن بھی سن لینا چاہیے۔ ایک دینار اوسط درجہ کے ۷۲ جو کے برابر ہوتا ہے۔ یہی وہ وزن ہے کہ محققین نے نقل کیا ہے۔ اور اجماع اس کا مقرر ہے۔ البتہ ابن حزم اس کا مخالف ہے۔ اور دینار کا وزن ۸۴ جو کے برابر لکھتا ہے۔ چنانچہ اسی سے قاضی عبدالحق نے یہ وزن روایت کیا ہے۔ لیکن محققین نے اس کو وہمی اور غلط قرار دے کر رد کر دیا ہے۔
جاننا چاہیے کہ اوقیہ کا وزن بھی عام طور سے معلوم نہیں ہے۔ بلکہ ہر ملک کے لوگ جدا جدا وزن کے قائل ہیں۔ رہا اوقیہ شرعی جس کو ہم چالیس درہم کے برابر بتا چکے ہیں۔ وہ سب کے نزدیک ذہنا متحد ہے۔ کسی کو اس میں اختلاف نہیں ہے۔

مہر (انگشتری)

بھی مختصات سلطانی اور علامات سلطنت میں سے ہے۔ فرامین ورسائل پر قبل از اسلام اور اس کے بعد بھی بادشاہوں کا مہر کرنا معلوم ومشہور بات ہے۔ صحیحین سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ارادہ کیا کہ قیصر کو خط لکھیں تو آپ سے کہا گیا کہ عجمی لوگ بغیر مہر ہونے کے خط کو نہیں لیتے۔ آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی اور اس میں محمد رسول اللہ نقش کرایا۔

بخاری کی روایت

صاحب بخاری لکھتے ہیں کہ مہر میں تین کلمہ (محمد رسول اللہ) تین سطروں میں کھودے گئے۔ اور خط پر مہر کی گئی اور آپ نے فرمایا کہ اور کوئی ایسی مہر نہ کھدوائے۔ صاحب بخاری یہ بھی لکھتے ہیں کہ ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہ نے بھی اس کو برتا۔ پھر یہ مہر عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ سے چاہ عریس میں گر پڑی۔ اگرچہ اس میں اس وقت پانی کم ہی تھا لیکن مہر کے گرنے کے بعد ان کی تھاہ نہ ملی۔ مہر کے نہ ملنے سے عثمان غنی رضی اللہ عنہ سخت رنجیدہ ہوئے اور اسے شگون بد سمجھا۔ اور ویسی ہی دوسری بنوائی۔ نقش کئی طرح کا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ خاتم انگشتری یا نگین کو کہتے ہیں۔ اور اسی سے مہر کی جاتی ہے اور خاتم غایت کو بھی کہتے ہیں۔ اسی سے ختم الامر آیا ہے اور ختم القرآن، خاتم النبیین اور خاتم الامر بھی اور ڈھکنا کو بھی کہتے ہیں۔ جس سے برتن اور مٹکے وغیرہ ڈھکتے ہیں یقال فیہ۔

ختام المسک کی تفسیر

ختام اور ختامہ المسک۔ ان لوگوں نے غلطی کی ہے جنہوں نے ختامہ المسک کی تفسیر میں ختام کے معنی نہایت اور تمام کے لیے ہیں۔ اور لکھا ہے لان آخر مایجد ونہ فی ابھم ریح المسک۔
حالاں کہ یہ معنی نہیں ہیں۔ بلکہ ختام کے معنی ڈھکنا ہے۔ اس لیے کہ شراب کو مٹکے میں مٹی وغیرہ کے برتن سے ڈھکتے ہیں جو اس کی حفاظت کرتا ہے اور اس میں خوش بو اور ذائقہ پیدا کر دیتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے شراب جنت کی توصیف میں مبالغہ کر کے فرمایا کہ اس کا ڈھکنا مشک کا بنا ہوا ہوگا جو نہایت خوشبودار ہوتا ہے۔ پس جب کہ خاتم کا اطلاق ان تمام معانی پر صحیح ہے تو نقش خاتم پر بھی اس کا اطلاق صحیح ہوگا۔ نقش اس طرح پر اترتا ہے کہ مہر میں کچھ کلمات یا مخصوص شکلیں نقش ہوتی ہیں۔ جب اسے مٹی یا سیاہی کے سوف سے تر کر کے صفحہ کاغذ پر رکھ کر دباتے ہیں۔ تو وہ کلمات صفحہ پر اتر آتے ہیں۔ اس طرح سے موم پر بھی۔ اور مہر میں جو عبارت کندہ ہوتی ہے۔ وہ کبھی دائیں طرف سے پڑھی جاتی ہے اور کبھی بائیں طرف سے۔ یعنی

اگر نقشِ مہر سیدھا دائیں طرف سے ہوتا ہے تو بائیں طرف سے پڑھا جاتا ہے اور بصورت خلاف دائیں طرف سے۔ اس لیے کہ مہر کا نقش صفحہ میں اترنے کے بعد اس کی سمت تبدیل ہو جاتی ہے۔ احتمال ہوتا ہے کہ ختم نادر و کتاب اسی خاتم سے ہوتا ہے اور خاتم کے معنی یہاں نہایت و تمام ہی کے ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ جب خاتم کو سیاہی یا رنگین مٹی میں تر کر کے صفحہ پر اُتار لیا جاتا ہے اور وہ کلمات اس میں نقش ہو جاتے ہیں تو وہ مکتوب ختم ہو جاتا ہے اور دلیل ہوتا ہے صحت مکتوب پر۔ گویا کہ خط یا مکتوب اسی علامت سے کامل و پورا ہوتا ہے۔ اور بغیر مہر کے ناقص اور لغو سمجھا جاتا ہے۔ کبھی کبھی یہ مہر نامہ و مکتوب کے شروع یا آخر میں بھی لگائی جاتی ہے۔ جس میں تحمید و تسبیح کے کلمات یا بادشاہ و امیر و کاتب کا نام کھدا ہوتا ہے۔ اور یہ مہر صحت مکتوب اور اس کے آخیر پر دلالت کرتی ہے۔ مہر کو عرف میں علامت کہتے ہیں اور ختم بھی جو خاتم آصفی کے آصفی نقش سے مشابہ ہونے کی وجہ پر اس نام سے موسوم ہے۔ خاتم قاضی یا خاتم سلطان یا خلیفہ کے معنی یہی ہیں کہ ان کی مہر یا دستخط ہوتے ہیں جس سے اُن کے احکام کی تحریر قابل اعتماد ہوتی ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ جس کی یہ مہر ہے یہ تحریر بھی بیشک اسی کی ہے۔ ہارون رشید نے جب چاہا کہ فضل کے بدلے جعفر کو اپنا وزیر بنائے۔ یحیٰ سے کہا۔ یا ابت انی اردت ان احول الخاتم من یمینی الی شمالی۔ اس عبارت میں رشید نے خاتم سے وزارت مراد لی ہے۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں رسائل و فرامین پر بادشاہی مہر کرنا وزارت کے متعلق تھا۔ انگشتری سے وزارت مراد لینے کی صحت طبری کے قول سے بھی معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ لکھتا ہے کہ جب امیر معاویہؓ نے جناب حسنؓ کے پاس صلح پر آمادہ کرنے کے بعد سپید کاغذ پر خط لکھ کر بھیجا تو اس کے نیچے مہر کی اور اس میں لکھا کہ اسی کاغذ میں جس کے نیچے میں نے مہر کر کے آپ کے پاس بھیجا ہے آپ جو چاہیں لکھ بھیجیں، وہ پورا کر دیا جائے گا۔ یہاں ختم کے معنی مکتوب کے آخر میں اپنے یا غیر کے خط علامت بنا دینے کے ہی ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ خاتم کو اس لیے خاتم کہتے ہیں کہ کسی نرم چیز پر اُتار کر خط یا اور کسی بھیجی جانے والی چیز کی بندش پر پارہ مہر لگا دیتے ہیں۔ جسے ایک قسم کا ڈھکن اور محافظ سمجھنا چاہیے۔ دونوں صورتوں میں آثار خاتم (دستخط و علامت یا بند ڈھکن) پر خاتم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دستخط بمعنی ختم کا آغاز

اور سب سے پہلے دستخط کے معنی میں ختم کا آغاز معاویہؓ نے کیا۔ اس لیے کہ اس نے عمرو ابن زبیر کو کوفہ میں زیاد کے پاس سے ایک لاکھ درہم لینے کا حکم دیا تھا۔ اس نے خط کھولا اور ایک لاکھ دو لاکھ بنا دیئے۔ زیاد نے جب حساب پیش کیا تو دو لاکھ کی رقم تھی۔ معاویہ نے اس سے انکار کیا اور عمرو سے مطالبہ شروع کیا اور قید کر دیا۔ یہاں تک کہ اس کی طرف سے عبداللہ نے وہ رقم ادا کی۔ اس وقت سے معاویہؓ نے دیوان خاتم (صیغۂ مہر) مقرر کیا۔ یہ حال طبری نے لکھا ہے۔ اور اسی دن سے معاویہؓ نے یہ بھی التزام کیا کہ جو کچھ مکتوب و فرامین جاری ہوں وہ تہہ کر کے لفافہ میں بند کر دیئے جائیں اور مہر لگا دی جائے۔ اس سے پہلے وہ کاغذات بند نہیں کیا کرتا تھا۔ غرضکہ اس طرح پر کاغذات کے بند ہونے کا دستور پڑا۔

محرر کا فرض

دیوان خاتم میں کچھ محرر ہوتے ہیں۔ جن کا کام یہی ہے کہ وہ کاغذات سلطانی جاری کریں اور اس پر مہر لگائیں۔ عام اس سے کہ عبارت کے اول و آخر میں مہر کر دیں یا کہ اسے بند کر کے اوپر مہر لگائیں۔ بعض اوقات دیوان کا اطلاق اس مکان پر بھی کیا جاتا ہے۔ جس میں یہ محرر بیٹھتے ہیں۔ جیسے کہ ہم دیوان عمال میں بیان کر چکے ہیں۔ مکتوب و فرامین کو بند کرنے کے دو قاعدے ہیں۔ کبھی تو کسی لفافے میں بند کر دیتے ہیں جیسے کہ محرران مغرب کا دستور ہے اور کبھی کاغذ کے سرے لپیٹتے لپیٹتے جہاں وہ ختم ہو جاتا ہے چپکا دیتے ہیں۔ جیسے کہ اہل مشرق کا دستور ہے۔ اور لفافہ جہاں بند کرتے ہیں یا چپکاتے ہیں مہر کر دیتے ہیں۔ جس کے بعد اس کے کھلنے کا ڈر نہیں رہتا۔ مغرب والے جہاں سے لفافہ بند کرتے ہیں ذرا سا موم (چپڑی) لگا کر اس پر مہر کرتے ہیں۔ اور مشرق میں زمانہ قدیم سے دستور چلا آتا ہے کہ جہاں کاغذ کو چپکاتے ہیں سُرخ مٹی سے مہر لگا دیتے ہیں۔ یہ سُرخ مٹی بنو العباس کے زمانہ میں طین الختم کہلاتی تھی اور سیراف سے آتی تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہیں پیدا ہوتی ہے۔ خلاصہ مافی الباب یہ ہے کہ خاتم جو کہ مکتوب بند کرنے کی علامت ہے۔ دیوان و رسائل سے مخصوص ہے۔ سلطنت عباسیہ میں یہ کام وزیر کے سپرد ہوتا تھا۔ زاں بعد بدلتا

رہا اور جس کسی کو مراسلت و دیوان کتابت کا منصب ملا، یہ کام بھی اسی کے ہاتھ میں رہا۔ اس کے بعد مغربی سلطنتوں میں مخصات سلطانی میں شامل ہوا اور بادشاہ خاتم کو اپنی انگلی میں پہننے لگے۔ یہ انگوٹھیاں اکثر مرصع سونے کی ہوتیں اور ان کا رنگ یاقوت، فیروزہ، زمرد وغیرہ کا ہوتا ہے بادشاہ اس کو پہنتا ہے اور کسی دوسرے کے ہاتھ میں نہیں دیتا۔ بادشاہ سے مخصوص سمجھی جاتی ہے جیسے کہ بردہ و جریب دولت عباسیہ میں اور چتر دولت عبیدیہ میں خلفا سے مخصوص رہا و اللہ مصرف الامور بحکمہ۔

طراز (مخصوص کپڑا)

طراز "مخصوص کپڑا" (جامۂ معلم ولباس زرتار) بھی بہت ملکیہ و دستور سلطنت میں داخل ہے۔ اس کا دستور یہ ہے کہ ہر بادشاہ اپنے لباس میں جو حریر و دیبا و ابریشم وغیرہ کا بنتا ہے اپنا نام یا سلطنت کی کوئی خاص علامت کپڑے کی بناوٹ میں سنہری تاروں سے بنواتا ہے۔ یا اگر سنہری تاروں سے یہ کام نہیں لیا جاتا تو کپڑا بننے والے جیسا مناسب سمجھتے ہیں کپڑے کے عام رنگ کے خلاف دوسرے رنگ کے تار تانے میں ڈال کر نہایت صناعی و خوب صورتی سے بادشاہ کا نام یا اور کوئی نقش جو سلطنت اختیار کرتی ہے، بنا دیتے ہیں۔ جس سے وہ کپڑا علامت و زرتار بن کر شاہانہ جاہ و جلال کے قابل بن جاتا ہے۔ اور پہننے والے کی عظمت و جبروت پر دلالت کرتا ہے۔ بادشاہ اس لباس کو پہنتے ہیں یا جس کسی کو عزت افزائی کے لیے دینا چاہیے یا مناصب سلطنت میں سے کوئی منصب کسی کو عطا کرے تو اپنا وہ لباس اسے بطور خلعت عنایت کرتے ہیں۔ جس سے مقصود اس کی عزت افزائی و سرفرازی ہوتی ہے۔ قبل از اسلام ملوک عجم کے یہاں دستور تھا کہ ان کے لباس پر اپنی صورتیں یا سلطنت کی طرف سے دیگر مقرر شدہ تصویر و اشکال بنائی جاتی تھیں۔ جب اسلام کا زمانہ آیا تو شاہان اسلام اپنے لباس پر اپنے نام معہ دیگر کلمات کے جو بصورت طغرا ہوتے اور فال نیک سمجھے جاتے تھے لکھوانے اور کڑھوانے لگے۔ امویہ و عباسیہ سلطنت میں بہت کچھ اس کا رواج رہا اور شان و شوکت کا بڑا لازمہ سمجھا گیا۔ شاہی محلات ہی میں اس قسم کا کپڑا اور لباس تیار کرنے کے لیے کارگاہیں اور کارخانۂ ثیاب بنے ہوئے تھے۔ جنہیں دار الطراز و کپڑا (خانۂ ثیاب) کہتے تھے۔ اور جو شخص ان کارخانوں کا منتظم و مہتمم ہوتا تھا۔ اسے صاحب الطراز (داروغہ کپڑا ادوارہ)۔ وہ ستاروں، جلاہوں اور دیگر کاریگروں کے کام کی دیکھ بھال کرتا اور ان کی تنخواہیں بانٹتا اور جو آلات و اوزار کارخانہ میں درکار ہوتے بہم پہنچاتا اور نوکروں کو کام میں لگائے رکھتا تھا۔ سلاطین اموی و عباسی یہ منصب خواص سلطنت ہی سے کسی کو دیتے یا اپنے معتمد غلاموں کو اس منصب پر مقرر کرتے۔ اندلس میں امویہ سلطنت کا طائف الملوکی کے زمانہ میں بھی یہی دستور رہا۔ اور عبیدئیین مصر اور مشرقی سلاطین عجم بھی ایسا ہی کرتے رہے مگر جب سلطنتوں کو کمزوری لاحق ہوئی اور چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم ہو کر نمود و نمائش کا دور دورہ گذر گیا تو یہ (کارخانہ طراز) بھی اُٹھ گئے۔ اور صاحب الطراز کا منصب بھی سلطنتوں میں باقی نہ رہا۔

بنی اُمیہ کے بعد جب اندلس میں موحدین کی سلطنت کا زمانہ آیا۔ تو ابتدائے سلطنت میں ان کے یہاں یہ کارخانے قائم نہ ہوئے۔ اس لیے کہ وہ پکے دین دار اور رشید سے مسلمان تھے۔ اور اپنے امام محمد بن تومرت المہدی سے انہوں نے سادگی ہی کی تعلیم پائی۔ اس لیے وہ حریری و زرتار لباس سے اجتناب کرتے رہے۔ ناچار منصب طراز بھی ان کے یہاں مقرر نہ ہوا۔ البتہ سلطنت کے آخری زمانہ میں سلاطین موحدین نے اپنے یہاں یہ کارخانے اور منصب طراز مقرر کیے۔ لیکن ان کو وہ کمال و فروغ حاصل نہ ہوا۔ جو قدیم سلطنتوں میں ہو چکا تھا۔ ہمارے اس زمانہ میں مغرب کی سلطنت مرینہ میں عروج و کمال کے وقت یہ کارخانے اور منصب طراز بڑی دھوم دھام سے قائم ہوئے۔ یہ سبق بنی مرین نے اپنے معاصرہ اندلس کے سلطنت بنو الاحمر سے لیا۔ اور ملوک طوائف نے بھی ان کی تقلید کی اور پھر کچھ نہ کچھ ان کارخانوں اور منصب طراز کا وجود سلاطین مغرب کے یہاں ہو گیا۔

ہمارے اس زمانہ میں ترکی سلطنت مصر و شام میں طراز کے ملک و آبادی کی مقدار کے لحاظ سے کچھ اور ہی رنگ تھے۔ یہ کارخانے اور کارگاہیں محلات سلطنت میں نہیں ہیں۔ اور نہ منصب طراز ہی سلطنت کی طرف سے معین و مقرر ہے۔ بلکہ جب سلطنت کو ضرورت ہوتی ہے۔ جو لوگ زردوزی کا کام کرتے ہیں۔ ضروریات سلطنت بہم پہنچا دیتے ہیں ان کاریگروں کے یہاں جو کپڑا یا لباس تیار ہوتا ہے، اسے مرزکش (زرکشیدہ زرتار) کہتے ہیں۔ مرزکش اصل میں فارسی زبان کا لفظ ہے۔ جو معرب ہو کر عربی زبان کے قالب میں ڈھل گیا ہے۔ مرزکش لباس پر کاریگر نہایت

عمدگی اور خوبی صنعت سے سلطان یا جس امیر کے نام کے کاڑھے جانے کا حکم ہوتا ہے وہی بناوٹ میں کاڑھ دیتے اور بنا دیتے ہیں۔ واللہ یقدر الیل و النہا رو اللہ خیر الوارثین۔

خیمہ گاہ وخرگاہ

جاننا چاہیے کہ کتانی اونی اور سوتی خیمہ وخرگاہ بھی مختصات سلطنت میں سے ہیں، جو سیر وسفر میں بادشاہ کے ہمراہ ہوتے ہیں۔ اور سلطنت ان کی خوبی وعمدگی کے ساتھ برخود نازاں رہتی ہے۔ یہ خیمے اور تنبوا کثر رنگا رنگ کے ہوتے ہیں۔ اور کوئی چھوٹا اور کوئی بڑا اور پھر جس قدر سلطنت کی وسعت و دولت ہوتی ہے اسی نسبت سے اس کے پاس یہ ساز وسامان ہوتا ہے۔ چونکہ قومیں قبل از حصول سلطنت خیمہ وغیرہ میں رہتی ہیں اور وہی ان کے گھر ہوتے ہیں۔ بعد سلطنت بھی عادت قدیم کے موافق ان کے یہاں ڈیرے تنبو بنے ہوئے رکھے رہتے اور جب ضرورت پڑتی ہے کام دیتے ہیں۔ بنی امیہ کی سلطنت کی ابتدا میں عرب کے گھر بار انہی خیمہ ہی تھے۔ جن میں وہ رہتے تھے۔ بلکہ بادیہ نشین عرب باستثنائے چندے اب تک خیموں ہی میں رہتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔ زمانہ قدیم میں بھی عرب اس زمانہ کی طرح جب جنگ و جہاد پر جاتے تھے تو عام اہل وعیال ساتھ ہوتے تھے۔ اسی وجہ سے سلاطین اموی جب کسی مہم پر جاتے مقام پڑاؤ میں خیمے نہایت کثرت سے قائم ہوتے اور ہر قبیلہ دوسرے قبیلہ سے الگ اُترتا۔ یہاں تک کہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کی نگاہ سے چھپ جاتا تھا۔ جیسے کہ بادیہ نشین عربوں کا دستور ہے۔ اسی لیے عبدالملک کے ابتدائی زمانہ تک ساقہ مقرر نہیں ہوا تھا کہ جب وہ سفر کرے ساقہ اس کے پیچھے لوگوں کو جمع کر کے کھڑا کر دیتے۔

روح ابن زنباع کی تجویز

لیکن جب روح ابن زنباع نے اپنے خیموں کے جلا دیئے جانے کے بعد عبدالملک کو ساقہ فوج مقرر کرنے کی صلاح دی تو حجاج کو ساقہ مقرر کر کے اس کا سردار مقرر کیا۔ روح ابن زنباع کے خیمے ڈیرے جلا دیے جانے کا قصہ باختصار اس طرح پر ہے کہ عبدالملک سفر میں تھا۔ اور بہت سے قبائل اور اس کے ہمرکاب تھے۔ ایک منزل پر یہ قبائل حسب عادت عبدالملک کے ساتھ الگ الگ اترے کہ ایک قبیلہ کی نگاہ دوسرے قبیلہ کے خیمہ گاہ تک نہیں پہنچتی تھی۔ صبح کو عبدالملک نے کوچ کیا۔ اتفاقاً روح ابن زنباع دیر تک کوچ کے بعد بھی بے خبری میں اپنے قبیلہ کے لوگوں کے ساتھ وہیں ٹھہرا رہا۔ کچھ لچے شہدوں نے موقع پا کر اس کے خیموں میں آگ لگا دی۔ اور وہ جل کر خاک سیاہ ہو گئے۔ روح ابن زنباع نے عبدالملک سے کیفیت عرض کی۔ اور کہا کہ جب تک ساقہ مقرر نہ ہوگا اور تمام فوج کے پیچھے اس کا نگران نہ رہے گا ایسی بے اعتدالیوں کا قوی احتمال ہے۔ ساقہ مقرر کیا جائے تا کہ جب خلیفہ سفر کرے وہ تمام ہمرکاب فوج کو سمیٹ کر خود آگے بڑھے اور فوج کے پیچھے ساقہ ہونے سے فوج میں کسی قسم کی بے عنوانی اور بے ضابطگی بھی نہ ہو سکے گی۔ بات چونکہ معقول تھی۔ عبدالملک کی سمجھ میں آ گئی۔ اور فوج ساقہ مقرر کر کے حجاج کو اس کا افسر بنا دیا۔ اس منصب پر حجاج کے تعین سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مرتبہ عرب میں کیا کچھ عظمت رکھتا تھا۔ اس لیے کہ قبائل کو سفر پر آمادہ کرنے کے لیے وہی شخص معین ہو سکتا تھا جس کی پرزور عصبیت کی وجہ سے نادان قبائل اس کے مقابلہ میں بے جا دلیری اور جسارت نہ کریں۔ چونکہ یہ شوکت حجاج کو اپنی عصبیت سے حاصل تھی۔ عبدالملک نے اس کو منصب پرخطر پر مقرر کیا۔

تکلفاتِ عرب

جب عربوں کی سلطنت تہذیب وتمدن کے درجہ پر پہنچی اور اس کی عظمت زیادہ ہوئی اور انہوں نے شہروں میں بود و باش اختیار کی اور خیموں کے گھروں سے نکل کر قصر و محل میں رہنے لگے اور اونٹوں سے اُتر کر مغرق زین والے گھوڑوں پر سوار ہوئے تو سفروں میں بھی اپنے رہنے کے لیے کتان کے تنبو اور خیمے ڈیرے بنوائے۔ کوئی ان میں سے گول ہوتا اور کوئی مربع و مستطیل وغیرہ۔ مختلف شکلوں پر تیار کیا جاتا اور سفروں میں وہ نہایت ساز وسامان کے ساتھ مزین وآراستہ کیے جاتے اور ان میں بڑی دھوم دھام کے جلسے ہوتے۔ اور امیر فوج اور سپہ سالار لشکر اپنا خیمہ نسبۃً فوج کے

خیموں سے پر تکلف اور ایک خاص قسم کے کتان کا بنواتے تھے۔ یہ خیمے بربری زبان میں افراگ کہلاتے تھے۔ مگر مغرب میں افراگ بادشاہ کے لیے مخصوص ہے۔ اور کوئی نہیں رکھ سکتا۔ مشرق میں البتہ ہر امیر ایسا خیمہ رکھ سکتا ہے اگر چہ سلطان سے کیسا ہی کم رتبہ کیوں نہ ہو۔

خانہ بدوشی کے زمانہ میں تو عرب کا یہ دستور تھا کہ جب جنگ و جہاد پر جاتے تو بال بچوں کو بھی ساتھ لے جاتے لیکن جب بدویت سے نکل کر وہ تمدن و تہذیب کے مرتبہ پر پہنچے تو سہولت اور آرام کا مقتضا یہ ہوا کہ عورتوں اور بال بچوں کو جنگ و جہاد پر جاتے وقت قصر و مکانات میں چھوڑ جائیں۔ اس طریقہ سے فوج خاص ساز و سامان بھی کم ہو گئے۔ اور پہلے بخیال پردہ جو قبائل دور دور اترا کرتے تھے۔ پاس پاس ایک میدان میں اُترنے اور بادشاہ اور لشکر ایک ہی جگہ جمع ہونے لگے اور فوجی رنگا رنگ خیمہ مدنگاہ میدان میں قائم ہونے کی وجہ سے عجیب نظارہ نظر آنے لگا۔ اور مدتوں ہر ایک سلطنت اپنی دولت و ثروت کے موافق ان میں تکلف و تفنن کرتی رہی۔ ہمارے زمانہ کے موحدین بھی اپنی سلطنت کے ابتدا میں انہی خیموں میں سفر کیا کرتے تھے جن میں حصول سلطنت سے پہلے وہ رہتے سہتے تھے۔ یہاں تک کہ جب سلطنت زیب و زینت کے مرتبہ پر پہنچی اور اہل سلطنت نے قصر و کاخ میں رہنا اختیار کیا تو اس وقت سفر کے لیے بھی پُر تکلف خیمہ و خرگاہ تیار کرائے۔ اور سفری ساز و سامان کے بارہ میں وہ اہتمام ہوا جو کبھی خواب و خیال میں نہیں گذرتا تھا۔ غرضکہ موحدین بھی مجسم تکلف بن گئے۔ لیکن لشکر میدان جنگ میں علی الاکثر بڑے بڑے خیموں اور بڑے بڑے تنبوؤں میں ایک جگہ سوتا ہے تا کہ ایک آواز میں سب جاگ کر ایک جگہ پر جمع ہو سکیں اور اپنے اہل و عیال سے سبک دوش اور فی الجملہ فارغ البال رہیں اور ان کے سامنے میدانِ جنگ میں نکل کر موت کا مقابلہ کریں۔ اس صورت میں تمام فوج کے اہل و عیال کی حفاظت کے لیے ایک فوج کا علیحدہ ہونا نہایت ضروری رہا۔ واللہ قوی العزیز۔

حجرۂ نماز و دعائے خطبہ

یہ دونوں چیزیں امور خلافت اور اسلامی سلطنت کا خاصہ ہیں۔ اسلامی سلطنت کے سوا اور کہیں ان باتوں کا نشان نہیں ہے۔

حجرۂ نماز برائے سلطان

محراب مسجد پر ایک پردہ ڈال دیا جاتا ہے جو محراب اور اُس کے ارد گرد کو ڈھانک لیتا ہے اور محراب حجرہ کی صورت پیدا کر لیتی ہے بادشاہ اسی میں کھڑا ہو کر نماز پڑھتا ہے۔ سب سے پہلے امیر معاویہ نے اپنے اوپر خارجی کے وار کرنے اور اُس کے خالی جانے کے بعد محراب کو حجرہ بنایا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے یہ حجرہ مروان ابن الحکم نے یمانی کے وار کرنے کے بعد بنوایا۔ بہر صورت معاویہ و مروان کے بعد اور خلفا نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا۔ اور اس وقت سے نماز کے وقت میں اس حجرہ میں کھڑا ہونا بادشاہ کے لیے عوام الناس سے امتیاز کا ذریعہ ہوا۔ یہ باتیں سلطنت میں عام طور پر اس وقت رواج پاتی ہیں جب کہ بادشاہ شوکت و دولت کے کمال کے بعد بات بات میں تکلف کرنے لگیں۔ تمام اسلامی سلطنت کے زمانہ میں شاہان اسلام اسی قسم کے حجرہ محراب میں نماز پڑھتے رہے۔ اور جب عباسی سلطنت کو زوال ہوا اور مشرق میں متعدد سلطنتیں قائم ہوئیں وہ بھی اسی قانون کی پابند رہیں۔ اسی طرح جب اندلس میں امویہ سلطنت کا شیرازہ بکھر کر ملوک طوائف کا دور دورہ ہوا انہوں نے بھی اسی اصول کو اپنا دستور العمل رکھا۔ اور قیروان مغرب میں پہلے بنو الاغلب نے یہ تکلف اختیار کیا۔ ز ان بعد عبیدیوں نے اور پھر ان عاملوں نے بھی جو عبیدیوں کی طرف سے مغرب پر عامل ہوئے۔ یعنی صنہاجہ بنو بادیس فاس میں اور بنو حماد نے قلعہ میں اس کے بعد موحدین تمام مغرب و اندلس کے مالک ہوئے۔ چوں کہ یہ لوگ بدویت شعار تھے۔ انہوں نے اس تکلف کی رسم کو برطرف کیا؟ لیکن جب ان کی سلطنت بھی کمال عروج پر پہنچی اور تکلف سے بہرہ یاب ہوئے اور ابو یعقوب منصور تیسرے موحد بادشاہ کا دور دورہ آیا تو اُس نے بھی مسجد میں اسی قسم کا حجرہ بنوا لیا۔ اور آنے والے بادشاہان مغرب و اندلس کے لیے یہ راستہ کھل گیا۔ غرضکہ یہی حال ہر سلطنت میں ہوتا رہا۔ سنۃ اللہ فی عبادہ۔

دعائے خطبہ بر منبر

مسجد میں منبر کی تعمیر

ابتدائے اسلام میں خلفا خود بہ نفس نفیس نماز پڑھایا کرتے تھے۔ اس لیے بعد نماز وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھتے اور صحابہ کے لیے خوشنودی خدائے تعالیٰ کی دعا مانگتے تھے۔ عمرو بن العاص نے جب مصر میں جامع مسجد بنوائی تو پہلے پہل آپ نے مسجد میں منبر بنوایا۔ اور سب سے پہلے خطبہ میں خلیفہ وقت کے لیے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دعا کی۔ جب کہ آپ حضرت علی کرم وجہہ کی طرف سے بصرہ میں عامل تھے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ منبر پر خطبہ پڑھتے ہوئے آپ نے فرمایا اللھم انصر علیا علی الحق۔ یعنی اے اللہ امر حق پر علی رضی اللہ عنہ کی مدد کر اور اسے نصرت عطا فرما۔ جس دن سے کہ ابن عباس نے خطبہ میں یہ دعا کی۔ اسی دن سے خطبہ کے لیے دعا کرنے کا عام دستور ہو گیا۔ اور اب تک برابر چلا آتا ہے۔ اور جب عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ مصر کی جامع مسجد میں منبر بنوا چکے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کی خبر لگی۔ آپ نے لکھا کہ میں نے سنا ہے کہ تم نے منبر بنوایا ہے جس پر چڑھ کر تم مسلمانوں کی گردنوں پر سوار ہو جاتے ہو۔ کیا تمہیں یہ کافی نہ تھا کہ خطبہ کے وقت تم کھڑے ہو اور تمام مسلمان تمہارے پاؤں میں نیچے بیٹھے ہوں۔ میں تم کو قسم دلاتا ہوں لیکن تم پھر بھی اُسے نہ توڑو گے۔

خلیفہ کے لئے خاص دعا کا سبب

جب اسلام میں شوکت و تکلف کا زمانہ آیا۔ اور خلفا کو خطبہ و نماز میں شریک ہونے سے بعض موانع نے روک دیا تو خطبہ و نماز کے لیے انہوں نے اپنی طرف سے نائب مقرر کر دیئے۔ اب جو خطیب ہوئے انہوں نے اپنے خطبہ میں نہایت عزت و احترام سے خلفا کا نام لینا اور ان کے لیے دعائے خیر کرنا اختیار کیا۔ اس لیے کہ مصالح عامہ کا اختیار خدا تعالیٰ نے خلفاء و سلاطین کو عطا کیا ہے۔ اور خطبہ کے وقت میں قبول دعا کا ظن و احتمال ہے۔ اور اقوال سلف سے ثابت ہو چکا ہے کہ جو شخص دعائے نیک کرے وہ بادشاہ کے حق میں کرے۔ پس دعائے خیر کا استحقاق فقط خلیفہ ہی کے لیے خاص ہو گیا۔ اس لیے خطیبوں نے خطبہ میں بادشاہوں کے لیے دعا کرنا شروع کر دیا۔ اور جب خلفا بے اختیار ہوئے۔ اور متغلبان سلطنت نے ان پر استیلا پا کر بہت سے امور خلافت اپنے ہاتھ میں لے لیے، اس وقت وہ بھی خلیفہ کے ساتھ دعائے خطبہ میں شریک ہو گئے۔ اور اُن کے نام بھی خلفا کے نام کے بعد لیے جانے لگے اور جب خلافت روبزوال ہو کر بالکل مٹ مٹا گئی تو منبروں پر فقط سلاطین وقت کے لیے دعا مانگی جانے لگی اور کسی غیر کی شرکت پسند نہ کی گئی اور نہ کسی اور کا نام لیا جانا جائز قرار پایا۔ اکثر اہل سلطنت ابتدائی حالت میں جب تک وہ سادہ خو بدویت پسند ہوتے اور غفلت و خشونت پسندی میں رہتے ہیں رسم دعا سے بے خبر اور غافل رہتے ہیں اور بہ ابہام و اجمال اس شخص کے لیے خطبہ میں دعا کرتے رہتے ہیں جو مسلمانوں کی مہمات اہم کا والی و کفیل ہو۔ اور اس سے زیادہ شخصی توضیح و اسمی تعیین نہیں کرتے۔ اس قسم کے خطبہ کو جو بالکل مبہم اور بے نام و نشان ہوتا ہے خطبہ عباسیہ کہتے ہیں۔ بایں وجہ کہ دعائے علی الاجمال خلفائے عباسیہ ہی کا حق ہے۔ اس لیے کہ مدتہائے دراز سے انہی کی خلافت مسلم رہی ہے۔

خواہش نام و نمود کی چند مثالیں

کہتے ہیں کہ جب یغمر اسن بن زیان بانی سلطنت بنی عبدالواد پر امیر ابوذکریا، یحییٰ بن ابی حفص غالب آیا اور تلمسان اس سے چھین کر خود حکمرانی شروع کی۔ اور پھر چاہا کہ بعض شرطیں مقرر کر کے حکومت تلمسان حسب سابق یغمر اسن کے حوالہ کر دے تو ایک شرط یہ بھی پیش کی تھی کہ خطبہ میں اس کا نام لیا جائے۔ یغمر اسن نے جواب دیا کہ یہ تو کوئی بڑی بات نہیں۔ یہ ہمارے ملک کی عادت ہے کہ خطبہ میں جس کا نام چاہتے ہیں لے لیتے ہیں۔ اسی طرح جب یعقوب بن عبدالحق بانی سلطنت بنی مرین کے پاس تونس سے خلیفہ مستنصر (جو بنی حفص میں سے تیسرا بادشاہ ہوا ہے) کا ایلچی آیا۔ اور کچھ دنوں تک نماز جمعہ میں شریک نہ ہوا۔ اس لیے کہ خطبہ میں اس کے خلیفہ کا نام نہیں لیا جاتا ہے۔ اس نے حکم دیا کہ خطبہ میں مستنصر

کے لیے دُعائے خیر کی جائے۔ اسی دن سے مستنصر کا نام خطبہ میں داخل ہوا اور بنی مرین اس کے داعی بنے۔ یہی حال ہر ایک سلطنت کا ہوتا ہے جب تک کہ وہ بدویت وسادگی کو پسند کرتی رہتی ہے۔ لیکن جب سیاست کی آنکھ کھلتی ہے اور اہل سلطنت ملکی میدان ورجحان کو دیکھتے ہیں اور حضری تکلفات درجہء کمال کو پہنچتے ہیں اور سلطنت جاہ وجلال حاصل کرتی ہے تو پھر تمام ایسی باتیں خود اختیار کر لیتی ہے اور بات میں سے بات نکالتی اور اُسے انتہا پر پہنچاتی ہے اور شراکت غیر کو پسند نہیں کرتی۔ اور مختصات سلطنت کے نہ ہونے سے خود بے چین و بے قرار رہتی ہے اور آخر وہ سلطنت اجنبی بیگانوں کے اثر سے بالکل خالی ہو جاتی ہے۔ والعالم بُستان والله علیٰ کل شیء قدیر۔

سینتیسویں فصل

مختلف قوموں کا طریقہء جنگ اور صف بندی

جاننا چاہیے کہ جدال وقتال بنی نوع انسان میں ابتدائے خلقت سے ہوتا رہا ہے۔ اس لیے کہ بعض آدمی بعض سے انتقام لینے پر آمادہ ہوئے اور پھر اہل عصبیت نے دونوں کا الگ الگ ساتھ دیا اور جب فرقہ بندی سے قوت وجمعیت بہم پہنچ گئی ایک گروہ طالب انتقام اور دوسرا مدافعت پر کمر باندھ کر کھڑا ہو گیا اور لڑائی کا بازار گرم کر دیا۔ دیکھا جائے تو جنگ وجدال کا ہونا بنی آدم میں امر طبعی ہے جس سے کوئی قوم یا قبیلہ نہ بچا نہ بچ سکتا ہے۔

جنگ کے اسباب

انتقام کا جوش جو باعث جنگ ہے اکثر چار سببوں سے پیدا ہوتا ہے۔ اول غیرت منافسہ دوسرے ظلم وعداوت۔ تیسرے بغض للہی وعداوت دینیہ چوتھے حصول مملکت وقیام سلطنت کے لیے قوم کا غصہ میں آنا، پیش قدمی پر آمادہ ہو جانا۔ وجہ اول سے اکثر آس پاس کے رہنے والے قبائل و گروہ میں لڑائی رہتی ہے۔ اور دوسری وجہ اکثر بادیہ نشیں وحشی قوموں کو آمادہ پیکار رکھتی ہے جیسے کہ عرب وترک وکرد وترکمان وغیرہ اس لیے کہ ان کے رزق ومعاش کا دارومدار لوٹ کھسوٹ اور قتل وغارت ہی پر ہے۔ ان جور پیشہ قوموں اور ان کی مدافعت کرنے والوں میں ہمیشہ ہنگامہ کارزار گرم رہتا ہے۔ لیکن ان وحشی قوموں کی خواہش لوٹ کھسوٹ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔ نہ وہ کسی مرتبہ بلند کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اور نہ ملک و سلطنت کے خواستگار۔ ان کا نصب العین یہی ہوتا ہے کہ جو کچھ اور لوگوں کے پاس سامان عیش وعشرت ہے خود چھین لیں۔ اور جو لڑائی تیسری وجہ یعنی دینی حمایت اور بغض للہی کی وجہ سے واقع ہوتی ہے۔ اسے اہل شرع جہاد کہتے ہیں۔ اور چوتھی صورت کی جنگ کو ملکی جنگ جس میں سلطنت بغاوت کرنے والوں سے لڑتی ہے اور جو اس کی اطاعت سے سرتابی کرتے ہیں ان کی سرکوبی کے لیے آمادہ جنگ ہو جاتی ہے۔ ان چار قسم کی لڑائیوں میں سے پہلی دو قسم کی لڑائی ناحق کی فتنہ جوئی ہے اور پچھلی دو قسم کی لڑائیوں کو بربنائے عدل وجہاد کہنا چاہیے۔

جنگ کے مختلف طریقے

ابتدائے عالم سے لڑائی دو طرح سے ہوتی رہی ہے۔ اوّل بطریق زحف جس میں جنگ جو فوج صف بندی کے بعد مخالف پر دفعتہً ٹوٹ پڑتی ہے اور گھمسان کی لڑائی لڑتی ہے۔ دوسرے بطریق کمانڈ وایکشن۔ جس میں لشکر بصورت صفوف مرتب ہو کر آگے نہیں بڑھتا بلکہ چند مردان حملہ آور بار بار دشمن پر حملہ کرتے ہیں۔ اور پھر ان میں سے نکل کر اپنی فوج یا مقررہ جائے پناہ پر آجاتے ہیں۔ پہلا طریقہ تمام فارس وعجم کا ہے کہ زمانہ دراز سے اس طرح پر چلا آتا ہے۔ اور عرب وبربر دوسرے ڈھنگ پر لڑتے ہیں۔ پہلی قسم کی لڑائی دوسری قسم کی لڑائی سے زیادہ قابل وثوق اور سخت ہوتی رہی ہے۔ اس لیے کہ قتال زحف میں چونکہ باقاعدہ صفیں نماز کی سی قائم کی جاتی ہیں اور پھر صف کی صف دشمن پر حملہ کرتے ہیں۔ اس لیے دونوں لڑنے والوں کو مردمی ونبرد آزمائی کے اظہار کا پورا موقع ملتا ہے اور اچھی طرح ان کی قوت وسپہ گری کا امتحان ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی صف بندی دشمن کو

مرعوب کردیتی ہے۔ اس لیے کہ فوج اس طریقہ پر قائم ہو جانے کے بعد سد سدید اور قلعہ مستحکم کا حکم رکھتی ہے کہ دشمن کو اس کے توڑنے کا حوصلہ اور جگہ سے اکھاڑ دینے کی طاقت نہیں ہوتی۔ قرآن مجید میں آیا ہے ان اللہ یحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفا کانھم بنیان مرصوص (یعنی اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو عزیز رکھتا ہے جو اس کی راہ میں صف باندھ کر لڑتے ہیں۔ اور ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا مضبوط دیواریں ہیں۔ کہ اپنی جگہ سے نہیں ہل سکتیں)۔ اور حدیث شریف میں آیا ہے المومن للمومن کالبنیان یشد بعضہ بعضاً۔ یعنی ''جیسے کہ دیوار کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو مضبوط کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ایماندار دوسرے ایماندار کے لیے پشت پناہ اور تقویت کا باعث ہوتا ہے''۔ یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں جو مسلمانوں کو میدان جنگ میں اپنی جگہ پر ڈٹے رہنے کا حکم دیا ہے اور روگردانی سے منع فرمایا ہے۔ اس میں بہت بڑی حکمت ہے۔ کیوں کہ صف آرائی کا مقصود حفظ نظام ہے۔ پس جس نے دشمن کے سامنے سے منہ پھیرا اس نے صف آرائی میں خلل ڈالا۔ اور شکست کا گناہ اپنے سر لیا اور اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے خود اسی نے مسلمانوں کو نقصان پہنچایا اور دشمن کو ان پر قدرت و جرأت دلائی۔ چونکہ اس خرابی کا دور تک اثر پڑتا۔ اور دین وملت کو سخت نقصان پہنچاتا ہے۔ اس لیے میدان جنگ سے بھاگنا مومنین کے لیے کبیرہ گناہ قرار دیا گیا۔ اسی دلیل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قتال زحف شارع کے نزدیک سخت ترین جنگ ہے۔

دوسرے طریقہ کی جنگ (کمانڈو ایکشن) نہ تو قتال زحف واقدام کے برابر سخت وخوفناک ہے اور نہ بھاگنے سے اس میں کوئی ویسی روک ہے۔ البتہ اس لڑائی میں بھی جنگ جو فوج اپنی پشت پر ایک صف قائم کر لیتی ہے اور جب کوئی بہادر حملہ آور ہو کر یا فوج مخالف میں سے کسی کو قتل کر کے بضرورت لوٹتا ہے تو جھپٹ کر اس میں گھس جاتا ہے اور یہ صف ان کے لیے قلعہ جنگ کا کام دیتی ہے۔ جیسا کہ ہم آگے بڑھ کر ذکر کریں گے۔

افواج کی ترتیب

اگلے وقتوں میں بڑی بڑی سلطنتیں جن کے پاس بے شمار فوجیں ہوتی تھیں۔ لڑائی کے وقت اپنی فوج کو کئی حصوں میں تقسیم کرتی تھیں۔ جنہیں کرادلیس کہتے تھے۔ اور ہر کردوس میں متعدد صفیں ہوتی تھیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ چوں کہ ان کی فوج بے حد وشمار اور دور دراز تک پھیلی ہوتی تھی۔ اس لیے یہ امر یقینی تھا کہ میدان کارزار میں جنگ شروع ہو جانے کے وقت خود اپنی فوج ہی اپنی فوج کو نہ پہچانے گی اور دشمن کے ساتھ اپنے آدمیوں کو بھی تہ تیغ کر ڈالے گی۔ اور نادانی واجنبیت کی وجہ سے جو کچھ کر گذرے گی اس کا انسداد مشکل ہو جائے گا۔ ناچار یہ طریقہ اختیار کیا کہ لشکر کے کئی حصے کرتے۔ اور ہر حصہ فوج میں ایسے لوگ رکھتے جو ایک دوسرے کو پہچانتے ہوتے تھے۔ فوج کو متعدد حصوں میں تقسیم کرنے کے بعد سلاطین وقائدین لشکر ان حصوں کو قریب قریب ترتیب طبعی پر چاروں طرف مرتب کرتے اور سپہ سالار یا بادشاہ جو لشکر کی کمان کرتا، تمام فوج کے بیچ میں کھڑا ہوتا۔ فوج کی اس ترتیب کو ترتیب تعبیہ کہتے ہیں۔

فوج کے مختلف حصّے

چنانچہ فارس وروم اور اموی وعباسی سلطنتوں کے حالات واخبار میں مذکور ہے کہ تمام فوج یا بادشاہ کے سامنے فوج کا ایک حصہ ہوتا تھا، جس کی صفیں باقی فوج سے بالکل جدا ہوتیں۔ اس کا امیر بھی الگ ہوتا اور رایت وعلم اور دیگر شعار ضرور یہ بھی جدا ہوتے تھے۔ فوج کا یہ حصہ مقدمہ کہلاتا تھا۔ اور اسی طرح دو فوجیں الگ الگ بادشاہ کے دائیں بائیں کھڑی ہوتی تھیں۔ جن کو میمنہ ومیسرہ کہتے تھے۔ اور لشکر کا ایک حصہ مذکورہ بالا تینوں حصوں کے پیچھے ہوتا جسے ساقہ کہتے۔ اور بادشاہ مع خواص سلطنت کے ان چاروں حصوں کے بیچ میں جگہ لیتا۔ جہاں بادشاہ کھڑا ہوتا، اسے قلب کہتے تھے۔ جب یہ ترتیب دونوں طرف سے درست ہو جاتی جو میدان میں ہوتی۔ یا ایک دو دن کی مسافت دونوں فوجوں کے درمیان رہتی یا فوج کی قلت وکثرت جس امر کی مقتضی ہوتی اسی طرح فوج جم جاتی۔ تب لڑائی شروع ہوتی تھی۔ یہ تمام حالات ابتدائی فتوحات اسلام اور اموی وعباسی سلطنتوں کی فوج کشی کے بیان میں دیکھو۔ اور خیال کرو کہ عبدالملک کے زمانہ میں اس کے کوچ کر دینے کے وقت دور تک فوج پھیلے ہونے کی وجہ سے کیوں کر پیچھے پڑی رہ جاتی تھی۔ اور آخر عبدالملک کو اس ابتری کے انتظام کے لیے ساقہ مقرر کرنا پڑا۔ جو تمام فوج کو پیچھے سے گھیر کر آگے کو

بڑھائے اور حجاج ابن یوسف کو ساقہ کی افسری پر مقرر کیا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور حجاج کے حالات و اخبار میں اس افسری کا ذکر آیا ہے۔ اندلس کی اموی سلطنت میں بھی اکثر یہی صورتیں تھیں۔ لیکن ہمیں اُن کا حال مفصل معلوم نہیں۔ اس لیے کہ ہم نے تھوڑی فوج والی سلطنتوں کا زمانہ پایا ہے۔ جن کی فوج اس قدر نہیں ہوتی کہ میدان جنگ میں پہنچنے کے بعد سپاہی اپنے آدمیوں کو نہ پہچان سکے۔ بلکہ دونوں طرف کی فوجیں آج کل ایک مقام یا ایک شہر میں اُتر پڑتی ہیں۔ اور اچھی طرح اس جگہ میں سما جاتی ہیں۔ اور ہر شخص اپنے مقابل کو جانتا ہے۔ اور میدانِ کارزار میں اُتر کر اس کا لقب اور نام لے کر اپنے مقابلہ کے لیے بلاتا ہے اس لیے ہمارے زمانہ کی سلطنتوں کو ترتیب صف بندی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

فصل اوّل

طریق جنگ

جو قومیں بطریقہ کمانڈ و ایکشن لڑتی ہیں ان کا دستور ہے کہ اپنے تمام لشکر کی پشت پر جمادات یا حیوانات کی ایک مضبوط پشت قائم کرتی ہیں۔ اور اُسے اپنا پناہ گاہ وٹھکانا بنا کر لوگ آگے بڑھتے اور پیچھے ہٹتے ہیں۔ اس صف کے قائم کرنے سے ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ دشمن کو جھکائیاں دے دے کر دیر تک اور جم کر لڑیں۔ اور اس ترکیب سے دشمن پر غالب آئیں اور جو قومیں کہ میدان میں صف آراستہ کر کے بطریق زحف جنگ کرتی ہیں وہ بھی فوج کی ثابت قدمی اور سختی سے لڑنے کے لیے اپنی پشت پر جمادات وحیوانات کی صف قائم کر لیتی ہیں۔ فارس والے کہ بطریق بھاری لشکر لڑتے تھے ہاتھیوں کے اوپر چوبی بُرج وعماری لاد کر ان میں آلات جنگ بھرتے اور بہادروں کو ان پر سوار کر کے جھنڈے اور نشان بھی ان پر رکھتے اور میدان جنگ میں ہاتھیوں کو ان سے پیچھے کھڑے کر لیتے جن سے ان کی پشت پر اچھا خاصہ ایک قلعہ بن جاتا۔ اور وہ اپنے آپ کو محفوظ سمجھنے لگتے۔ ڈٹ جانے وپیش قدمی کا حوصلہ بہادروں میں زیادہ ہو جاتا۔ کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ پیچھے کی طرف ہاتھیوں کے قائم ہونے کی وجہ سے ہمارے قدم میدان سے پیچھے کو نہیں ہٹ سکتے۔ چنانچہ قادسیہ میں جب ایرانی فوجیں اور مسلمانان عرب لڑ رہے تھے۔ اور لڑائی کو دو دن ہو چکے تھے سپہ سالار ایران نے تیسرے دن اپنی فوج کو لے کر نہایت سختی کے ساتھ مسلمانوں پر حملہ کیا اور ہاتھیوں کو آگے تک بڑھا دیا۔ دلیران عرب بھی آگے بڑھے اور دونوں فوجیں خلط ملط ہو گئیں اور مسلمانوں نے تلواروں سے ہاتھیوں کے سونڈ کاٹنے شروع کیے۔ ہاتھی زخمی ہو کر اُلٹے پاؤں پھرے اور اپنے ہی لشکر کو روندتے مدائن کو چل دیئے۔ لشکر فارس کو اس سے سخت نقصان پہنچا اور چوتھے دن آخر فوج ایران کو شکست ہو گئی۔

عجمیوں کا طریقۂ جنگ

اندلس کے سلاطین قوط (گاتھ) اور روم و اکثر عجمی اقوام کا طریقہ جنگ یہ ہے کہ وہ صف کی تقویت کے لیے بہت سے تخت نصب کرتے ہیں۔ اور بادشاہ کا تخت میدان جنگ میں ایک جگہ بچھاتے ہیں اور جان نثار بہادر اس کے گرداگرد ہوتے ہیں۔ جو بادشاہ پر جان قربان کرنا اپنے لیے باعث فخر جانتے ہیں۔ تخت شاہی کے چاروں طرف جھنڈے قائم کیے جاتے ہیں۔ اور ان جھنڈوں کو شجاع سوار و پیادہ گھیر کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ غرضکہ اس طرح تخت شاہی نہایت محفوظ ہو جاتا ہے اور بھاگ دوڑ اور لڑائی کے وقت جنگ آوروں کے لیے بادشاہی فوج اچھی خاصی جائے پناہ بن جاتی ہے۔ اہل فارس نے جنگ قادسیہ میں یہی طریقہ اختیار کیا تھا۔ رستم سپہ سالار فوج اپنے تخت پر بیٹھا ہوا فوج کو لڑا رہا تھا کہ دفعتہً اس کی فوج کی صفیں ٹوٹ پھوٹ گئیں۔ اور عرب اس کے تخت تک آ پہنچے اور وہ فرات کی طرف بھاگا اور قتل کر دیا گیا۔

عربوں کا طریقۂ جنگ

عرب اور دیگر خیمہ نشین قومیں جو اکثر جھکائیاں دے کر دشمن سے لڑتی ہیں۔ اپنے اونٹوں اور کجاووں سے جن میں ان کے بال بچے اور عورتیں سوار ہو کر جاتے ہیں، اپنے پیچھے ایک صف بنا لیتی ہیں۔ جو ان کے لئے قلعہ کا کام دیتی ہے۔ عرب اس صف پناہ کو اپنی اصطلاح میں مجبودہ کہتے

ہیں۔ عرب اور بادیہ نشین قوموں کے سوا اور کوئی قوم یہ تدبیر نہیں کرتی۔ اس تدبیر سے انہیں میدان جنگ میں دوڑ جھپٹ اور بہادری سے لڑنے کا خوب موقع ملتا ہے۔ دشمن سے دھوکا بھی نہیں کھاتے۔ اور شکست و ہزیمت سے بے خوف رہتے ہیں جیسا کہ مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔ اور ہمارے زمانہ کی سلطنتیں مجودہ کی رسم کو بالکل بھول گئی ہیں اور اس کی جگہ اور جانور اور خیموں کو ساقۂ فوج قرار دیتی ہیں۔ لیکن یہ ساقہ ایسا مفید نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہاتھی اور اونٹوں کی قطاریں مفید ہوتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ فوجیں شکست پاتی ہیں اور میدان جنگ سے بھاگ نکلتی ہیں۔

ابتدائے اسلام میں تمام لڑائیاں صف آرائی سے ہوئیں۔ اگرچہ عرب جھکائی دے کر لڑنے کے عادی تھے۔ لیکن دو باتوں نے مسلمانوں کو قتال زحف پر آمادہ کر دیا۔ اول یہ کہ چوں کہ ان کے حریف بطریق زحف لڑتے تھے۔ اس لیے مجبوراً انہیں بھی وہی طریقہ اختیار کرنا پڑا۔ دوسرے یہ کہ رسوخ ایمان کی وجہ سے وہ جہاد میں مرنے ہی کے لیے جاتے تھے تاکہ ثواب حاصل کریں اور قتال زحف میں انہیں مرنے کی صورتیں زیادہ نظر آتی تھیں۔ اس لیے مہارت نہ ہونے کے باوجود انہوں نے وہی طریقۂ جنگ اختیار کر لیا جو ان کے حریفوں کا تھا۔

ترتیب تعبیہ کا موجد

اول اول میدان جنگ میں جس نے رسم صف آرائی کو توڑ کر اس کی جگہ ترتیب تعبیہ ایجاد کی وہ مروان بن الحکم تھا جو ضحاک خارجی اور زاں بعد جبیری سے تربیت تعبیہ قائم کر کے لڑا۔ طبری کہتا ہے جب جبیری کی شکست کی خبر مشہور ہوئی اور خوارج نے شیبان بن عبدالعزیز الیشکری المقلب ابوالاتقاء کو اپنا سردار بنایا مروان نے اس وقت خوارج سے لڑنے کے لیے صف بندی کی رسم کو توڑ کر قانون کو اولیس یا ترتیب تعبیہ اختیار کی۔ اسی زمانہ سے جنگ زحف جس میں صفیں لڑنے کے لیے آگے بڑھتی تھیں، بھول بسر گئی۔ اور جب اسلامی سلطنتیں تکلف و آرام کی خوگر ہوئیں تو فوج کی پشت پر صف تقویت قائم کرنے کی رسم بھی جاتی رہی۔ اس لیے کہ جب تک کہ سلطنت بدویہ کی حالت میں رہتی ہے۔ اور لوگ خیموں میں بسر کرتے ہیں تو اونٹ اور عورتوں اور بال بچوں کے رہنے سہنے کے ڈیرے تنبو بھی اُن کے ساتھ بکثرت رہتے ہیں۔ مگر جب خیمہ نشینی کا زمانہ گذر جاتا ہے۔ اور لوگ شہروں اور محلوں میں رہنے لگتے ہیں اور قدیم بدویانہ راہ و رسم کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اس وقت انہیں اونٹوں اور خیموں و کجاوہ کے ساتھ رکھنے کی بھی ضرورت نہیں رہتی۔ اب وہ پشت و پناہ قائم ہو تو کس چیز سے قائم ہو۔ جب سفر میں جاتے ہیں عورتوں کو گھر چھوڑ جاتے ہیں اور سلطنت خیمہ و خرگاہ بنانے پر انہیں مجبور نہیں کرتی۔ اس لیے فقط بار برداری کے جانور جو تعداد میں زیادہ نہیں ہوتے ساتھ رہتے ہیں۔ لیکن یہ طریقۂ جنگ کچھ اچھا نہیں۔ اس لیے کہ اس صورت میں فوج کو لڑنے مرنے کی وہ جرأت اور حمیت نہیں ہوتی۔ جو مال و عیال ساتھ ہونے کی حالت میں ہو سکتی ہے۔ پس چونکہ جنگ میں صبر و ثبات کے کافی اسباب موجود نہیں ہوتے فوج پر بددلی غالب آ جاتی ہے اور صفیں ٹوٹ جاتی ہیں اور انجام وہی ہوتا ہے جو ہونا چاہیے۔

فصل دوم

ملوک مغرب کی حکمت عملی

جب ہم نے ملوکِ مغرب سے لشکر کے پیچھے صف تقویت قائم کرنے کا حال اور جھکائی کی لڑائی میں اس کی ضرورت بیان کی تو انہوں نے بھی صف تقویت بنانی شروع کر دی ہے۔ اور قوم فرنگ میں سے ایک فوج بھرتی کر کے صف تقویت کی خدمت اس سے مخصوص کی ہے۔ اس لیے کہ اہل مغرب تو جھکائی دے کر لڑنے کے خوگر ہیں اور بادشاہ صف تقویت کو اپنے حق میں مفید سمجھتے ہیں۔ تاکہ سامنے کے لڑنے والوں کے لیے ایک پناہ ہو سکے۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ صف تقویت میں اسی قوم کے لوگ رکھے جائیں۔ جو میدان جنگ میں جم کر کھڑے ہونے کے عادی ہوں اور اہل کر و فر کے طریقے پر جگہ سے نہ ہٹے اور بادشاہ اور فوج کو شکست و ہزیمت سے بچائے۔ ناچار سلاطین مغرب کو حاجت ہوئی کہ اہل فرنگ کو فوج میں داخل کر کے بر پشت سپاہ ان سے ترتیب دیں۔ اس لیے کہ یہ قوم جم کر لڑنے کی خوگر ہے۔ چنانچہ یہی کیا گیا ہے کہ میدان جنگ میں اہل فرنگ کو

اس طرح بصورت صف کھڑا کرتے ہیں کہ تمام ملکی فوج کو وہ صف احاطہ کر لے۔ یہ ہے وہ مدد کہ مسلمان بضرورت غیر مذہب والوں سے اس وقت میدان جنگ میں لیتے ہیں۔ اس لیے کہ بادشاہوں کو یہ کھٹکا لگا رہتا ہے کہ کہیں میدان جنگ میں ملکی فوج وہی جھکائی دینے اور لوٹ پھر کر حملہ کرنے کا طریقہ اختیار کر کے لڑائی کے رنگ کو نہ بگاڑ دے اور اہل فرنگ جم کر لڑنا بھی جانتے ہیں۔ کیونکہ مدت ہائے دراز سے ان کی عادت صف بندی اور پیش قدمی سے لڑنے کی ہے۔ اس لیے وہی اس کام کے زیادہ اہل ہیں۔ لیکن سلاطین مغرب اہل فرنگ کو انہی لڑائیوں میں اپنی فوج کے ساتھ رکھتے ہیں جو عرب و بربر سے ہوتی ہیں۔ تا کہ انہیں اپنا مطیع و منقاد کر لیں اور جب کوئی جنگ جہاد ہوتی ہے تو فرنگیوں سے کچھ مدد نہیں لیتے اس لیے کہ کہیں وہ مسلمانوں کو نقصان نہ پہنچائیں۔ یہ ہے اہل مغرب میں جنگ کا طریقہ جو ہم نے بیان کیا اور ساتھ ہی سبب بھی بتا دیا ہے۔ واللہ بکل شیء علیم۔

فصل سوم

ترکوں کا طریقۂ کار

ہمیں معلوم ہوا ہے کہ ترک اس زمانہ میں نیزوں سے لڑتے ہیں اور لڑائی کے وقت آگے پیچھے تین صفیں آراستہ کرتے ہیں۔ اور جب لڑائی شروع ہو جاتی ہے تو گھوڑوں سے اُتر کر پیدل ہو جاتے ہیں۔ ہاتھوں میں نیزے سنبھال لیتے ہیں۔ اور بیٹھ کر نیزوں کا وار کرتے ہیں۔ اور ہر ایک صف اپنے آگے کی صف کی پشت پناہ رہتی ہے۔ تا کہ حریف دفعتہً اسے نہ دبوچ سکے۔ اسی طرح آخر وقت تک لڑائی ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ فریقین میں سے کسی ایک کو فتح حاصل ہو جائے۔ اگر دیکھا جائے تو یہ ترتیب واقعی عجیب و غریب اور مضبوط ہے۔

فصل چہارم

خندق کھودنے کی حکمت

اگلوں کا دستور تھا کہ جب مقررہ میدان سے قریب پہنچتے تو لشکر کے گرداگرد خندق کھدوا دیتے تھے۔ اس خوف سے کہ کہیں لشکر مخالف رات کو شب خون مارے اور بے خبری میں دفعتہً فوج پر آ پڑے۔ اور فوج کو ایسا نقصان پہنچائے کہ اس کی تلافی مشکل ہو۔ اس لیے کہ رات کی تاریکی اور اس کی وحشت خوف کو بڑھا دیتی ہے۔ اور سپاہی بھاگ بھاگ کر جان بچانے کی فکر کرتے ہیں اور تاریکی میں بھاگ جانے کو ننگ و عار کا پردہ سمجھتے ہیں۔ اور اگر ایسی حالت میں کچھ جرأت کر کے صفیں قائم بھی کر لیں تو چوں کہ فوج گھبراہٹ میں مبتلا ہوتی ہے، مقابلہ میں جم نہیں سکتی اور بھاگ نکلتی ہے۔ انہیں باتوں کا خیال کر کے متقدمین جہاں اُترتے اور خیمے گاڑتے، فوج کے گرداگرد خندق کھدوا دیتے تھے۔ بایں خیال کہ رات کو اگر دشمن حملہ آور ہو تو کچھ گڑھوں میں گر کر تباہ ہو اور باقی کو خود سنبھال لیں۔ اگلے زمانہ کی بڑی بڑی سلطنتیں باعظمت ہوتی تھیں اور آبادی کی کثرت تھی۔ لیکن جب عمران عالم میں کمی واقع ہوئی اور سلطنتیں کمزور ہو گئیں فوج اور شاگرد پیشہ لوگوں کی وہ کثرت نہ رہی تو خندق کھدوانے کی رسم بھی ایسی مٹی کہ گویا کبھی تھی ہی نہیں۔ واللہ خیر القادرین۔

حضرت علیؓ کی نصیحت

جنگ صفین کے دن حضرت علی کرم وجہہ نے جو وصیتیں اپنے اصحاب کو کیں وہ فن حرب کے شائقین کے دیکھنے کے قابل ہیں۔ اور ان سے بہت سے نکتے علم جنگ کے متعلق معلوم ہوتے ہیں اور کیوں نہ ہو آپ سے زیادہ فن حرب کا ماہر کون تھا۔ آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا کہ فوج کی صفیں اس طرح قائم کرو گویا کہ وہ مضبوط دیواریں ہیں۔ اور زرہ پوشوں کو آگے کرو۔ اور جن کے پاس زرہ نہ ہوں انہیں پیچھے رکھو۔ اور دانتوں کو بھینچ

لو کہ سر پر تلوار پڑے گی تو فوراً اچٹ جائے گی۔ اور اپنے نیزوں کے اوپر جھک جاؤ۔ اس لیے کہ نیزے محفوظ اور ٹوٹنے سے بچے رہیں گے۔ اور لڑتے وقت آنکھیں بند کر لو کہ دل جگہ پر ثابت رہے گا۔ اور گھبراہٹ پیدا نہ ہو گی۔ اور شایان وقار بھی یہی ہے۔ اور اپنے جھنڈا و پرچم کو سیدھا بلند رکھو اور جھکاؤ نہیں اور سوائے دلاوروں کے یہ پرچم بھی اور کسی کے ہاتھ میں نہ دو۔ اور لڑتے وقت صدق وصبر سے مدد چاہو کیوں کہ نصرت بمقدار صبر نازل ہوتی ہے۔

اشتر کا خطاب

اشتر نے بھی جنگ صفین میں قبیلہ ازد کو جوش دلاتے ہوئے کہا تھا کہ میدان میں بڑھتے وقت کڑکڑا کر دانتوں کو بھینچ لو۔ اور سر آگے کر کے حریف کے سامنے نکلو اور اس سختی اور شدت کے ساتھ حملہ آور ہو جیسے کہ کوئی قوم دشمن کے خون کی پیاسی اپنے باپ اور بھائیوں کا قصاص لینے کے لیے شدت سے حملہ کرتی ہے اور جس نے اپنے دل میں ٹھان لیا ہے کہ اگر قصاص نہ ملا تو میدان جنگ میں کٹ کر مر جائیں گے اور دنیا میں رہ کر ننگ و عار کو ہرگز گوارا نہ کریں گے۔

ابوبکر صیرفی کی نظم

اندلس اور لمتونہ کے مشہور شاعر ابوبکر صیرفی نے اپنی ایک نظم میں جو تاشفین بن علی بن یوسف کی ثناء وصفت میں ہے اور ایک جنگ میں اس کے ثبات وقرار کی تعریف کی ہے ان باتوں میں سے اکثر کا ذکر کیا ہے۔ اور فن حرب کے متعلق اپنے ممدوح کو بہت سی وصیتیں کی ہیں اور را کثر باتوں سے بچنے کی ہدایت ہے۔ ہم اس نظم کو ذیل میں درج کرتے ہیں۔ اس لیے کہ بہت سے اصول جنگ اس سے معلوم ہوتے ہیں۔

یـا ایهـا إئـمـلاء الـذی یتقنـع	من مـنـكـم الـملـک الـهمام الدردع
ومـن الـذی ابـعـد وبـه دجـی	فـانـفـض كـل وهـولا يتـزعـزع
تمـضی الفوارس والطعان يصدها	عـنـه ويـد مرهـا الـوفـاء فترجع
والـلـيـل مـن وضـح الترائـك انـه	صبـح عـلـی هـام الجيـوش يلمع
انی فـزعـتـم يا بـنی صـنـهـا جة	والـيـكـمـرفـی الـودع كـان الـمهزع
انـسـان حيـن لـم يـصـبـه مـنـكـم	حـضـن وقـلـب اسـلـمـتـه الاضـلـع
وصـد رتـمـوعـن تـاشـفـين وانـه	لـعـقـابـه لـوشـاء فيـكـم موضـع
مـا انـتـم والاسـود خـفـية	كـل لـكـل كـريـهة مستـطـلـع
يـاتـاشـفـين اقـم لـجيشـك عـذرة	بـالـلـيـل والـغـدر الـذی لايـدفـع

ومنها فی سیاسة الحرب

اهـدك مـن ادب السيـاسـة مـابـه	كـانـت مـلـوك الـفـرس قلبـك تولـع
لاانـنـی ادری بـمـا الـكـنـهـا	ذكـری تـحـض الـمـومـنـيـن وتـنـفـع
والبس من الخلق المضاعفة التی	وصـی بـهـا صـنـع الـصـنـائـع تبـع
والـهـنـدوانـی الـرقـيـق فـانـه	امـضـی عـلـی حـدالـدلاص واقطـع

"اے لوگو کہ قناعت پیشہ بنے ہوئے ہوا یہ بتاؤ کہ تم میں سے وجیہہ و عالی رتبہ بادشاہ کون ہے اور وہ کون ہے جس سے اندھیرے میں دشمن نے دغا کی اور ہر شخص بھاگ نکلا گر وہ اپنی جگہ سے نہ ہلا"۔
سوار بھاگے جاتے تھے اور نیزہ کی بھالیں میدان جنگ سے انہیں موڑتی تھیں۔ اور وفا پھر انہیں مرنے پر آمادہ کرتی تھی۔ اور وہ لوٹ لوٹ

آتے تھے۔

اور رات میں خود اس طرح دکھائی دیتے تھے۔ جیسے لشکر کے سروں پر صبح چمک رہی ہو (اُسی مقام) پر جہاں اے بنی صنہاجہ تم بدحواس ہو گئے تھے اور مارے خوف کے گھبراتے پھرتے تھے۔ تم اس مردم چشم (ممدوح) کے بچاؤ کے لیے گر کر کھڑے نہ رہ سکے۔ اور نہ اس دلاور کا تم کو خیال آیا جو سینہ زوری سے وہیں ڈٹا رہا۔

اور تم سب کے سب تاشقین سے منہ موڑ کر چل دیے اور وہ اب بھی اگر چاہے تو تمہیں کیفر کردار کو پہنچا سکتا ہے (اگر دیکھا جائے) تو تم سب کے سب شیر ہو۔ اور ہر ایک ایک نہ ایک سخت لڑائی کے سامنے آنے والا ہے۔ اے تاشقین! تیری فوج سے شب کی تاریکی میں جو نہ ہونی بات ہو گئی اس پر اسے معذور سمجھ اور بے وفائی کے نہ مٹنے والے داغ کا یہی خیال نہ کر و جنگی حکمت عملی میں فن حرب کے متعلق تجھ سے کچھ باتیں عرض کرتا ہوں۔ جن کی پابندی تجھ سے پہلے بادشاہان فارس کرتے رہے ہیں۔ لیکن نہ اس لیے کہ میں فن حرب کو زیادہ جانتا ہوں بلکہ اس لیے کہ میری یہ گذارش مسلمانوں کو فائدہ پہنچائے گی۔ اور ان کے دلوں میں جوش پیدا کرے گی (سن) میدان جنگ میں وہ دوہری زرہ پہنی جائیں جو تبع کے زمانہ سے یادگار چلی آتی ہیں۔

اور اصیل باریک دھار والی مہندی تلوار ساتھ لے۔ اس لیے کہ زرہ کی لڑیوں کو وہ خوب کاٹتی ہے اور باساز و سامان ایسے سبق بردہ گھوڑوں پر سوار ہو جن پر سوار ہونے کے بعد تو ایسے قلعہ میں جا بیٹھے جس سے کوئی تجھے نہ نکال سکے۔ اور جہاں کہیں منزل کرے گرداگرد خندق کھدوا لے۔ عام اس سے کہ تو فاتحانہ تعاقب میں جا رہا ہو یا دشمن تیرے پیچھے آرہا ہو اور اگر تیرے اور دشمن کے درمیان کوئی وادی حائل ہو جائے تو اسے ہرگز عبور نہ کر۔ بلکہ اس کے پاس اتر پڑ۔ تاکہ تیری فوج اور دشمن میں وہ فاصل بنی رہے۔ اور جہاں تک ہو سکے فوجوں کو رات کے وقت لڑا۔ اور فوج کے پچھلے حصہ میں چن چن کر وفادار رکھ جو تیری حفاظت کریں۔ اور جب تنگ میدان جنگ میں جگہ کی تنگی سے فوجیں تنگ آ جائیں۔ تو نیزوں کی بھالیں میدان کو وسیع کر سکتی ہیں۔

اور حریف پر دفعتہً جا پڑ اور ذرا بھی اسے سنبھلنے کی مہلت نہ دے کہ دفعتہً حملہ دشمن کے پاؤں اکھاڑ دے گا۔ اور ایسے صاحبان شہامت کو فوج کو آگے بڑھا جو راست باز و وفادار ہوں اور غدر و بے وفائی کو روا نہ رکھیں اور جو جھوٹا مکار تجھے دشمن سے ڈرا رہا ہے، اس کی بات نہ سن، اس لیے کہ جھوٹے کی بنائی ہوئی باتوں کا اعتبار ہی کیا۔"

وارکب من الخیل السوابق عدة	حصنًا حصینًا لیس فیه مدفع
خندق علیک اذاضربت محلة	سیان تتبع ظافرًا اوتتبع
والواد لاتعبره وانزل عنده	بین العدووبین جیشک یقطع
واجعل مناجرة الجیوش عشیة	ووراءك الصدق الذی هوامنع
واذا تضایقت الجیوش بمعرك	ضنک فاطران الرماح توسع
واصدمه اول وهلة لاتکثرت	شیئًا فاظهار النکول یضعضع
واجعل من الطلاع اهل شهامة	للصدق فیهم شیمة لاتخدع
لاتسمع الکذاب جاءك مرجفًا	لاداى لکذاب فیما یصنع

واجعله اول وهلة لاتکثرت

اس بیت میں صیرفی کا طریق عامتہ الناس کے خلاف ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے ابی عبید بن مسعود ثقفی کو جب فارس و عراق پر لڑنے کے لیے بھیجا تو وصیت کی کہ صحابہ کی بات سنو اور ان کی اطاعت واجب سمجھو اور مشورہ و صلاح میں انہیں شریک کرو۔ اور جب تک کہ حریف خود پیش دستی نہ کرے حملہ نہ کرو۔ اس لیے کہ لڑائی کے قابل وہی شخص ہے جو غور و فکر سے کام لیتا ہے اور موقع پا کر اپنا وار کرتا ہے۔ اور دوسری مرتبہ فرمایا کہ درشت خو کو امارت دے سکتا ہوں۔ لیکن لڑائی میں اس کی جلد بازی سے مجھے ڈر رہتا ہے۔ کیونکہ جلد بازی میں سوائے نقصان کے کوئی مفاد متصور نہیں۔ اگر

مجھے یہ خیال نہ ہوتا تو بے شک میں ایسے آدمی کو امیر لشکر مقرر کر دیتا۔ لیکن مجبوری یہ ہے کہ لڑائی کی قابلیت وہی شخص رکھتا ہے جو آہستگی اور عقل سے کام کرے۔ یہ ہے مقولہ عمر رضی اللہ عنہ کا اور شاہد ہے اس بات پر کہ لڑائی میں سوچ بچار اور آہستگی جلد بازی سے بہتر ہے۔ کیوں کہ آہستگی میں لڑائی کے رنگ ڈھنگ کا کافی اندازہ ہو جاتا ہے۔ صیرفی اس کے خلاف قائل ہے۔ لیکن اس کے قول کی تقویت بایں تاویل ممکن ہے کہ اس کی یہ بیت بیان ماسبق کے بعد واقع ہوئی ہو جس سے لڑائی کا شروع ہو جانا پایا جاتا ہے۔ گویا اس کی یہ رائے اس وقت کے لیے ہے جب کہ معرکہ قتال گرم ہو چکا ہو۔ و الله تعالی اعلم۔

فصل پنجم

اصولِ فتح وشکست

آلاتِ حرب کی زیادتی سے فتح یقینی نہیں ہوتی

جنگ کا کافی ساز وسامان مہیا ہونے سے فتح وظفر کا کسی کو یقین نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ فتح وظفر از قبیل بخت واتفاق ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر غلبہ کے اسباب یعنی لشکر اور اس کی کثرت، اسلحہ کی زیادتی اور عمدگی، بہادروں کی بہتات، صف بندی اور فوج کی وفاداری جیسے امور ظاہری دونوں فریق جنگ جو کے پاس موجود ومہیا ہوتے ہیں۔ لیکن محض انہی باتوں سے فریقین میں سے کسی کو غلبہ نہیں مل جاتا۔ بلکہ امور خفیہ زیادہ ترفتح وظفر کا باعث ہوتے ہیں۔ امور خفیہ یا تو انسانی تدابیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا امور سماویہ سے جس میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔

امورِ خفیہ

جو باتیں کہ انسان کی ذات سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ کبھی ایک فریق کی چال بازی اور مکاری حریف مقابل کے دل کو دہلا دیتی ہے۔ کبھی ایک دشمن اپنے حریف کو اس قدر رسوا کرتا ہے اور اس رسوائی کا اثر یہاں تک ہوتا ہے کہ میدان جنگ میں اس کے پاؤں نہیں جمتے اور ذلیل و خوار ہو کر ہٹتا ہے۔ کبھی ایک حریف بلند مقامات پر چڑھ کر اپنے دشمن کو کچلتا ہے اور مرعوب کر دیتا ہے۔ کبھی ایک فریق دشمن کو دھوکا دینے کے لیے موقعہ کے راستوں اور وادیوں پر گھات لگا کر بیٹھتا ہے۔ اور دفعتہً دشمن پر ٹوٹ پڑتا اور چاروں طرف سے گھیر لیتا ہے جس سے دشمن مقابلہ کی جگہ راہ فرار و نجات اختیار کرتا ہے۔ ایسی ہی اور بہت سی باتیں ہیں جن کو تدابیر خفیہ کہنا چاہیے جو موقعہ پر جنگ آور پیدا کرتے اور برتتے ہیں۔ رہے قدرتی امور۔ وہ بھی متعدد اور مختلف ہیں جس فریق کے لیے ہزیمت مقدر ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ اس کے دلوں کو مرعوب اور خائف کر دیتا ہے۔ اس لیے وہ میدان میں جم نہیں سکتے اور شکست پاتے ہیں۔ اگر فیصلہ کن لڑائیوں کے حالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہو سکتا ہے کہ فتح وظفر کو ان اسباب خفیہ سے بہت بڑا تعلق ہے۔ اس لیے کہ ہر ایک فریق غلبہ کی امید پر عجیب عجیب تدبیریں عمل میں لاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک نہ ایک کی تدبیر راست پڑے۔ اسی وجہ سے جناب جمیعت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ الحرب خدعة اور عربوں کی بھی ایک مثل ہے۔ (رب حيلة انفع من قبيلة۔) غرض کہ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ لڑائی میں غلبہ اسباب خفیہ ہی سے ہوتا ہے اور جو باتیں کہ اسباب خفیہ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ ہی از قبیل بخت واتفاق شمار کی جاتی ہیں۔ اس کو سمجھنا اور خیال رکھنا چاہیے۔

قدرتی امور سے فتح

قدرتی امور سے بھی غلبہ کا ہونا ثابت ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے۔ نصرت بالرعب مسيرة شهر یعنی ابھی میں حریف ناحق شناس سے ایک ماہ کے راستہ پر ہوتا ہوں کہ میرا رعب ان کے دلوں پر ظفریاب ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو معجزے آپ کے زمانہ

حیات میں کثیر التعداد مشرکین اور قلیل التعداد مسلمانوں میں واقع ہوئے اور مسلمانوں کو ان میں غلبہ ہوا یا زمانۂ خلافت میں جو اسی قسم کے واقعات پیش آئے ان سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی تائید کے لیے مشرکین کے دلوں میں رعب ڈال دیا تھا۔ یہاں تک کہ اسی رعب کی وجہ سے وہ بھاگ نکلتے تھے اور یہ معجزہ تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ غرضکہ ابتدائی اسلامی فتوحات سے امور سماویہ کا بہت کچھ دخل فتح وظفر کے بارہ میں ثابت ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ایسے اسباب عام طور پر نگاہوں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ لوگ انہیں اور ان کے اثر کو نہیں سمجھ سکتے۔

طرطوس کے نقطۂ نظر کا جائزہ

غلبہ کے اسباب میں طرطوسی نے ذکر کیا ہے کہ جب فریقین میں سے ایک فریق کی طرف مشہور و معروف بہادر و شجاع زاید ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک طرف بیس ہوں اور دوسری طرف سولہ، تو غلبہ اسی کو ہوتا ہے جس کی طرف ایسے مشہور بہادر زیادہ ہوتے ہیں۔ علامہ نے بہت زور کے ساتھ اسی بات کو فتح وظفر کی علت ٹھہرایا ہے جو حقیقتاً اسباب ظاہر میں شمار ہونے کے قابل ہے۔ لیکن فریقین میں سے ایک فریق کے پاس شجاعوں کی زیادتی فتح وظفر کی علت نہیں ہو سکتی۔ اسباب ظاہری میں اگر کوئی علت ظفر کی ہے تو وہ عصبیت ہے۔ اس طرح پر کہ اگر ایک فریق ایک ہی جامع عصبیت رکھتا ہو جس نے اس کے ایک ایک طرفدار کو مرنے مارنے پر آمادہ کر رکھا ہو اور دوسری طرف متعدد عصبیتیں ہوں تو اس حالت میں بے شک جامع عصبیت والے کو کامیابی ہوگی۔ اس لیے کہ جب عصبیتیں متعدد ہوتی ہیں تو اُن میں نزاع اور اختلاف ہوتا ہے اور صاحب عصبیت ایسے شخص کی مانند ہو جاتا ہے جس کا کوئی بھی طرفدار نہ ہو۔ کیوں کہ تعدد عصبیت کی حالت میں ہر عصبیت والے اپنی من مانی چلاتے ہیں اور بادشاہ کے حکم کی پوری طرح تعمیل نہیں کرتے۔ نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ جس کی عصبیتیں متعدد ہوتی ہیں وہ ایک جامع عصبیت والے کے مقابلہ کی تاب نہیں لا سکتا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں طرطوسی کی بیان کردہ علت سے یہ وجہ بہت کچھ قرینِ قیاس ہے۔ علامہ طرطوسی کو یہ خیال اس لیے پیدا ہوا کہ وہ عصبیت کی شان اور حقیقت کو نہ سمجھ سکا۔ کیوں کہ اس نے وہ زمانہ پایا جس میں شخصی حکومت خارج از عصبیت لوگوں کے سہارے پر مدافعت و مطالبہ حقوق کرتی تھی اور جو جماعت کہ ایسے زمانہ میں پیدا ہوتی ہے وہ عصبیت اور نسب کی شان کو نہیں سمجھ سکتی۔ جیسا کہ ہم ابتدائے کتاب میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر علامہ کا بیان صحیح بھی فرض کر لیا جائے تب بھی علامہ کا قول اسباب ظاہری میں شمار کیا جائے گا جہاں فوجی اتفاق و وفاداری اور اسلحہ کی کثرت کامیابی کے ظاہری اسباب ہیں۔ وہاں علامہ کی بیان کردہ علت بھی مسلم سہی لیکن محض یہی اسباب ظاہری غلبہ کے کیوں کر کفیل ہو سکتے ہیں۔ کیوں کہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ اسباب ظاہری ہرگز اسباب خفیہ کے برابر نہیں ہو سکتے۔ فافهم و تفهم احوال الکون و الله یُقدر اللیل و النهار۔

فصل ششم

غلط شہرت کے اسباب وعوامل

جیسے کہ جنگ میں فتح و کامیابی کے اسباب پوشیدہ اور غیر طبعی ہیں شہرت اور ناموری کی حالت بھی کچھ ایسی ہی ہے۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ ملوک و علماء و صلحاء وغیرہ میں سے فی الواقع شہرت اور ناموری کے مستحق ہوتے ہیں۔ بہت ہی کم ان کو شہرت اور ناموری ہی ملتی ہے۔ اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ لوگ بدنام ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ نیک نامی کے مستحق ہوتے ہیں اور اکثر آدمی بالکل شہرت نہیں پاتے حالانکہ وہ اس کے زیادہ حقدار اور اہل تر ہوتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو لوگ واقعی شہرت کے مستحق نہیں ان کا دور دور تک شہرہ پہنچتا ہے۔ شہرت میں غلطی کی وجہ یہ ہے کہ شہرہ و آوازہ اخبار سے متعلق ہے۔ اور خبریں نقل و روایت کے مقاصد نہ سمجھنے کی وجہ سے اکثر غلط مشہور ہو جاتی ہیں۔ حمایت و طرفداری اور اوہام و جہالت انہیں اور چمکا دیتی ہے۔ اس لیے کہ نقل کے مقاصد کو سمجھنا اور احوال سے حکایات کو مطابق کرنا کوئی آسان بات نہیں ہے۔ حالات واقعی اشتباہ و بناوٹ سے چھپائے جا سکتے ہیں۔ اور اکثر دین دار جاہ طلب لوگ حق و ناحق، جا و بے جا خوشامدانہ لوگوں کی تعریف و توصیف کرتے ہیں اور ان کا

ذکر خیر پھیلاتے ہیں اور نفوس انسانی تعریف وتوصیف کو پسند کرتے ہیں۔ اس لیے لوگ اپنے کام نکالنے میں جھوٹی تعریف وثنا سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ ایسے لوگ بہت ہی کم ملیں گے جو فضائل ومکارم اخلاق کی طرف مائل ہوں۔ جب یہ حالت ہے اور ناحق رواجی کے یہ کچھ اسباب موجود ہیں۔ پھر مطابقت حق کہاں۔ غرضکہ شہرت بھی اسباب خفیہ ہی سے ہوتی ہے۔ اور اکثر ناحق اور غیر موقعہ اور جو بات کہ اسباب خفیہ سے حاصل ہوجائے۔ وہی بخت واتفاق سے تعبیر کی جاتی ہے (جیسا کہ کتب حق میں ثابت ہے) پس شہرت ونا موری بھی بخت واتفاق سے حاصل ہوتی ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ عالم و بہ التوفیق۔

اڑتیسویں فصل

لگان اور اس کی کمی وبیشی کے اسباب

ابتدائی اور آخری دور میں خراج

جاننا چاہیے کہ سلطنت کے ابتدائی زمانہ میں لگان (خراج) کی مقدار چونکہ کم ہوتی ہے۔ اس لیے زمینیں زیادہ اٹھتی ہیں اور خراج ملکی زیادہ آتا ہے اور جب سلطنت کا آخری پہرا آتا ہے تو لگان کے بڑھ جانے اور زمینوں کے کم اٹھنے کی وجہ سے ملکی آمدنی کم ہوجاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر سلطنت دین وشریعت کی پابند ہے، رعایا پر سوائے مغارم شرعیہ یعنی صدقات وجزیہ وخراج اور کوئی بار نہیں ہوتا اور مغارم شرعیہ کی مقدار کچھ زیادہ نہیں ہوتی اس لیے کہ مال وغلہ وحیوانات کی زکوٰۃ اور جزیہ وخراج میں فرائض شرعیہ کی مقدار بہت ہی کم مقرر ہے۔ اور حدود مقررہ سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔ اور اگر حکومت تغلب وعصبیت کے اصول پر قائم ہے تو اس کے لیے بھی ابتداءً بدویت لازم ہے اور بدویت مقتضی ہے ایک دوسرے کی عزت وامداد اور رعایا کی فارغ البالی کی۔ نہ حکومت رعایا کے مال ومتاع پر ہاتھ ڈالتی ہے نہ اسے زیادہ حصول دولت کی فکر ہوتی ہے۔ اس لیے رعایا کو جو کچھ محصول وخراج ادا کرنا پڑتا ہے وہ بہت ہی کم ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب حکومت کی طرف سے محصول ولگان کی مقدار کم ہوگی تو رعایا کے دلوں میں بھی گرم جوشی پیدا ہوتی ہے۔ اور زراعت کی طرف مائل ہوتی ہے اور زمین بکثرت آباد ہونے سے محاصل ملکی بھی بڑھتے چلے جاتے ہیں اور جب ملکی آبادی زیادہ ہوتی ہے اور سب کی سب زراعت میں مشغول رہتی ہے تو خراج بھی بہت کچھ آتا ہے۔

خراج میں زیادتی کے اسباب

لیکن جب سلطنت کے قیام کو عرصہ گذر جاتا ہے اور پیاپے ملوک وسلاطین حکمرانی کرتے اور کثرت مال کی فکر میں پڑکر بدویت کی سادگی اور اس اخلاق جو رعایا کی رفاہ وفراغت اور ثروت کا ذریعہ ہے خیر باد کہہ دیتے ہیں تو جفا کار سلطنت اور تہذیب کا زمانہ آتا ہے۔ مال ودولت جمع کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اور اہل سلطنت ردی الاخلاق ہوجاتے ہیں۔ اور ساتھ ہی عیش وعشرت میں پڑجانے کی وجہ سے ان کی ضروریات بڑھتی ہیں۔ اس وقت رعایا اور تمام تجارت اور زراعت پیشہ لوگوں پر محصولوں کی بھرمار ہوتی ہے۔ اور پھر یہی نہیں کہ نئے محصول ہی ایجاد ہوتے ہوں۔ بلکہ تمام محصولوں کی مقدار بھی زیادہ کردی جاتی ہے تا کہ ملکی آمدنی زیادہ ہو۔ خرید وفروخت اور درآمد وبرآمد پر بھی چنگی لگائی جاتی ہے۔ اور جس قدر کہ سلطنت کا تکلف وتعیش بڑھتا ہے اور حاجتیں زیادہ ہوتی ہیں تو ہر قسم کا محصول بھی درجہ بدرجہ بڑھتا اور زیادہ ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ رعایا پر اس کا ادا کرنا مشکل ہوجاتا ہے مگر وہ چار وناچار اسے گوارا کرتی ہے اور کچھ دنوں میں وہی عادت ہوجاتی ہے۔ اس لیے کہ سلطنت محاصل میں زیادتی کرتی ہے۔ لیکن اس قدر آہستہ آہستہ کہ نہ رعایا کو زیادتی محسوس ہوتی ہے نہ خود واضع محصول اسے کچھ زیادہ سمجھتا ہے۔

خراج کی زیادتی کے اثرات

لیکن اس کا اثر رعایا پر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ چونکہ نفع کم ہوتا ہے، رعایا کا جوش اور فدیہ کم ہوجاتا ہے۔ زمین بے فائدہ پڑی رہ جاتی ہے۔ اس

لیے کہ جب رعایا اپنے کاروبار کے منافع اور ملکی محاصل کا مقابلہ کرتی ہے۔ اور اسے خاطر خواہ فائدہ نظر نہیں آتا کاروبار کو چھوڑ بیٹھتی ہے اور آخر کار اس کاروبار اور تجارت وزراعت کی کمی سے ملک کے خراج ومحصول میں بھی نمایاں کمی آجاتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے کہ جب اہل سلطنت کو ملکی آمدنی کم معلوم ہوتی ہے تو ہر قسم کا محصول وخراج دفعۃً انتہائی حد تک بڑھا دیتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ اس سے خراج کی کمی کی تلافی ہو جائے گی۔ مگر اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ جب اہل ملک کو کثرت مصارف اور محاصل کی زیادتی کی وجہ سے کچھ فائدہ کی امید نہیں رہتی وہ اپنے اپنے کاروبار سے ہاتھ کھینچ لیتی ہے۔ اس وقت ملکی آمدن میں اور بھی کمی آجاتی ہے۔ اور سلطنت ناعاقبت اندیشی سے اس کمی کے پورا کرنے کے لیے پھر خراج ومحصول زیادہ کردیتی ہے۔ یہاں تک کہ معاملات تمدن میں فلاح وبہبود کی امید باقی نہ رہنے سے ملکی آبادی گھٹنے لگتی ہے اور اس کا وبال سلطنت پر پڑتا ہے کیوں کہ جب آبادی وتمدن سے فائدہ سلطنت کو ہوتا ہے تو نقصان کی مستحق وہی ہے خلاصہ مافی الباب یہ کہ ملک کی عمارت وآبادی رونق وفارغ البالی اسی صورت میں ہے کہ تابامکان اہل ملک پر ہلکا محصول ہو اس لیے کہ اس حالت میں نفع کے یقین پر لوگوں کے دلوں میں کاروبار کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ ہر شخص نہایت خوشی کے ساتھ اپنا اپنا کام کرتا ہے جس سے اس کو بھی فائدہ ہوتا ہے اور سلطنت کو بھی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ مالک الامور کلھا وبیدہ ملکوت کل شیء۔

انتالیسویں فصل

دورِ زوال میں محاصل میں اضافے کے اسباب

چونکہ سلطنت ابتدائی زمانہ میں بدوی ہوتی ہے اور بدویت میں عیش وآرام تکلف وتفنن کے اسباب کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس لیے سلطنت کی حوائج بھی کم اور محدود اور خرچ بھی قلیل ہوتا ہے۔ اور جس قدر محصول وخراج آتا ہے ضروریات سلطنت کے لیے کافی بلکہ زاید ہوتا ہے۔ لیکن سلطنت ہمیشہ ایسی حالت پر قائم نہیں رہتی بلکہ بہت جلدی حضری عیش وعشرت اور تکلف وتفنن کے رنگ میں رنگ جاتی ہے۔ اور وہی طریقہ اختیار کرتی ہے جس پر پہلی سلطنتیں اپنے عروج وکمال کے زمانہ میں چل چکی ہیں۔ سلطنت کا خراج بڑھتا ہے اور بادشاہ وقت اپنے مصارف خاصہ اور عطاء وانعام میں بے دریغ مسرفانہ خرچ کرتا ہے جس کے لیے خراج ملک کافی نہیں ہوتا۔ ناچار سلطنت کو اہل ملک پر محصول وخراج بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور خراج اوّل مرتبہ زیادہ کیا جاتا ہے۔ تاکہ فوجی وسلطانی مصارف نکل سکیں۔ لیکن حاجتیں اب بھی برابر بڑھتی جاتی ہیں اور ساتھ ساتھ خراج بھی زیادہ ہوتا جاتا ہے اور مدتوں یہی تدریج جاری رہتی ہے یہاں تک کہ سلطنت کمزور ہو جاتی ہے اور عصبیت سلطنت میں اطراف سلطنت اور اعمال مملکت سے مال وخراج وصول کرنے کی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس وقت ملکی آمدن بہت کم ہو جاتی ہے اور تمدنی ضرورتیں بڑھ جاتی ہیں اور حضری ضرورتوں کی زیادتی کی وجہ سے فوجی تنخواہ وعطیات میں زیادتی کرنی پڑتی ہے۔ اس وقت بادشاہ تنگ آکر طرح طرح کے ٹیکس اور محصول جاری کرتا ہے۔ بازار میں قابل فروخت اشیاء جو کچھ قیمت پاتی ہیں، اس قیمت کا کوئی حصہ خاص سلطنت کے لیے مخصوص کیا جاتا ہے۔ لیکن باوجود اس جزرسی اور محصول میں اضافہ ہو جانے سے بادشاہ مضطرب الحال ہی رہتا ہے اس لیے کہ متعلقان سلطنت تعیش وتکلف کے خوگر ہو جانے کی وجہ سے بیش بہا عطیات وتنخواہوں کے بغیر کام نہیں چلا سکتے۔ اور ساتھ ہی ایسے زمانہ میں سلطنت کو فوج کے اخراجات زیادہ کرنے پڑتے ہیں اور اس کی تنخواہ میں خزانہ کا خزانہ خالی ہو جاتا ہے اور بعض اوقات تو سلطنت کے آخری زمانہ میں ٹیکس اس قدر زیادہ ہو جاتے ہیں کہ منفعت نہ ہونے کی وجہ سے تمام ملک کے بازار بند پڑے رہتے ہیں۔ تجارتی اشیا کی درآمد بند ہو جاتی ہے اور اس سے ملک کی عمارت وآبادی میں نقص وخلل واقع ہوتا ہے۔ اور اس کا خمیازہ سلطنت کو اٹھانا پڑتا ہے اور خرابی بڑھتے بڑھتے آخر سلطنت مضمحل ہو کر رہ جاتی ہے۔ مشرق میں عباسی وعبیدی خلافت کے آخری زمانہ میں اس قسم کے بہت سے ٹیکس اور تاوان جاری ہوگئے۔ یہاں تک کہ جو حاجی حج کے لیے جاتے ان کو بھی ایک رقم بطور ٹیکس ادا کرنی پڑتی تھی اور آخر اس بری رسم کو صلاح الدین یوسف نے بالکلیہ نیست ونابود کرکے آثار خیر کو رواج دیا۔ اسی طرح سے اندلس میں طوائف الملوکی کے زمانہ میں ٹیکس جاری ہوئے اور یوسف بن تاشفین امیر المرابطین نے ان کو موقوف کیا۔

ہمارے اس زمانہ میں بھی بلدیات پر جب سے کہ رؤسا کا غلبہ ہوا ہے کئی ٹیکس جاری ہو چکے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چالیسویں فصل

کاروبار میں حکومت کی شرکت کے نقصانات

جب سلطنت ناز ونعمت میں پڑتی اور تہذیبی تکلفات کی عادی ہوتی ہے اور مصارف حد سے بڑھ جاتے ہیں اور ملکی آمدنی اخراجات کو کافی نہیں ہوتے اور احتیاج ہوتی ہے کہ ملکی محصول وخراج بڑھایا جائے تو کبھی رعایا کے بازاروں اور خرید وفروخت پر ٹیکس لگایا جاتا ہے اور کبھی سابقہ ٹیکس پر اور اضافہ کرنا پڑتا ہے اور کبھی عاملوں اور خراج وصول کرنے والے لوگوں کو نچوڑا جاتا ہے۔ اس لیے کہ سلطنت جانتی ہے کہ ان لوگوں نے ملکی خراج میں سے بہت کچھ دبا رکھا ہے۔ اور محکمہ حساب اس کو ظاہر نہیں کر سکا۔ اور کبھی سلطنت اپنی طرف سے محصول وخراج کے نام پر تجارت وزراعت شروع کر دیتی ہے کیوں کہ اہل سلطنت جانتے ہیں کہ تاجر اور مزارع بہت تھوڑے سے مال سے بڑے بڑے فائدہ اور بہت کچھ غلہ حاصل کرتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ منافع ہوا کرتا ہے۔ اصل زر کی مقدار اور نسبت پر۔ پس سلطنت بھی اس لالچ میں آ کر مویشی اور غلہ حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ تاکہ اس قسم کے اشیائے صرف کو زبردستی ارزاں قیمت میں خریدے اور خاطر خواہ قیمت پر بازاروں میں بیچے اور سمجھتی ہے کہ اس سے خراج ہوگا اور منفعت حاصل ہوگی۔

نقصانات کے اسباب

لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے اور کئی وجوہ سے رعایا کو ان باتوں سے نقصان پہنچتا ہے۔ اول یہ کہ زراعت پیشہ اور تاجر لوگ حیوانات اور متاع تجارت اور دیگر اسباب تمدن کی خرید اور مہیا کرنے میں توقف کرنے لگتے ہیں۔ اس لیے کہ رعایا تو تقریباً برابر دولت مند ہوتی ہے اور ایک دوسرے کا مقابلہ کر سکتی ہے اور جب سلطنت خود ان باتوں کو اختیار کر لیتی ہے اور اس کا مال رعایا کے اصل زر سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ اس لیے کسی کو بھی اپنے کاروبار میں کامیابی کی صورت نظر نہیں آتی اور رعایا کے دلوں پر رنج وغم کی گھٹا چھا جاتی ہے۔ اس کے علاوہ رعایا کو نقصان پہنچنے کی صورت یہ بھی ہے کہ بادشاہ اشیائے ضرورت ظلماً چھین سکتا ہے یا تھوڑی سی قیمت میں لے سکتا ہے۔ جب دیکھتا ہے کہ اس سے بڑھ کر وہ قیمت دے نہیں سکتا تو جان بوجھ کر قیمت گھٹا دیتا ہے۔ جب بیچاری رعایا بادشاہ کی یہ حالت دیکھتی ہے۔ لاچار جب اسے زراعت سے غلہ ملتا ہے یا اور تجارت کے سامان حریر شکر یا اسی قسم کی اور چیزیں جو تمدن انسانی کے لیے ضروری ہیں بہم پہنچتی ہیں تو نہ مانگ کو دیکھتی ہے نہ بازار کے نرخ کو۔ جس طرح سے ہوتا ہے اسے نکال دیتی ہے۔ اس لیے کہ ان چیزوں کے روکنے کی صورت میں سلطنت کی طرف سے تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ گویا تاجر ومزارع وغیرہ اس کی چیزوں سے سوائے تکلیف کے اور کوئی پھل نہیں پاتے۔ اور اگر اس امید پر روک رکھتے ہیں۔ کہ ان کو خاطر خواہ منافع کے ساتھ بیچیں گے تو تمام متاع ان کے پاس پتھر کی طرح سے پڑی رہتی ہے اور ہاتھ پر ہاتھ دھرے ہوئے بیٹھے رہتے ہیں اور ان کے کسب ومعاش کا راستہ بند ہو جاتا ہے اور جب تجاروں کو نقدی کی ضرورت پڑتی ہے تو نہایت کم قیمت پر اپنا سامان بیچنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور یہ مصیبت تاجر ومزارع کو آئے دن پیش آتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا اصل زر سب غائب وتباہ ہو جاتا ہے۔ اور اسے تیز اولٹنا پڑتا ہے۔ آخر کار رعایا تنگ ومجبور ہو کر اور اپنے کاروبار کو فساد مال کا ذریعہ سمجھ کر کاروبار سے بالکل دست کش ہو جاتی ہے جس سے خراج ملکی بہت گھٹ جاتا ہے۔ اس لیے کہ آمدنی کا بہت بڑا حصہ تجار ومزارعین ہی سے حاصل ہوتا ہے اور خاص کر ٹیکس لگ جانے اور آمدنی کے بڑھ جانے کے بعد۔ اس لیے جب مزارع زراعت سے اور تاجر تجارت سے ہاتھ کھینچ لیتے ہیں یا ان دونوں باتوں میں کمی آ جاتی ہے تو ناچار خراج بھی کم ہو جاتا ہے۔ اگر بادشاہ مقررہ خراج ومحاصل اور اس نفع کا مقابلہ کرے جو ان صورتوں سے پیدا کرنا چاہتا ہے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ خراج کے مقابلہ میں اس قسم کے نفع کی کوئی حیثیت نہیں اور اگر فرض کر لیا جائے کہ سلطنت کی تجارت مفید اور سودمند ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس صورت میں محاصل ملکی بہت کچھ کم ہو جاتے ہیں۔ اسلیے کہ خرید وفروخت میں اسے بہت

دقتیں پیش آتی ہیں اور بہت کچھ اس کے انتظام کے لیے خرچ کرنا پڑتا ہے اور مشکل سے اس کو ٹیکس کے برابر فائدہ ہوتا ہے۔ اگر یہی تجارت سلطنت کے سوا کسی اور کے ہاتھ میں ہوتو یہی نفع اس کو بغیر زحمت ٹیکس کے ذریعہ سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اسکے علاوہ سلطنت کی تجارت میں اہل ملک کے کاروبار کی روک ہے اور اہل ملک کی خرابی اور بربادی سے خود سلطنت کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس لیے کہ جب رعایا تجارت وزراعت سے اپنے مال کو نہ بڑھائے گی تو خرچ کا بار سہتے سہتے ان کا مال تباہ اور برباد ہوجائے گا۔ اور وہ خود بھی اس کے ساتھ مر مٹے گی۔

سلاطین فارس کا دستور

سلاطین فارس کا دستور تھا کہ رعایا پر اسی شخص کو حاکم کرتے تھے جس کو خاندان سلطنت سے کچھ نہ کچھ تعلق ہوتا۔ اور اسے بھی مقرر کرتے وقت دیکھتے کہ آیا وہ فضل ودین، ادب وسخا، شجاعت وکرم رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر یہ اوصاف اس میں پاتے تو عامل مقرر کرتے ورنہ ہرگز رعایا کے اختیارات اسکے ہاتھ میں نہیں دیتے تھے۔ ان اوصاف کے علاوہ یہ بھی شرط ہوتی تھی کہ عدل وانصاف سے کام کرے اور کوئی ایسا پیشہ خود اختیار نہ کرے جس سے اس کے آس پاس والوں کو نقصان پہنچے۔ اور تجارت پر بھی ہاتھ نہ ڈالے کہ ہر وقت سرمایہ ومتاع کی گرانی کا خواست گار رہنا پڑے اور نہ غلاموں سے خدمت لے اس لیے کہ غلام ہرگز خیر ومصلحت کی رائے نہیں دے سکتے۔

امراء کی تجارت میں شرکت کے نقصانات

جاننا چاہیے کہ بادشاہی مال خراج سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ اور اہل اموال میں عدل وانصاف کرنے کو پرورش کی نگاہ سے دیکھنے ہی سے اس کو افزائش وترقی ہوتی ہے۔ اور ان ہی باتوں سے ان کی امیدیں بڑھتی ہیں۔ اور دل مال ودولت کے بڑھانے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس کا اثر بادشاہی خراج پر ہوتا ہے۔ اس طریقہ کے علاوہ سلطنت کا کسی اور روش پر تجارت وتجارت وغیرہ کا اختیار کرنا رعایا کو بھی نقصان پہنچاتا ہے۔ خراج میں بھی فتور لاتا ہے۔ اور آبادی کو بھی تباہ کرتا ہے۔ اور جو امراغلبہ پا کر تجارت وزراعت اختیار کرلیتے ہیں غیر ملک سے آنے والے تاجر پیشہ لوگوں کے تجارتی مال کی خرید میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں اور اپنی جنس کی جو قیمت چاہتے ہیں مقرر کرتے ہیں۔ اور وقت مناسب پر جس قیمت پر چاہتے ہیں رعایا کے ہاتھ بیچتے ہیں۔ ان امرائے متغلب کا تجارت پیشہ ہوجانا بادشاہ کے تاجر بن جانے سے بھی زیادہ خطرناک اور رعیت کی تباہی وبربادی کا باعث ہے۔ کبھی کبھی بادشاہ اپنی تجارت جاری کرنے کے واسطے ایسا بھی کرتے ہیں کہ جو لوگ تجارت پیشہ اور مزارع ہوتے اور اس میں مہارت رکھتے ہیں۔ انہیں تجارت میں لگا کر کچھ حصہ اصل زر میں اپنا بھی مقرر کردیتا ہے۔ تاکہ بہت جلد اپنی غرض یعنی فائدہ حاصل کرسکے۔ اس صورت میں وہ تجارت چنگی اور ہر قسم کے ٹیکس سے آزاد ہوتی ہے۔ اس لیے خاطر خواہ نفع ہوتا ہے اور جلدی اس کا ثمرہ مل جاتا ہے۔ لیکن بادشاہ یہ نہیں سوچتا کہ اس صورت میں خراج وٹیکس کی کمی سے اس کو کس قدر نقصان پہنچتا ہے۔ بادشاہ کو واجب ہے کہ ایسی باتوں سے پرہیز کرے اور وہ کام نہ کرے جس سے اس کے خراج اور سلطنت کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو۔ واللہ یلھمنا رشد انفسنا و ینفعنا بصالح الاعمال۔

اکتالیسویں فصل

اہلیان حکومت کی فارغ البالی کا دور

سلطنت کے وسطی زمانہ میں بادشاہ اور اسکے خواص اس لیے دولتمند ہوتے ہیں کہ سلطنت کے ابتدائی زمانہ میں تمام محصول وخراج بادشاہ کی رقوم اور اہل عصبیت میں بمقدار مناسب تقسیم ہوتا رہتا ہے۔ کیوں کہ اہل عصبیت ہی تمہید سلطنت کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس لیے وہی نتائج ملکیہ کے مستحق بنتے ہیں۔ غرضکہ جب تک سلطنت کی یہ ابتدائی حالت رہتی ہے۔ رئیس قوم کے حاصل کردہ دولت اور خراج کی طرف زیادہ تر توجہ نہیں کرتا۔ بلکہ باج وخراج کے عوض میں خود آہستہ آہستہ ان پر استبداء پیدا کرنا چاہتا ہے۔ خود ان میں عزیز وسربرآوردہ بنتا ہے اور قوم اسکی محتاج رہتی

ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس طریقہ عمل سے بادشاہ کو خراج میں سے تھوڑا سا حصہ ہی مل سکتا ہے۔ اس لیے اس زمانہ میں بادشاہ کے حوالی وحواشی یعنی وزرا کتاب وغلامان خاص وغیرہ اکثر خوشامد و چاپلوسی میں بسر کرتے ہیں۔ اور ان کے جاہ ومناصب کو بھی کچھ وسعت نہیں ہوتی کیوں کہ جب ان کا مخدوم خود ہی اہل عصبیت کی مزاحمت سے وسیع الاختیار نہیں ہے تو پھر ان لوگوں کو جاہ وثروت کیوں کر مل سکتی ہے۔ لیکن جب یہ وقت گذر کر طبیعت ملکی کی قوت کا زمانہ آتا ہے۔ اور صاحب السلطنت پورے طور پر قوم پر اختیار وزور حاصل کر لیتا ہے تو محاصل ملکی وخراج سلطنت پر تصرف کرنے سے اہل قوم کو روکتا ہے اور عام رعایا سے زیادہ ان کو مداخل سلطنت سے حصہ نہیں ملتا۔ پس مال سلطنت میں ان کا حصہ کم رہ جاتا ہے تو ان کی آمدنیاں گھٹتی ہیں اور سلطنت کے نوکر چاکر قیام سلطنت اور تمہید مہمات ملکیہ میں ان کے شریک ونکتہ چین ہو جاتے ہیں۔ اور بادشاہ تمام یا زیادہ خراج کا خود مالک بن بیٹھتا ہے۔ دولت کے خزانے جمع کرتا ہے اور وقت ضرورت کے لیے انہیں رکھتا جاتا ہے۔ اس لیے کچھ ہی دنوں میں اس کی دولت بڑھ جاتی ہے، خزانے بھرپور ہو جاتے ہیں، اس کی شوکت وجاہ کا دائرہ وسیع ہوتا ہے اور تمام قوم پر اسے عزت خاص حاصل ہو جاتی ہے۔ اس وقت اس کے تمام حوالی وموالی یعنی وزیر وکاتب، حاجب وشرطی وغیرہ کے اختیار بھی بڑھتے ہیں۔ اور عزت ومنزلت بڑھ جاتی ہے۔ اور مال ودولت ان کے ہاتھ آتی ہے اور بہت کچھ پس انداز ہونے لگتا ہے۔ اور جب اس زمانہ کے بعد عصبیت کے زوال اور اُس قوم کے فنا ہو جانے سے جس نے سلطنت کی بنیاد ڈالی تھی سلطنت کو ضعف لاحق ہوتا ہے اور ہر طرف سے خروج ہونے لگتا ہے اور مخالف سلطنت اور شورش پسند علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور بادشاہ کے ہاتھ سے سلطنت نکل جانے کا احتمال ہوتا ہے۔ تو مجبوراً اسے اضطراری حالت میں نئے اعوان وانصار پیدا کرنے پڑتے ہیں اور تمام ملک کا خراج ان نئے اعوان وانصار یعنی اہل سیف اور اہل عصبیت پر خرچ ہونے لگتا ہے اور تمام خزانے خالی ہو جاتے ہیں اور محاصل ملکیہ مہمات سلطنت میں صرف ہو جاتے ہیں۔ ادھر تو خرچ کی یہ بہتات سے اور خرچ کی بہتات خراج میں کمی ہوتی ہے۔ ادھر سلطنت کو بات بات میں مال ودولت کی ضرورت پڑتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خواص سلطنت اور حجاب وکتاب کا منصب ومرتبہ کم ہونے سے ان کی دولت وثروت روبہ نقصان ہوتی ہے۔ کیونکہ اس حاجت مند صاحب السلطنت کے تنگ حال ہونے سے ان لوگوں کا تنگ حال ہونا لازمی ہے۔

اموال حکومت پر حکمران کا قبضہ

جب بادشاہ کو ضعف سلطنت کے وقت میں مال ودولت کی ضرورت ہوتی ہے اور دیکھتا ہے کہ خواص سلطنت اور اس کے اہل دربار اپنے آباؤ اجداد کی جمع کردہ دولت کو فضول خرچیوں میں اُڑاتے ہیں اور سلطنت کی مدد واعانت کی طرف متوجہ نہیں ہیں۔ بلکہ اپنے آباؤ اجداد کے خلاف راہ ورسم کے پابند ہیں۔ بادشاہ خیال کرتا ہے کہ اس مال ودولت کا جو یہ لوگ رائگاں برباد کر رہے ہیں زیادہ مستحق ہوں۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے اسلاف نے یہ دولت، سلطنت اور خود میرے اسلاف سے حاصل کی ہے۔ اس خیال کے آتے ہی بادشاہ ان لوگوں کے مال ومتاع پر ہاتھ ڈالتا ہے اور آہستہ آہستہ علی قدر مراتب ایک ایک کو لوٹتا ہے۔ اور حکومت ان کے خلاف ہو جاتی ہے اور جب بادشاہ کے اس طریق عمل سے اس کے حاشیہ نشین اور ارکان دولت اور دولت مند غلامان سلطنت تباہ وبرباد ہوتے ہیں تو اس تباہی کا وبال سلطنت پر آتا ہے۔ اور دولت وحکومت کی وہ عالی شان عمارت کہ اسلاف کے مبارک ہاتھوں سے بن کر تیار ہوئی تھی، گر پڑتی ہے۔ سلطنت عباسیہ نے جو کچھ کہ بنی قحطبہ وبنی برمک، بنی سہل وبنی طاہر وغیرہ کے ساتھ اور اندلس کی اموی سلطنت نے طوائف الملوکی کے زمانہ کے قریب بنی سعد، بنی ابی عبیدہ۔ بنی حدیث وبنی بردو وغیرہ کے ساتھ جو سلوک کیا اور جو کچھ اس کا انجام ہوا، وہ ہمارے بیان کا کافی شاہد ہے۔ ہمارے زمانہ میں بھی سلطنت اسی طریق کی پابند ہے۔ سنة الله التي قد خلت في عباده۔

اہلیان سلطنت کا ملک سے فرار

جب اراکین سلطنت و منصب داران مملکت کو اپنے جمع کردہ مال ومنال کے چھن جانے کا وقت قریب نظر آتا ہے تو باکراہ مجبوراً وہ منصب و مرتبہ کو چھوڑ چھاڑ کسی دوسرے ملک کی طرف بھاگ جاتے ہیں۔ تا کہ سلطنت کی دستبرد سے کسی طرح ان کا مال بچ جائے اور اس ملک میں پہنچ کر اپنے مال سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائیں اور جس طرح چاہیں خرچ کریں۔ لیکن یہ تدبیر نجات سراسر غلط اور وہم ہی وہم ہے۔ جس سے نقصان کے سوا کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس چکر میں گرفتار ہونے کے بعد ملک سے نکل بھاگنا کوئی آسان بات نہیں ہے۔ اور تو اور اگر خود بادشاہ بھی تنگ آ کر ملک سے نکلنا چاہے تو نہیں نکل سکتا۔ اس لیے کہ رعیت اور اہل عصبیت جو اس کے سدراہ ہوتے ہیں لمحہ بھر کے لیے اس کے حال سے غافل نہیں ہو سکتے کہ نکل سکے۔ بلکہ اگر کوئی بادشاہ ایسا کرے تو وہ خود اپنی سلطنت سے محروم اور اپنی جان کو تلف کرتا ہے۔ کیوں کہ سلطنت کا پھندا گلے پڑنے کے بعد نکلنا نہایت مشکل بلکہ محال ہے۔ بالخصوص سلطنت کی عظمت اور بدنظمی کے زمانہ میں جب کہ شرافت واخلاق پسندیدہ کے بجائے شرارت و بداخلاقی کا عام دور دورہ ہوتا ہے۔ اور اگر بادشاہ کے خواص یا منصب داران سلطنت بھاگنے کا ارادہ کریں تو سلطنت ہرگز ان کو فرار کا موقع نہیں دیتی۔ اس کی کئی وجہ ہیں۔

افشائے راز کا خطرہ

اول یہ کہ بادشاہ جانتے ہیں کہ ان کے حاشیہ نشین اہل کار بلکہ تمام رعایا ان کی مملوک وغلام وغیرہ ان کے اسرار سے واقف ہیں اور ان کے نکل جانے اور دوسروں کی خدمت میں پہنچنے میں افشائے راز اور اہل سلطنت کے بتلائے مصیبت ہونے کا قوی امکان ہوتا ہے۔ اس لیے وہ ہرگز گوارا نہیں کر سکتے کہ ان لوگوں کو ملکی خدمت سے آزاد کر کے ادھر اُدھر نکل جانے کا موقع دیں۔ بنی اُمیہ اندلس اپنے زمانہء سلطنت میں متعلقان سلطنت کو حج کے لیے بھی نہیں جانے دیتے تھے۔ اسی خیال سے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ بنی عباس کے ہاتھ پڑ جائیں۔ چنانچہ بنی اُمیہ کے تمام زمانہء سلطنت میں کسی متعلق سلطنت نے بھی سفر حج نہ کیا اور نہ ان کے لیے یہ اجازت ہی ہوئی۔ لیکن جب امویہ سلطنت کا خاتمہ ہوا اور طوائف الملو کی کا دور دورہ ہوا تب وہاں کے لوگ فرائض ادا کر سکے۔

مال ودولت کی زیادتی

بھاگنے والوں کی روک تھام کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بالفرض ملوک وسلاطین ایسے تنگ وقت میں ان لوگوں کو خدمت کی ذمہ داری سے آزاد بھی کر دیں تو یہ نہیں ہوسکتا کہ اُن کو مال و دولت اٹھالے جانے کی بھی اجازت دے دیں۔ اس لیے کہ وہ جانتے ہیں کہ یہ تمام مال و دولت جو اس وقت ان کے ہاتھ میں ہے، سب مال سلطنت کا ایک حصہ ہے جو انہوں نے سلطنت اور اس کے مناصب سے حاصل کیا ہے۔ اس لیے اُن کے نفوس ان کی دولت کے چھین لینے کی طرف مائل ہوتے ہیں تا کہ دولت سلطنت کی طرح سے اسے بھی نکل جائیں اور فائدہ اٹھائیں اور اگر فرض بھی کر لیا جائے کہ وہ معہ مال و دولت کے دوسرے ملک میں نکل گئے اور ایسی مثالوں کو شاذ و نادر کہنا چاہیے تو اس طرف کے بادشاہوں کی نگاہیں اس مال پر پڑتی ہیں اور وہ ڈراؤ اور دھمکاؤ سے زبردستی چھین لیتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ مال ایک سلطنت اور خراج کا ہے۔ اور اس قابل ہے کہ رفاہ عام کی اصلاح میں خرچ کیا جاوے۔ اور واقعی جب کہ بادشاہوں کی آنکھیں ان لوگوں کے مال پر بھی پڑتی ہیں جو نہایت عرق ریزی اور جانفشانی سے پیدا کرتے ہیں تو یہ کچھ بے جا نہیں کہ سلطنت اور خراج کے مال پر ہاتھ بڑھائیں۔ اس لیے کہ یہ امر از روئے شرع اور عادت کچھ باعث خطرہ و مضائقہ وحرج نہیں۔

ابو یحییٰ ذکریا بن احمد اللحیانی کی مثال

کہتے ہیں کہ سلطان ابو یحییٰ ذکریا بن احمد اللحیانی نے (جو نواں یا دسواں حفصی بادشاہ ہے) منصب سلطنت سے نکلنے کا ارادہ کیا اور چاہا کہ مصر کو بھاگ جائے۔ یہ اُس زمانہ کا ذکر ہے جب کہ صاحب ثغور عربیہ نے تونس پر حملہ کرنے کے لیے اسے بلایا تھا۔ لحیانی کو چونکہ یہ منظور نہ تھا اُس نے چپکے چپکے طرابلس تک ڈاک پہنچادی۔ اور وہاں پہنچ کر کشتی میں سوار ہوا اور اسکندریہ پہنچ گیا اور بیت المال میں جو کچھ تھا سب ساتھ لے گیا۔ اور خزانہ میں جو سامان اور زمین اور جواہرات تھے، بیچ ڈالے۔ یہاں تک کہ کتابیں بھی فروخت کر کے ان کی قیمت بھی اپنے ساتھ مصر لے گیا۔ اور ملک الناصر محمد بن قلاون کے پاس اُترا۔ جس نے اس کا نہایت ہی احترام کیا اور آہستہ آہستہ اس کا تمام مال اس سے چھین لیا۔ یہاں تک کہ ابن اللحیانی کی معاش کا دارومدار فقط اس وظیفہ پر رہ گیا جو محمد بن قلاون نے اس کے لیے مقرر کیا تھا۔ ابن اللحیانی ۷۱۷ھ میں پہنچا اور ۷۲۸ھ میں وظیفہ پر گذر کرتا ہوا مر گیا (جیسا کہ ہم اس کے حالات مفصل ذکر کریں گے) غرضکہ ملوک وسلاطین کے پنجہ سے اس قسم کی تدابیر سے نکل بھاگنے کا خیال ایک وسوسہ ہے جو دولتمندوں کو ہوتا رہتا ہے۔ قصہ مختصر اس تدبیر سے بس اپنی جانیں بچا سکتے ہیں۔ رہا مال ودولت کا ساتھ لے جانا، یہ خام خیالی ہے۔ فقط وہی عزت وشہرت جو ان کو سلطنت کی خدمت سے حاصل ہوئی ہے۔ تہیۂ معاش کے لیے کافی ہے۔ سلطانی وظائف سے وہ اپنی زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ یا تجارت وزراعت سے پھر کچھ نہ کچھ دولت وثروت اور مرتبت پیدا کر سکتے ہیں۔

النفس راغبۃ اذا رغبتھا ۔۔۔ واذا تــرد الــی قلیــل تقنــع

واللّٰه فھو الرزاق

بیالیسویں فصل

حکمران کے انعام واکرام اور خراج کا تعلق

ظاہر ہے کہ سلطنت عالم کا ایک بڑا بازار ہے اور اُسی سے انسانی تہذیب وتمدن کا مادہ ادھر اُدھر پھیلتا ہے۔ اس لیے جب بادشاہ مال وخراج کو داب کر بیٹھ جاتا ہے یا نہ ہونے کی وجہ سے اخراجات کی مدات میں صرف نہیں کرتا تو اس وقت فوج وسپاہ اور دیگر حوالی موالی سلطنت کی ثروت بھی کم ہوتی ہے۔ اور جو کچھ کہ ان سے ان کے متعلقین وخدام کو پہنچتا ہے وہ سلسلہ کٹ جاتا ہے اور خرچ سے ان کے ہاتھ رُک جاتے ہیں۔ حالاں کہ انہی کے خرچ سے زیادہ تر بازار چلتے اور رونق پاتے ہیں۔ ناچار نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ملک میں کساد بازاری عام ہو جاتی ہے اور تجارت میں مانگ نہ ہونے کی وجہ سے تجارت پیشہ لوگوں کو نفع کم ہوتا ہے اور تجارت کی کمی خراج میں کمی پیدا کرتی ہے۔ اس لیے کہ خراج اور محصول زیادہ تر تجارت اور معاملات اور بازاروں کے چلنے اور فائدہ کی امید پر لوگوں کے کاروبار میں لگے رہنے سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ غرضکہ سلطنت کے مال کی کمی اور اس کے خرچ نہ کرنے سے خود سلطنت ہی کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس کا خراج کم ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ سلطنت ہی بڑی منڈی اور منڈی کی اصل ماں ہے اور اس کے رونق دخل وخراج ہی سے وابستہ ہے۔ اگر یہی بازار سرد پڑ گیا اور اس کے مصارف کم ہو گئے تو دوسرے بازاروں کا بے رونق ہو جانا لازمی امر ہے۔ وہ ضرور بے رونق ہوں گے اور سخت بے رونق ہوں گے۔ دوسری وجہ سلطنت کے خرچ نہ کرنے سے خراج میں کمی آنے کی یہ ہے کہ مال رعیت سے بادشاہ کے پاس اور بادشاہ سے رعیت کے پاس آتا ہے۔ جب بادشاہ نے اسے روک لیا تو رعیت کے پاس نہ ہونا ضروری امر ہے۔ سنۃ اللّٰه فی عبادہ۔

تینتالیسویں فصل

ظلم وزیادتی کے کاروبار پر اثرات

جاننا چاہیے کہ لوگوں کے مال پر دست درازی کرنا آئندہ کے لیے ان کو اس کی وصولی و کمائی سے روکتا ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں وہ دیکھتے ہیں کہ محنت و جانفشانی سے مال کے پیدا کرنے کا نتیجہ یہی ہے کہ ان کے ہاتھ سے چھن جائے۔ اس لیے جب لوگوں کو اپنے مال و منال کے لٹ جانے کا خیال ہوتا ہے تو اس کے اکتساب و استحصال کا جوش و خروش دب جاتا ہے اور ان کے ہاتھ کوشش سے رک جاتے ہیں۔ اور جس قدر کہ ظلم و عدوان جائز رکھا جاتا ہے، اسی قدر رعایا کسب سے ہاتھ کھینچ لیتی ہے۔ اس لیے جب ظلم زیادہ اور عام ہوتا ہے تو تمام کاروبار سے لوگ ہاتھ اٹھا لیتے ہیں اور اٹھانا بھی چاہیے۔ جب ان کو کسی کام سے فائدہ نہیں ہوتا تو پھر کس امید پر وہ عرق ریز کوششیں کر سکتے ہیں۔ اور جس حالت میں کہ ظلم کم ہوتا ہے تو کسب سے رعایا کو حرج بھی کم ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ آبادی اور اس کی زیادتی اور بازاروں کی چہل پہل محض کاروبار اور مصارف و معاملات ضروریہ میں لوگوں کی سعی و کوشش سے ہے کہ ہر وقت آنے جانے والوں کا تار بندھا رہتا ہے۔ اور جب لوگ کسب معاش سے ہاتھ اٹھا بیٹھے اور اپنے اپنے کاروبار کو چھوڑ دیا تو شہروں کے بازار بھی بے رونق ہو جائیں گے، ملک کی حالت بگڑ ے گی اور لوگ وہاں سے متنفر ہو کر رزق کی تلاش میں جو انہیں وہاں نہیں مل سکتا، دوسرے ملک کی طرف نکل جائیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ملک کی آبادی کم ہوگی اور شہر قریہ ویران و خالی پڑے رہ جائیں گے۔ اور ملکی خلل سے سلطنت و سلطان بھی تباہی میں آئیں گے۔ اس لیے کہ سلطنت کی رونق و خوشی وابستہ ہے آبادی سے۔ جب وہ ہی بگڑ گئی تو پھر سلطنت اپنے حال پر کیوں کر قائم رہ سکتی ہے۔

مؤبد اور بہرام کی حکایت

دیکھو کہ مسعودی نے فارس کے حالات لکھتے ہوئے مؤبد و بہرام کا کیا خوب قصہ لکھا ہے اور ظلم و غفلت کی برائی کس خوبی کے ساتھ امور کی زبانی بیان کی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ بہرام نے الو کی آواز سنی۔ مؤبد سے پوچھا یہ کیا کہہ رہا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ ایک نر بوم مادہ بوم سے نکاح کرنا چاہتا ہے اور مادہ بوم اپنے مہر میں بیس ویران گاؤں بہرام کی سلطنت میں مانگتی ہے۔ نر نے اس شرط کو قبول کر لیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اگر اسی بادشاہ کی سلطنت رہی تو میں تجھ کو ہزار گاؤں دے دوں گا۔ اور حالات زمانہ کو دیکھتے ہوئے یہ بات کچھ مشکل نہیں ہے۔ بہرام نے جب یہ بات سنی۔ غفلت سے چونک پڑا۔ مؤبد کو علیحدگی میں بلایا اور پوچھا کہ تم نے وہ کیا بات کہی تھی۔ اس نے عرض کیا کہ اے بادشاہ! بادشاہ کی عزت شریعت اور اس کے امر و نہی کے ماننے میں ہے۔ اور شریعت کا قیام ملک سے وابستہ ہے اور ملک کی عزت مردان کار کے ساتھ ہے اور مردان کار ملتے ہیں مال سے۔ اور مال حاصل ہوتا ہے عمارت و آبادی سے اور آبادی ہے عدل کے ساتھ اور عدل ترازو ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوقات میں نصب کیا ہے۔ اور اس کی دیکھ بھال بادشاہ کو دی ہے اور اے بادشاہ! تو نے زمین زمین کے مالکوں اور ان کے آباد کرنے والوں سے چھین لی ہے۔ حالانکہ وہ لوگ خراج دیتے تھے اور تجھ کو ان سے مال حاصل ہوتا ہے۔ اور پھر وہ زمین تو نے اپنے حاشیہ نشینوں اور خادموں اور بیکار لوگوں کو دے دی ہے۔ جن کو نہ اس کی آبادی کی فکر ہے نہ اس کے انجام پر نظر ڈالتے ہیں اور نہ زمین کی اصلاح و درستی کی فکر کرتے ہیں۔ چوں کہ وہ لوگ ہر وقت تیرے پاس رہتے ہیں ان سے خراج لینے میں بھی درگذر کیا جاتا ہے اور ظلم ان لوگوں پر جو خراج ادا کرنے والے اور زمین کو آباد رکھنے والے ہیں۔ ناچار انہوں نے اپنی زمینیں چھوڑ دیں ان کی آبادیاں، ان سے خالی ہو گئیں۔ ویرانوں میں جا پڑے اور وہیں رہنے لگے تاکہ تیرے ظلم سے بچیں۔ ان باتوں سے ملک کی آبادی کم ہو گئی۔ زمینیں خراب پڑی ہیں۔ خراج کم ہو گیا ہے۔ لشکر اور رعیت تباہ حال ہے۔ آس پاس کے بادشاہ تیرے ملک پر حملہ کرنے کیلئے تیار بیٹھے ہیں اس لیے کہ تیرے پاس وہ چیز ہی نہیں، جس سے تو حکمرانی کر سکے۔ جب بادشاہ نے یہ سنا انتظام پر کمر باندھی اور اپنے خواص اور جانشینوں سے زمینیں چھین لی اور اصلی مالکوں کو دے دیں۔ از سر نو کہنہ رسموں کو تازہ کیا۔ آبادی بڑھنے لگی اور جو لوگ ان میں سے ضعیف ہو گئے، تو ی حال ہوئے۔

پس زمینیں معمور اور آباد ہو گئیں۔ ملک کی پیداوار بڑھی۔ دیوان خراج کے پاس مال آنے لگا۔ لشکر درست ہوا۔ دشمنوں کی امیدیں منقطع ہوئیں۔ ملک کے اطراف واکناف فوجوں سے معمور ہوئے۔ اور بادشاہ بہ نفس نفیس مہمات میں مشغول ہوا۔ پس اس کی سلطنت کا زمانہ خوبی سے یاد کرنے کے قابل ہوا۔ اور ملک میں کافی بندوبست ہو گیا۔ اس حکایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ظلم آبادی کو خراب کرتا ہے اور آبادی کی خرابی کا نقصان اور وبال سلطنت پر آتا ہے۔

ایک غلطی کا ازالہ

یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ بعض اوقات سلطنتوں نے بڑے بڑے شہروں پر ظلم کیا۔ لیکن وہ خراب وویران نہ ہوئے۔ اس لیے کہ تباہی بربادی، ظلم اور شہر کی آبادی کی باہمی مناسبت سے ہوتی ہے۔ اس لیے جب شہر بڑا ہوتا ہے اور اس کی آبادی بہت اور اس کے حالات وسیع پیمانہ پر ہوتے ہیں تو اس میں ظلم وستم سے نقصان کم ہوتا ہے۔ لیکن نقصان اپنی تدریجی رفتار سے برابر اپنا کام کئے جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی وسعت اور تمدنی اسباب کی کثرت ظلم کے اثر کو ایک عرصہ تک چھپاتی ہے۔ لیکن آخر کار اس کے آثار نمایاں ہوتے ہیں اور اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ابھی ظلم کے تدریجی آثار اس شہر کو اتنا تباہ وبرباد نہیں کرنے پاتے کہ ہر شخص سمجھ سکے کہ دفعتاً وہ سلطنت نیست ونابود ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری سلطنت قائم ہوتی ہے۔ جو از سرنو اُس شہر کو ترقی دیتی ہے اور نقصان کی تلافی کرتی ہے۔ اس لیے لوگ ظلم سابق کے نتائج کو سمجھنے کا موقعہ نہیں پاتے اور پاتے بھی ہیں تو شاذ و نادر۔ غرض اس بیان سے یہ کہ ظلم وعدوان سے آبادی میں نقصان کا واقع ہونا ضروری ہے۔ اور اُس کا خمیازہ سلطنت کو بھگتنا پڑتا ہے۔

ظلم کی تعریف

یہ بھی نہ سمجھنا چاہیے کہ ظلم فقط یہی ہے کہ کوئی مال یا ملک اس کے مالک سے بلا سبب وعوض چھین لیا جائے۔ جیسا کہ عام طور سے لوگوں نے ظلم کے معنی سمجھ رکھے ہیں۔ حقیقت میں ظلم مذکورہ بالا تعریف سے زیادہ عام ہے۔ ملک کا چھین لینا عمل میں غصب کرنا بغیر حق کے کسی بات کا طالب ہونا یا کسی پر ایسے حق کا واجب کر دینا جو شریعت نے واجب نہ کیا ہو، سب ظلم ہے۔ پس بغیر حق مال پر ٹیکس لگانا ظلم ہے۔ اور ایسا کرنے والے بے شک ظالم ہیں۔ اور مال ودولت کے لوٹنے کھسوٹنے والے بھی ظالم ہیں۔ اور جو شخص کہ لوگوں کو ان کے حقوق سے باز رکھے وہ بھی ظالم ہے۔ اور علی العموم املاک کے غصب کرنے والے ظالم ہیں اور ان سب کا وبال سلطنت کی گردن پر پڑتا ہے۔ کیونکہ ان باتوں سے لوگوں میں کاروبار کا جوش نہیں رہتا۔ جس سے آبادی گھٹتی ہے۔ اور آبادی کے گھٹنے سے جو سلطنت کی دولت وثروت اور رونق وشادابی کا ذریعہ ہے، سلطنت کو نقصان پہنچتا ہے۔

حرمت ظلم کی حکمت

جاننا چاہیے کہ کہ شارع علیہ السلام نے محض اسی مصلحت سے ظلم کو محرمات شرعیہ میں داخل کیا ہے کہ اس سے عمارت وآبادی کی تباہی وبربادی لازم ہے۔ اور انسانی آبادی کی بربادی سے بنی نوع انسان کی بربادی لازم ہوتی ہے۔ اور یہی شرع کی وہ عامتہ المراعات حکمت ہے جو شریعت کے پانچوں ضروری مقاصد یعنی حفاظت دین۔ حفاظت نفس۔ حفاظت عقل۔ حفاظت نسل۔ حفاظت مال میں ملحوظ رکھی گئی ہے۔ چونکہ ظلم موجب انقطاع نوع انسانی ہے اسی لیے شریعت نے اس کی حرمت کا حکم دیا ہے۔ اور کتاب وسنت میں بے حد وحساب مواقع پر اس کی حرمت کا ذکر آیا ہے۔ اور اگر فریقین (ظالم ومظلوم) ظلم پر قادر ہو سکتے تو ظلم کے لیے بھی سزا وجرمانہ وغیرہ مقرر کر دیتے جیسے کہ ان مقاصد نوعیہ کے لیے عقوبتیں مقرر کر دی ہیں جن کے ارتکاب پر فریقین کو قدرت ہوتی ہے۔ جیسے زنا۔ قتل۔ سکر ہیں۔ لیکن چوں کہ ارتکاب ظلم پر فریقین کو قدرت نہیں ہوتی بلکہ ظلم وہی ایک کرتا ہے جو قدرت وشوکت رکھتا ہو اس لیے شریعت نے ظلم کی محض مذمت کی۔ اور وعید وتہدید سے بار بار ڈرایا ہے۔ تاکہ قادر مقدور علیہ پر ظلم وستم کرنے سے خود پرہیز کرے۔ وما ربک بظلام للعبید۔

ایک اشکال کی وضاحت

ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ ارتکاب ظلم پر شریعت نے بوجہ مذکورۃ الصدر تعزیر مقرر نہیں کی ہے۔ اگر ہمارے اس قول پر کوئی اعتراض کرے کہ شریعت نے حرب پر تعزیر مقرر کی ہے۔ اور حرب خود ایک قسم کا ظلم ہے۔ اس لیے کہ محارب محاربہ کے وقت قادر ہوتا ہے اور یہی تعریف ظالم کی ہے۔ اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے۔ اول یہ کہ سزا جانی و مالی گناہ پر ہوتی ہے جیسے کہ اکثر علمائے اسلام کا مسلک ہے۔ اور عقوبت ہوتی ہے قدرت اور ارتکاب گناہ کے بعد اس لیے حرب بذا تہا عقوبت سے خالی ہوئی۔ دوسری صورت جواب کی یہ ہے کہ محارب کو قادر کہہ نہیں سکتے۔ کیوں کہ قدرت ظالم سے ہماری مراد یہ ہے کہ کوئی اس کی قدرت کا مزاحم و معارض ہی نہ ہو سکے۔ اور اس کا ظلم خرابی و بربادی کا باعث ہو۔ اور محارب کی قدرت ایسی نہیں محض ایک ڈراوا ہے جسے وہ اخذ و جبر کا ذریعہ بناتا ہے۔ اور اس کی مدافعت ہر شخص حسب شرع و سیاست کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ محارب کی قدرت آبادی کی خرابی اور بربادی کا اصل باعث ہے۔ واللّٰہ قادر علیٰ من یشاء

فصل ...... بیگار کا نتیجہ

آبادی کے تباہ و برباد کرنے کے لیے سب سے بڑا ظلم رعایا سے بیگار میں کام لینا ہے۔ اس لیے کہ کام بھی منجملہ مال و دولت کے ہے۔ چنانچہ باب رزق میں اس کو مفصل بیان کریں گے۔ کیوں کہ رزق و کسب ہی لوگوں کو عمل پر مجبور کرتا ہے۔ گویا سعی و عمل ہی لوگوں کا معاش و کسب ہے۔ بلکہ اگر دیکھا جائے تو ان کی محنت ہی ان کی کمائی ہے۔ اس لیے کہ رعیت عمارت و آبادی میں جو محنت و مشقت کرتی ہے وہی ان کی معاش ہے اور وہی ان کی کمائی۔ پس جب ان کو بے جا تکلیف دی جائے گی اور بیگار میں کام لیا جائے گا، ان کے کسب و معاش کا راستہ بند ہو جائے گا۔ اور ان کی محنت کی قیمت ان کے ہاتھ سے چھن جائے گی اور وہی ان کی دولت ہے۔ اس لیے ان کو نقصان پہنچے گا اور ان کی معاش فی الجملہ یا بالکلیہ نیست و نابود ہو جائے گی۔ اور اگر بار بار رعایا کے ساتھ سلطنت کا یہی سلوک ہوتا رہا تو اس کی تمام امیدوں پر پانی پھر جائے گا اور وہ بالکل کاروبار سے ہاتھ روک لے گی۔ اور عمارت و آبادی ابتری و خرابہ سے بدل دی جائے گی۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم و بہ التوفیق۔

فصل ...... رعایا کے معاشی وسائل پر قبضے کا نتیجہ

مملکت و آبادی کے حق میں یہ بھی بہت بڑا ظلم اور تباہی و بربادی کا باعث ہے کہ سلطنت بطریق غصب رعایا سے کم قیمت پر چیزیں خرید کر با کراہ و جبر لوگوں کو زیادہ قیمت پر فروخت کرنے لگے۔ بعض اوقات تو یہ ستم ہوتا ہے کہ ہر طرح کی چیزیں ارزاں خرید کر اطراف ملک میں بانٹ دی جاتی ہیں اور ایک میعاد معینہ پر ان کی قیمت ان کے ذمہ واجب الادا قرار دے جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ چیزیں اس قسم کی شرط پر اسی لیے لوگوں کے ہاتھ بیچی جاتی ہیں کہ ان کا نرخ بازار میں گرا ہوا ہوتا ہے اور سلطنت چاہتی ہے کہ منافع زیادہ ملے۔ اور پھر وہ لوگ چونکہ چیزوں کو سلطنت کے گراں نرخ پر خرید کر بازار میں ارزاں فروخت کرتے ہیں۔ اس لیے ان کو دوہرا نقصان پہنچتا ہے اور ان کے راس المال گھٹنے لگتے ہیں اور کبھی تو یہ غضب ہوتا ہے کہ بازار کے چلن کی ہر قسم کی چیزوں میں مقیم و مسافر۔ تاجروں اور عام بازاریوں اور دوکانداروں اور میوہ فروشوں اور اہل صنعت و حرفت (جو آلات و مواعین تمدن کے مطابق بناتے ہیں) سب کو اس پر معاملگی کی لپیٹ میں آنا پڑتا ہے۔ جس سے شہر کے ہر طبقہ اور ہر صنف کے لوگوں کو خسارہ اٹھانا پڑتا ہے۔ اور مدت ہائے دراز تک اس خسارہ کا ہدف بنے رہنے سے اُن کے راس المال کا ستیاناس ہو جاتا ہے۔ خود اہل ملک کو اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ کاروبار سے ہاتھ کھینچ لیں۔ کیونکہ وہ بے چارے جس قدر نفع سے اپنا راس المال پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کمی بجائے پورا ہونے کے اور بڑھتی جاتی ہے۔ پھر وہ لین دین نہ چھوڑیں تو اور کیا کریں۔ اور بیرونی ممالک کے تاجر پیشہ بھی خرید و فروخت میں نقصان دیکھ کر اس طرف کا رخ نہیں کرتے۔ ناچار تمام ملک میں کساد بازاری عام ہو جاتی ہے اور ان کی معاش کی کوئی سبیل نہیں رہتی کیونکہ رعایا کی

معاش کا ذریعہ ہے خرید وفروخت۔ اس لیے جب کساد بازاری عام ہوگئی تو ان کی معاش بھی باطل ہو جائے گی اور بادشاہی خراج میں نقصان آئے گا۔ اس لیے کہ خراج کا بہت بڑا حصہ سلطنت کے وسطی زمانہ اور اس کے بعد میں ٹیکس اور چنگی ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جب خراج ہی حاصل نہ ہوگا سلطنت کی چولیں ڈھیلی پڑ جائیں گی، شہر ویران ہونے لگیں گے اور یہ خلل آہستہ آہستہ بڑھتا اور اپنا کام کرتا چلا جائے گا اور تمیز تک نہ ہوگی۔ یہ ہے وہ نقصان جو اس طرح سے مال ودولت کو پیدا کرنے کے اسباب وذرائع سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر سلطنت لوگوں سے زبردستی دولت چھیننے گی۔ اور ان کے حرم ونفوس اور اسرار وعزت پر دست ظلم دراز کرے گی۔ تو دفعتہً ملک میں خلل وفساد پیدا ہوگا۔ اور بہت جلد سلطنت بیخ وبنیاد سے اُکھڑ جائے گی۔ اس لیے کہ ایسی باتوں سے ملک میں حرج عام پیدا ہوتا ہے۔ جس کا نتیجہ زوال سلطنت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اسی وجہ سے شریعت نے اس قسم کے معاملات کو محفوظ قرار دیا ہے۔ خرید وفروخت میں مکایسہ جائز رکھا ہے اور اُن مفاسد کی روک تھام کے لیے جو ملکی آبادی کی تباہی اور معاش کے بطلان کا باعث ہیں سدباب کے لیے بطریق باطل لوگوں کے مال نگلنے کو حرام کیا ہے۔

جاننا چاہیے کہ اس قسم کے معاملات ناجائز کا سبب سلطنت کی حاجت اور بادشاہ کی دولت مندی کی آرزو ہوا کرتی ہے۔ اس لیے کہ جب سلطنت میں تکلف اور تفنن کا دورہ ہوتا ہے۔ اخراجات بڑھتے ہیں۔ آمدن گھٹتی ہے۔ اور معمولی مداخل مصارف کے لیے کافی نہیں ہوتے۔ تو اس قسم کے طرح طرح کے ذرائع پیدا کر کے خراج کو بڑھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ تاکہ آمدن خرچ کو کافی ہو سکے۔ لیکن تکلف کسی حد پر رُکتا نہیں، برابر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور خرچ اس کے سبب سے زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ رعایا کے مال کی حاجت ہوتی ہے اور سلطنت کا مطالبہ بڑھتا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ مٹ جاتی ہے اور اس کے آثار باقی نہیں رہتے اور اُس کے مخالفین طلب گار اس پر غالب آتے ہیں۔

واللہ اعلم وھو علیٰ کل شیءٍ قدیر۔

چوالیسویں فصل

حجابت.....زوالِ حکومت کا اہم ذریعہ

حجابت کا آغاز کیونکر ہوتا ہے

جاننا چاہیے کہ سلطنت ابتدائی حال میں قانون مملکت سے الگ تھلگ اور بے تعلق ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس لیے کہ ابتداءً ریاست ودولت کے لیے عصبیت ضروری ہے تاکہ اس کو تقویت اور غلبہ حاصل ہو اور عصبیت کو بدویت کا لازم ہونا بھی ضروری ہے۔ اور سلطنت اگر دینی حمایت کے ذریعہ سے قائم ہوئی ہے تو وہ دستور ملکیہ سے دور ہوتی ہے اور اگر فقط غلبہ کی زیادتی سے سلطنت قائم ہوئی ہے تو وہ بدویت ہی کی وجہ سے جو ذریعہ غلبہ ہے۔ آئین ملکیہ اور اس کے طریقوں سے بعید رہتی ہے۔ پس جب تک کہ سلطنت اپنے ابتدائی حال میں بدوی رہتی ہے، صاحب السلطنت بھی سادگی پسند اور بدویت دوست رہتا ہے۔ عام لوگوں سے بے تکلف ملتا جلتا ہے اور جو چاہتا ہے بہ سہولت اذن باریابی پا سکتا ہے۔ لیکن جب صاحب السلطنت کی عزت کو رسوخ ہوتا ہے اور انفرادی طور پر مجد وشرف کا مالک بن جاتا ہے اور عام لوگوں کو چھوڑ کر امور خاص میں اولیائے سلطنت ہی سے صلاح ومشورہ کرنے لگتا ہے اور جہاں تک ہو سکتا ہے عام لوگوں سے ملنا جلنا ترک کرتا ہے اور حاجب وبواب مقرر کر کے بعض اولیائے دولت وارکین سلطنت کی، جن سے اسے خطرہ ہوتا ہے، روک تھام کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ لوگ بغیر اجازت اندر داخل نہ ہو سکیں اور حاجب انہیں روکے۔ اسی وقت سے منصب حجابت کی بنیاد پڑتی ہے۔ اس کے بعد جب سلطنت کو عظمت حاصل ہوتی ہے۔ اور ملکی آئین وقوانین کا رنگ جمتا ہے تو صاحب السلطنت کے اخلاق بھی بدل کر کچھ سے کچھ ہو جاتے ہیں۔ آداب وکورنش کے قاعدے وضع ہوتے ہیں اور جو کوئی بعد اجازت اس کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے اُسے ادا کرنے پڑتے ہیں۔ اور اکثر ان قاعدوں کو اس کے آس پاس کے آنے جانے والے کبھی بھول جاتے ہیں تو ایسی باتیں کر گزرتے ہیں جو بادشاہ کو گوارا نہیں ہوتیں اور بادشاہ اُن سے ناخوش ہو کر بدلہ لینے پر تُل جاتا ہے۔ اور چوں کہ ان آداب

سلطنت کو خاص طور پر اہل دربار ہی کچھ اچھی طرح سے جانتے ہیں اس لیے حاجب کسی وقت ان خواص لوگوں کے سوا اور کسی کو اُن کے پاس آنے نہیں دیتے۔ بایں خیال کہ کہیں کوئی بات بادشاہ کی نظر سے ایسی گذرے جو اسے ان پر ناراض کر دے اور حالت غیظ و غضب میں لوگوں کو اس کے ہاتھ سے تکلیف پہنچے۔

حاجب ثانی

پس اس وقت حجابت کا ایک دوسرا منصب قائم ہوتا ہے۔ جو پہلے حجابت سے خاص ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حاجب اول تو ملوک و سلاطین کے پاس خواص و اولیائے سلطنت کو اندر جانے کی اجازت دیتا ہے اور ان کے سوا عام لوگوں کو روکتا ہے۔ اور دوسرا حاجب جہاں یہ اولیائے سلطنت جا کر بیٹھتے ہیں وہاں کھڑا ہوتا ہے اور ان کی مجلس میں سوائے اُن کے اور کسی عام آدمی کو داخل نہیں ہونے دیتا۔ پہلا حاجب سلطنت کی ابتدا میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ معاویہ اور عبدالملک اور خلفائے بنی اُمیہ کے یہاں تھا۔ اس سلطنت کے زمانہ میں حاجب وہی کام کرتا رہا جو کہ دانستہ اس کا فرض ہونا چاہیے۔ اور پھر جب بنی العباس کا زمانہ آیا اور سلطنت نے عزت و تکلف سے حصہ پایا۔ اور آداب ملکیہ شایان شان طور پر پہنچ چکے تو اس وقت دوسرا حاجب مقرر کیا گیا۔ اور حاجب کا لفظ اس سے مخصوص ہو گیا۔ اور خلفائے عباسیوں کے لیے بھی دو مجلسیں علیحدہ علیحدہ مکانوں میں مقرر کیں۔ ان میں سے ایک کو دار الخاص اور دوسری کو دار العام کہتے تھے۔ جیسے کہ بنی العباس کے حالات میں مذکور ہے۔

حاجب ثالث

اس کے بعد سلطنتوں میں تیسری قسم کے حاجب پیدا ہوئے جو پہلے دونوں حاجبوں سے مخصوص تھے۔ اور اس قسم کے حاجبوں کا وجود اس وقت ہوا جب کہ بادشاہ کو خانہ نشیں اور اختیار سلب کرنے کا وقت آیا۔ اس تیسری قسم کی حجابت قائم ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جب اولیائے دولت اور خواص سلطنت قدیم ابنائے سلطنت کی اولاد کو اپنا ہدف بنا کر ان پر استبداد و استقلال کرنا چاہتے ہیں۔ تو سب سے پہلے یہ تدبیر کرتے ہیں کہ خود باشاہوں کی اولاد کے خادموں اور حاشیہ نشینوں اور اولیائے دولت کو بادشاہ کی خدمت تک نہیں پہنچنے دیتے اور بادشاہ کو سمجھا دیتے ہیں کہ ان لوگوں سے خلا ملا رکھنا شاہی ہیبت و وقار کو کھوتا اور آداب سلطنت میں خرابی پیدا کرتا ہے۔ حاجبوں کی غرض اس بے جا روک سے یہ ہوتی ہے کہ غیر لوگ بادشاہ کی خدمت تک مطلق نہ پہنچ سکیں اور بادشاہ خود انہی اخلاق و اطوار کا پابند اور خوگر ہو جائے اور کوئی اور اثر اس کی عادت و سیرت پر نہ پڑ سکے۔ اور نہ بدل سکے۔ غرضکہ حجاب کا یہ تشدد یونہی بڑھتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ سلاطین پر زور و جبر حاصل ہو جاتا ہے اور وہی حجاب جو ابتداءً خود اختیار کئے تھے۔ آخر کار ذریعہ استیلائے اولیائے سلطنت ہو جاتے ہیں اور غالباً حجابت کا یہ تشدد اور زور سلطنت کے آخری زمانہ میں ہوتا ہے جیسے کہ ہم بادشاہ کے بے اختیار ہونے کے بیان میں اس سے پہلے لکھ چکے ہیں۔ اور جب حجابت کا زور اس حد تک بڑھ جائے کہ بادشاہ با اختیار خود کچھ نہ کر سکے تو اسے ضعف سلطنت اور اضمحلال قوت کی علامت سمجھنا چاہیے اور جب حجاب بادشاہوں پر غالب آتے ہیں تو بادشاہوں کو اپنی جان کا خطرہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ سلطنت ضعیف ہو جانے سے ارکان سلطنت موقع پا کر بالطبع خود استحصال سلطنت کی فکر میں پڑتے ہیں۔ اس لیے کہ اقتدار و استقلال کی محبت و آرزو ہر شخص کے دل میں ہوتی ہے۔ خصوصاً اس وقت جب کہ سلطنت کی صلاحیت اور اس کے مواقع و ذرائع اور اصول و وجوہ موجود ہوں۔

پینتالیسویں فصل

سلطنت کی تقسیم کے اسباب

جاننا چاہیے کہ سلطنت کے ضعف کی پہلی علامت بٹ جانا ہے اور وجہ بٹنے کی یہ ہے کہ جب سلطنت کو عظمت حاصل ہوتی ہے اور تکلف و آرام اپنی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ اور بادشاہ کامل اقتدار حاصل کر کے بلا شرکت غیرے تنہا تمام مجد و شرف کا مالک بن جاتا ہے تو اس وقت ابنائے قوم کی

مشارکت اور برابری کے دعویٰ سے ناک بھوں چڑھاتا ہے اور جہاں تک ہو سکتا ہے برابر کے دعویداروں اور منصب سلطنت کی صلاحیت واستحقاق رکھنے والوں کو قتل کر کے ان اسباب ہی کو مٹادیتا ہے جو قرابت داران سلطنت کے دل ودماغ میں مساوات وشراکت کا خیال پیدا کرتے ہیں۔ لیکن اسی زمانہ میں اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب دعویدار بادشاہ وقت کے ارادے اپنے خلاف پاتے ہیں، بادشاہ کے پاس سے نکل بھاگتے ہیں۔ اور دور دراز مقام میں جا کر دم لیتے ہیں۔ جہاں ان کے پاس انہی کے ہم خیال لوگ جو بادشاہ وقت سے خائف وترساں ہوتے ہیں ان کے شریک حال ہو جاتے ہیں۔ اور دائرہ سلطنت تنگ اور اقصائے ممالک سے حکومت کا دباؤ اٹھنے لگتا ہے۔ اور وہی دعویدار جو بادشاہ کے ارادوں سے مجبور ہو کر اس طرف پہنچ چکے ہوتے ہیں قرابت سلطانی کے سہارے پر ان اطراف میں درپے جبر واختیار ہو جاتے ہیں۔ اور آہستہ آہستہ ان کا زور بڑھتا جاتا ہے۔ اور اصل سلطنت کی حدود تنگ ہوتی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ سلطنت کے دو برابر یا قریب قریب دو حصہ ہو جاتے ہیں۔

اسلامی حکومت کی تقسیم

دیکھ لو کہ ابتداءً اسلامی عربی سلطنت محفوظ ومجتمع الحال تھی اور اس کی حکومت دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ اور تنہا عبد مناف کی عصبیت تمام قبائل مضر پر غالب تھی۔ اس لیے اس کی سلطنت کے تمام زمانہ میں اختلاف کی رگ ونزاع حرکت میں نہ آئی۔ البتہ بعض خارجی گاہے گاہے علم خروج وبغاوت بلند کرتے رہے۔ لیکن نہ یہ بغاوت ملک وریاست چھین لینے کے لیے تھی۔ اور نہ انہیں اس بغاوت سے کسی قسم کی کچھ کامیابی حاصل ہو سکی۔ اس لیے کہ ایک پرزور جامع عصبیت ان کی مزاحم اور رکاوٹ تھی۔ لیکن اس کے بعد جب بنی اُمیہ کے ہاتھ سے نکل کر سلطنت بنی العباس کے پاس پہنچی۔ اور اس وقت عربوں کی سلطنت تغلب وتکلف کے غایت کو پہنچ چکی تھی۔ اور اطراف مملکت میں فتور وبدنظمی کا آغاز بھی ہو چکا تھا۔ عبدالرحمٰن اموی سلطنت اسلام کے کنارہ یعنی اندلس پہنچا اور وہاں ایک سلطنت کی بنیاد ڈالی اور اسے قدیم سلطنت سے علیحدہ کر لیا اور ایک سلطنت کی دو سلطنتیں ہو گئیں۔ اس کے بعد ادریس اکبر نے معرکہ فخ سے مغرب کو بھاگ کر وہاں اپنی حکومت کی بنیاد ڈالی اور اس کا بیٹا اس کے بعد اور یہ ومغلیہ وزناتہ اقوام بربر کا حکمران ہوا۔ اور ناحیہ مغربین پر مستولی ہو گیا۔ اس کے بعد جب سلطنت میں اور بدنظمی ہوئی اور اس کی حدود سمٹ کر کم ہوئے۔ تو اغالبہ نے بھی افریقہ میں خودسری اختیار کی۔ اس کے بعد شیعوں نے خروج کیا۔ اور کتامہ وصنہاجہ نے ان کی مدد کی۔ یہاں تک کہ مغرب وافریقہ پر ان کا غلبہ ہو گیا۔ اور پھر مصر وشام وحجاز کو بھی دبا بیٹھے اور ادارسہ کو بھی زیر کر لیا۔ اور آخر اُس قدیم عربی سلطنت کی تین سلطنتیں ہو گئیں یعنی سلطنت بنی العباس تو مرکز عرب میں جو عربوں اور اسلام کا اصلی گھر تھا، قائم تھی۔ اور بنی اُمیہ نے اندلس میں سلطنت قائم کر کے اپنے قدیم جاہ وجلال کو از سر نو زندہ کر لیا تھا۔ اور عبیدیین افریقہ ومصر وشام وحجاز میں کوس لمن الملک بجارہے تھے۔ ایک مدت تک یہ سلطنتیں قائم رہیں۔ اور پھر سب کا ایک ساتھ ہی یا کچھ آگے پیچھے خاتمہ ہو گیا۔ اور پھر بقیہ سلطنت بنی العباس کے کئی ٹکڑے ہو گئے۔ ماوراء النہر اور خراسان میں بنو ساسان نے اپنی سلطنت قائم کی۔ اور علویوں نے دیلم وطبرستان میں۔ اور انہی علویوں کی دعوت کے ذریعہ سے آخر دیلم نے عراقین وبغداد اور خلفا پر غلبہ حاصل کیا۔ اور دیلم کے بعد سلجوقی اٹھے اور بنی العباس کے تمام ملک پر قابض ہو گئے۔ اور جب ان کی سلطنت کا عروج کمال بھی ہو چکا تو وہ بھی ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے۔ (جیسا کہ ان کے حالات سے معلوم ہوتا ہے) یہی حال افریقہ ومغرب میں بنی صنہاجہ کی سلطنت کا ہوا کہ جب بادیس بن منصور کے زمانہ میں سلطنت کامل عظمت حاصل کر چکی تو ابن منصور کے چچا حماد نے اس پر خروج کیا اور تمام ممالک غربیہ یعنی جبل اور اس کے درمیان سے تلمسان وملویہ تک اپنی حکومت علیحدہ قائم کی۔ اور جبل کتامہ میں طوفان کی طرح پہنچ کر قلعہ کو گھیر لیا۔ اور جبل تیطری میں مرکز صنہاجہ یعنی اشیر پر قابض ہو گیا۔ بادیس کے مقابلہ میں ایک علیحدہ سلطنت قائم کر لی۔ اور آل بادیس کے قبضہ میں محض قیروان اور اس کے مضافات رہ گئے۔ عرصہ تک یہی حالت رہی۔ یہاں تک کہ آل بادیس اور سلطنت حماد کا ایک ساتھ خاتمہ ہو گیا۔ اسی طرح سے جب موحدین کی سلطنت کا سایہ دور دراز ممالک سے سمٹ کر مرکز سلطنت کی طرف آنے لگا تو بنی ابی حفص نے افریقہ میں بغاوت کر کے قبضہ وتسلط حاصل کیا۔ اور اس کے نواح میں اپنی آنے والی نسلوں کے لیے سلطنت قائم کر گئے۔ اور جب اُن کو بھی کامل عظمت ہو چکی تو ممالک غربیہ میں امیر ابوزکریا یحییٰ ابن السلطان ابی اسحٰق ابراہیم نے خروج کیا۔ اور بجایہ کو اپنا دارالحکومت بنا کر قسطنطنیہ اور اُس کے ملحقات تک اپنا تسلط جما لیا۔ اور سلطنت اپنی اولاد کے لیے میراث چھوڑ گئے اور یوں سلطنت کے دو حصے ہو

گئے۔اس کے بعد صاحب بجایہ نے تونس پر بھی تغلب واستیلاء حاصل کیا۔اس کے بعد ملک ان کی اولاد میں تقسیم ہوگیا اور یوں ہی ان میں ایک کو دوسرے پر استیلاء ہوتا رہا۔

کبھی کبھی سلطنت کے ٹکڑے دو تین سے بھی زیادہ ہو جاتے ہیں جیسے کہ اندلس میں طوائف الملو کی کے زمانہ میں سلطنت کے متعدد حصے ہو گئے تھے۔اور مشرق میں ملوک عجم نے اپنی اپنی سلطنت علیحدہ علیحدہ قائم کر لی تھی۔اور افریقہ میں صنہاجہ کی سلطنت اشراف ورؤسا میں پارہ پارہ ہوگئی تھی۔یہاں تک کہ صنہاجہ کی سلطنت کے آخری زمانہ میں افریقہ کے ہر قلعہ میں ایک مستقل بااختیار حاکم جیسے چاہتا تھا حکومت کرتا تھا اور یہی حال آج کل جرید وزارت میں ہو رہا ہے۔اور یہی حال ہوتا ہے ہر ایک سلطنت کا جب کہ ناز و نعمت میں پڑ کر عوارض ضعف اُسے لاحق ہوتے ہیں۔اور تغلب وحکومت کا اثر گھٹنے لگتا ہے۔قبیلہ قبیلہ اپنی ریاست جدا جدا جما لیتا ہے۔یا رجال دولت میں سے جو غالب آتا ہے وہ سلطنت کو داب بیٹھتا ہے اور سلطنت پارہ پارہ ہو جاتی ہے۔ واللہ وارث الارض ومن علیہا۔

چھیالیسویں فصل

زوال کے بعد حکمت کا عروج ناممکن ہے

سلطنت کے ضعف وزوال کے عوارض واسباب ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ بھی کہ وہ عوارض یکے بعد دیگرے بالطبع سلطنت کو لاحق ہوتے ہیں۔اور وہ سب کے سب طبعی امور ہیں جن سے سلطنت کسی طرح نہیں بچ سکتی۔پس جب کہ ضعف وانحطاط سلطنت کا طبعی خاصہ ہے تو اس کا وقوع بھی ایسا ہی ہے جیسے کہ اور امور طبعیہ کا وقوع۔مثلاً مزاج حیوانی میں جب ضعف اپنا زور دکھاتا ہے یا لا دوا امراض سے مزاج حیوانی ضعف و بڑھاپا کے درجہ پر پہنچتا ہے تو پھر مزاج کا بار دیگر اپنے حال پر آنا ممکن نہیں ہوتا۔کیوں کہ وہ طبعی ہے۔اور امور طبعیہ میں تغیر وتبدل ہو نہیں سکتا۔یہی حال سلطنت کا ضعف وانحطاط کے بعد ہوتا ہے اور جب سلطنت کا ضعف اپنا کام کرنے لگتا ہے تو اس وقت اکثر سیاست دان لوگ اس ضعف کو محسوس کر لیتے ہیں اور جو ضعف وانحطاط کے اسباب ہوتے ہیں انہیں بھی سمجھ لیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ اس کا علاج وانسداد ممکن ہے۔اس لیے جہاں تک ہوسکتا ہے۔وہ نقصان کی تلافی کرتے ہیں اور اس کے مزاج کو اصلاح پر لانے کے لیے کوئی دقیقہ کوشش کا اٹھا نہیں رکھتے۔اور سمجھتے ہیں کہ سلطنت میں جو ضعف وانحطاط واقع ہوا ہے سلاطین سلف کی غفلت وتقصیر کا نتیجہ ہے۔لیکن حقیقۃً ان کا یہ خیال غلط ہوتا ہے اس لیے کہ ضعف وانحطاط تو سلطنت کا طبعی خاصہ ہے اور واقعات گرد و پیش اس ضعف کی تلافی نہیں کرنے دیتے۔کیوں کہ حالات گرد و پیش اور ملکی مصلحتیں خود دوسری طبیعت کے قائم مقام ہوتی ہیں جو کسی طرح سے تبدیل نہیں ہوسکتیں۔جیسے کہ اگر کسی نے اپنے آباواجداد اور گھر کے لوگوں کو اس حالت میں دیکھا ہے کہ وہ دیبا وحریر پہنتے ہیں تو وہ اپنے اسلاف کا طریقہ چھوڑ کر نہ موٹے جھوٹے کپڑے پہن سکتا ہے اور نہ بے تکلف لوگوں سے میل جول رکھ سکتا ہے۔اس لیے کہ اخلاق واطوار اور حالات گرد و پیش اسے ان باتوں سے روکتے ہیں۔اور ان کا ارتکاب بھی اسے بہت برا معلوم ہوتا ہے۔اور اگر ان تمام روکوں کو توڑ کر وہ اسلاف کے خلاف سادگی اختیار بھی کرے تو لوگ اسے دفعۃً ان باتوں کے چھوڑ دینے کی وجہ سے دیوانہ ومجنون کہیں گے۔جس کا انجام اس کے حق میں ہرگز اچھا نہیں ہوگا۔انبیاء علیہم السلام کے حالات پر نظر کرو گے تو معلوم ہو جائے گا کہ اگر تائید ایزدی ونصرت غیبی ان کے شامل حال نہ ہوتی تو وہ ہرگز مراسم قدیم کے خلاف کامیابی حاصل نہ کر سکتے۔انحطاط سلطنت کے زمانہ میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سلطانی عصبیت تباہ ہو جاتی ہے اور لوگوں کے دلوں سے خاص بادشاہ کی شوکت وہیبت کا خیال مٹ کر کسی اور دعوے دار کی عظمت وشرافت کا خیال قائم ہو جاتا ہے۔پس جب کہ عصبیت ضعیف ہو جاتی ہے اور شوکت سلطانی کا خیال لوگوں کے دلوں میں باقی نہیں رہتا۔رعایا سلطنت کے برخلاف اٹھ کھڑی ہوتی ہے اور سلطنت سے جہاں تک ہوسکتا ہے بظاہر اپنی شوکت وہیبت کا اظہار کیے جاتی ہے۔یہاں تک کہ اس کا وقت آخر ہو جاتا ہے اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضعف وسلطنت کی حالت میں دفعۃً ایسی قوت وشوکت پیدا ہو جاتی ہے۔کہ گمان ہوتا ہے کہ ضعف سلطنت قوت سے مبدل ہو گیا ہے۔لیکن حقیقۃً سلطنت وہ ابھار لیتی ہے۔فنا ہونے کے لیے جیسے کہ چراغ کی بتی جب گل ہونے لگتی ہے تو دفعۃً بھڑک اٹھتی ہے اور

معلوم ہوتا ہے کہ چراغ روشن ہوگیا۔ لیکن فی الحقیقت وہ اس کے بعد ہی گل ہو جاتا ہے۔ فاعتبروا ذالك ولكل اجل كتاب۔

سینتالیسویں فصل

سلطنت میں خلل کیوں کر راہ پاتا ہے

فوج اور مال کی اہمیت

جاننا چاہیے کہ عمارت سلطنت کا سارا بوجھ دو ستونوں کے اوپر ہوتا ہے۔ پہلا ستون شوکت و عصبیت ہے جس کو فوج سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دوسرا ستون مال ہے جس سے فوج کو قیام ہوتا ہے اور ملک میں جو نقص و خلل ہوتا ہے اسکی اصلاح بھی اسی مال کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ اور یہی مال سلطنت کی گرتی حالت کو سنبھال لیتا ہے۔ اور جب سلطنت کی فوجی و مالی حالت ابتر ہوتی ہے تو قصر سلطنت کا مرکز ثقل بھی جگہ سے ہٹ جاتا ہے۔ اور بنی بنائی عمارت دم بھر میں زمین پر آرہتی ہے۔

شان و شوکت کی بربادی

اب ہم پہلے یہ بیان کرتے ہیں کہ شوکت و عصبیت میں فتور کیونکر راہ پاتا ہے۔ اسکے بعد بتائیں گے کہ مال و خراج میں کیوں کر کمی آجاتی ہے۔ ہم بار بار بتا چکے ہیں کہ سلطنت کی بنیاد عصبیت کے ذریعہ سے پکڑتی ہے اور وہ عصبیت بھی مجموعۂ عصائب ہوتی ہے۔ جن میں سے ایک قوی تر اور بااثر ہوتی ہے۔ اور باقی عصبیتیں اسکے اشارہ پر کام کرتی ہیں۔ اور اسی جامع اور قوی تر عصبیت والے خاندان کو سلطنت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن جب سادگی اور سپہ گری کا زمانہ گذر کر شخصی جبر و تسلط کا زمانہ آتا ہے اور بادشاہ وقت اپنی قوم سے اپنے آپ کو بالاتر سمجھنے لگتا ہے تو وہ سب سے پہلے اپنے خاندان کے انہی قرابت داروں کے پیچھے پڑ جاتا ہے جو اس سے برابری کے مدعی ہوتے ہیں۔ اور جہاں تک ہو سکتا ہے ان کی طاقت و قوت کو گھٹاتا ہے اور ملک و قوم میں ان کا اثر نہیں چھوڑتا۔ ادھر تو سلطان وقت ان کے ساتھ یہ سلوک کرتا ہے۔ ادھر دوسری طرف وہ خود ملک و سلطنت میں مناصب و عہدہ ہائے جلیلہ پا کر ناز و نعمت میں پڑ جاتے ہیں۔ اس طرح پر دو تباہ کن مرض ان کے درپے ہو جاتے ہیں۔ ایک ناز و نعمت کا عادی ہو جانا اور دوسرے سلطان کا قہر اور رعب و داب۔ اور آخر یہ بے جا دباؤ بڑھتے بڑھتے ان کی جان کا لاگو بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب ان لوگوں کو امور سلطنت میں اولاً حل و عقد کا اختیار ملتا ہے اور بڑے بڑے کام ان کے ہاتھوں سے ہونے لگتے ہیں۔ تو ان کے دلوں میں بے جا خیال جڑ پکڑ کر مغرور و متکبر بناتے ہیں۔ سلطان وقت چونکہ پہلے ہی ان کی طرف سے بھرا بیٹھا ہوتا ہے۔ اب اسے یہ ڈر اور پیدا ہو جاتا ہے کہ کہیں یہ لوگ سلطنت ہی اس کے ہاتھ سے نہ نکال لیں۔ ناچار اب وہ مجبور ہو کر ان کو ذلیل و خوار کرنے لگتا ہے۔ جاؤ بے جا قتل سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ اور مال و دولت جس میں رہنے کے خوگر ہو چکے ہوتے ہیں ان سے چھین لیتا ہے۔ اس لیے اب وہ ہلاک ہو کر شمار کو کم کرنے لگتے ہیں۔ اور آخر ان کی کمی سے خود صاحب السلطنت کی عصبیت کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے اور یہی وہ عصبیت تھی۔ جس نے زور کی بدولت دوسری عصبیتوں کو بھی اپنا شامل حال اور تابع بنا کر بنائے سلطنت قائم کی تھی۔

نئے مددگاروں کا انتخاب

جب اس طرح صاحب السلطنت کی عصبیت کمزور ہو جاتی ہے۔ تو وہ اس کی کمی کو اپنے دست پرورد اور گرویدۂ احسان لوگوں کی جماعت سے پورا کرتا ہے۔ اور ایک نئی عصبیت قائم کر لیتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ عصبیت صلہ رحم اور قرابت سے خالی ہوتی ہے۔ عصبیت اول کے مرتبہ کو نہیں پہنچتی۔ جیسا کہ ہم سابقاً بھی بیان کر چکے ہیں۔ اس صورت میں گویا صاحب السلطنت طبعی اعوان و انصار سے محروم رہ جاتا ہے۔ اور جب دوسرے پر

عصبیت قبائل کو اس امر کا احساس ہوتا ہے تو وہ سلطان اور اس کے خواص و حاشیہ نشینوں پر زور لاتے ہیں۔ صاحب السلطنت ان کو بھی یکے بعد دیگرے تہ تیغ کرتا جاتا ہے اور دوسروں کو ان کی جگہ دینا چاہتا ہے۔ ادھر تو بادشاہ کا سفاک ہاتھ ان کا خاتمہ کرتا ہے ادھر عیش و عشرت اور آرام طلبی ان کے حق میں زہر قاتل کا کام کرتی ہے۔

رعایا کی بغاوت

اس طرح خاندان سلطنت کی حمایت مفقود و معدوم ہوتی چلی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی کمی سے سلطنت کی اطراف و اکناف کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں رہتا۔ اور مرکز سلطنت سے دور دست کی رعایا مدعیان سلطنت کے طرف دار و خیر خواہ بن کر سلطنت کے برخلاف خروج و بغاوت کا ہنگامہ بپا کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ اس حالت میں اسے امید ہوتی ہے کہ اگر دعویدار اس کی امداد و اعانت سے کامیاب ہو گئے تو اس کی غرضیں بھی برآئیں گی اور دامن امید مالا مال ہو جائے گا۔ اس امر سے پہلے بھی اسے اطمینان ہوتا ہے کہ سلطنت میں اب یہ سکت نہیں ہے کہ مرکز سے بڑھ کر رفع بغاوت کے لیے اطراف و اکناف تک پہنچ سکے۔ غرضکہ اس قسم کی بغاوتوں سے سلطنت کا دائرہ تنگ ہونے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ باغی مرکز سلطنت کے قریب آپہنچتے ہیں۔ اور آخر کار سلطنت اپنی قدرت و وسعت کے لحاظ سے دو دو تین تین سلطنتوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ اور عنان حکومت ان لوگوں کے ہاتھ میں آتی ہے جن کو عصبیت سلطانی اور خاندان شاہی سے واسطہ نہیں ہوتا بلکہ اب خود ان کی عصبیت کا غلبہ مسلم ہو کر انہیں تخت سلطنت پر بٹھاتا ہے۔

اسلامی حکومت کی مثال

عرب کی اسلامی سلطنت کو دیکھ لو کہ ایک وقت میں اندلس و ہندو چین تک پھیلتی چلی گئی۔ اور عبد مناف کی عصبیت کے زور پر بنی امیہ کا حکم تمام قبائل عرب پر چلتا رہا۔ یہاں تک کہ جب سلیمان ابن عبدالملک نے دمشق سے حکم بھیجا کہ موسیٰ ابن نصیر قرطبہ میں قتل کر دیا جائے تو فوراً اس کے حکم کی تعمیل ہوئی اور کوئی اس سے سرتابی نہ کر سکا۔ لیکن جب بنو امیہ بندۂ عیش و عشرت ہوئے تو ان کی عصبیت و شوکت بھی خاک میں مل گئی اور بنی العباس ان کے جانشین ہوئے۔ انہوں نے بنی ہاشم کی جمعیت بھی کم کرنی شروع کی اور سیدوں اور علویوں کو قتل کیا۔ ان کے مٹانے میں دریغ نہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عبدالمناف کی جامع اور پرزور عصبیت پارہ پارہ ہو گئی۔ اور عربوں نے خلافت سے بغاوت کی اور اطراف و اکناف سلطنت میں والی و عمال خود سر ہو گئے۔ افریقہ میں بنو اغلب مالک بن بیٹھے اور اندلس میں بنو امیہ برابر کے دعوے دار ہو گئے۔ اور سلطنت باہم منقسم ہو گئی۔ اس کے بعد بنو ادریس نے مغرب میں خروج کیا۔ چونکہ قبائل بربر ان کی عصبیت کے قائل تھے اور جانتے تھے کہ سلطنت ہمارا کچھ بگاڑ نہیں سکتی، بنو ادریس کے حامی و ناصر ہو گئے۔ مختصر یہ کہ عصبیت کے کمزور ہونے پر اطراف و اکناف سلطنت میں جو دعویدار بن کر اٹھتے ہیں، سلطنت کے حصہ بخرے کر ڈالتے ہیں اور جوں جوں سلطنت کی قوت کم ہوتی جاتی ہے علاقائی سرداروں کی سرکشی و بدنظمی کا رنگ قائم ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جب یہ آگ بڑھتے بڑھتے مرکز سلطنت تک پہنچتی ہے اور خواص سلطنت ناز و نعمت میں پڑ کر کمزور ہوتے جاتے ہیں تو سلطنت بھی بد سے بدتر ہو جاتی ہے اور تمام منقسمہ مملکت کی حالت خراب ہو جاتی ہے۔

ضعف و اضمحلال کے باوجود حکومت کیوں قائم رہتی ہے

لیکن بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضعف و اضمحلال کے تمام تر اسباب مہیا اور موجود ہونے کے باوجود بھی عمارت سلطنت کہنہ کھنڈر کی طرح کھڑی رہتی ہے۔ اگر چہ اس میں سکت باقی نہیں ہوتی۔ تاہم بنیاد سے نہیں گرتی۔ اسکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ چونکہ مدت ہائے دراز سے امیروں اور والیوں کے دلوں میں اسکی عظمت جاگزیں ہوتی ہے۔ اور کسی کو اس کی ابتدائی حالت اور اسباب قیام سے آگاہی نہیں ہوتی اس لیے وہ آنکھ بند کر کے صاحب السلطنت کی فرمانروائی کو تسلیم کئے چلے جاتے ہیں اور کبھی مخالفت کا خیال تک نہیں کرتے۔ اس صورت میں بادشاہ کو عصبیت کی حمایت کی

ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اور وہ مہام سلطنت کی کفالت و انتظام کے لیے فوج کے نظام اور غیر نظام ہی کو کافی سمجھتا ہے۔ ادھر تو کچھ فوجی طاقت ہوتی ہے ادھر عام لوگوں کے دلوں میں صاحب السلطنت کی سیادت کی حق داری کا سکہ جما ہوتا ہے، ناچار کسی کو سلطنت کے خلاف بغاوت اور خود دعویدار ہونے کا حوصلہ نہیں ہوتا۔ اگر کوئی نتائج پر غور کیے بغیر ایسی جرأت کر بیٹھتا ہے تو جمہور کی مخالفت کی وجہ سے اس کی کوشش بار آور اور سرسبز نہیں ہوتی۔ بعض وقت ایسا دیکھا گیا کہ ایسی حالت میں سلطنت کی حالت بہت ہی قابل اطمینان رہتی ہے نہ کہیں بدامنی اور بغاوت ہی بپا ہوتی ہے۔ اور نہ سلطنت کے خلاف مشورے ہوتے ہیں۔ بلکہ عصبیت اور قبائل کی موجودگی میں جو شورش اور جوڑ توڑ ہوتے رہتے ہیں وہ اس وقت بالکل نہیں رہتے۔ ایک زمانہ تک سلطنت کا یہی دور دورہ بنا رہتا ہے۔ لیکن تاہم اندر ہی اندر اس کی قوت گھٹتی چلی جاتی ہے اور ایک دن خاتمہ ہو جاتا ہے۔ جیسے اگر کسی کو کھانا نہ ملے تو اس کی حرارت غریزی کم ہونے لگتی ہے اور آخر کار خود ناپید ہو کر اسے بھی مار ڈالتی ہے۔ ولکل اجل کتاب ولکل دولت املاء۔

حکومت کے میزانیہ میں خرابی کیونکر ہوتی ہے

مالیۂ سلطنت میں جو اختلال واقع ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطنت جب تک بدویت کی حالت میں رہتی ہے رعایا کے ساتھ اچھا سلوک کرتی ہے۔ اسکے مصارف بھی اعتدال پر ہوتے ہیں۔ رعایا کے مال و منال پر بھی اس کی حریص نگاہیں نہیں پڑتیں۔ نہ باج و خراج ہی کچھ ایسا زیادہ ہوتا ہے۔ نہ دولت جمع کرنے کی فکر ہوتی ہے۔ نہ والیوں اور عاملوں سے سختی اور تحقیق کے ساتھ حساب لیتی ہے۔ اس لیے کہ سلطنت کو زیادہ مال کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ لیکن جب استیلا بڑھتا ہے اور عظمت حاصل ہوتی ہے اور ملک میں ہر میدان میں ترقی کا ظہور ہوتا ہے تو لوگ تعیش کی طرف مائل ہوتے اور عام مصارف بڑھا دیتے ہیں۔ اس وقت سلطان اور متعلقان سلطنت کے اخراجات کی بھی کوئی حد نہیں رہتی۔ بلکہ عام طور پر اہل ملک میں بھی یہی مرض پھیل جاتا ہے۔ ناچار سلطنت کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ فوج اور ملازمان سلطنت کی تنخواہوں میں اضافہ کیا جائے اور کرنا پڑتا ہے۔ لیکن تکلف اسی حد پر نہیں رکتا اور آگے بڑھتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اسراف اور فضول خرچی بھی دن رات چوگنی ہوتی جاتی ہے اور بادشاہ وقت تجارتی چیزوں پر چنگی لگانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنی رعایا کو آسودہ حال دیکھتا ہے اور اپنے ذاتی مصارف اور فوج کی تنخواہ کے لیے مال کثیر کی ضرورت پاتا ہے۔ مگر چند روز میں تکلفات کی بھرمار کی وجہ سے خراج و چنگی کی آمدنی بھی مخارج سلطنت کے لیے کافی نہیں ہوتی چونکہ اسوقت سلطنت کو پورا تسلط اور تغلب حاصل ہوتا ہے اور کوئی اس کے برخلاف سرتابی کی جرأت نہیں کرتا اس لیے اب سلطان طرح طرح کے جا و بے جا حیلوں اور چالوں سے رعایا کے مال پر دست ظلم دراز کرتا ہے۔ ذرا سے شبہ میں سارے گھر کی قرقی ایک معمولی سی بات ہو جاتی ہے۔ فوج بھی غارت گری پر کمر باندھ لیتی ہے۔ اور چونکہ عصبیت سلطنت کا خاتمہ ہو چکا ہوتا ہے خود سلطنت پر جسارت و دلیری سے نہیں رکتی۔ سلطان وقت کو اپنی مصلحتوں پر نظر کر کے گراں بہا عطیوں سے اسے مٹانا پڑتا ہے اور اس قدر داد و دہش فوج کے حق میں مبذول کرتا ہے کہ گویا خزانہ اور خراج سب اسی کا ہو گیا ہے اور چونکہ یہ وہ زمانہ ہوتا ہے جب کہ اہل کار مال اور منصب داران دیوانی کی دولت جا و بے جا اختیارات کو برتنے سے بھی کمال کو پہنچ چکی ہوتی ہے، سلطنت ان کی ذاتی دولت پر دندان حرص تیز کرتی ہے اور ساتھ ہی ایک منصب دار دوسرے کی چغلی کھا کھا کر اسے اور اپنے آپ کو تباہ برباد کرتا ہے۔

سلطنت کی مکمل تباہی

غرضکہ اس طرح سے ملازمان بھی یکے بعد دیگرے تاوان و عقوبت کے شکنجہ میں پھنس کر بدحال ہونے لگتے ہیں یہاں تک کہ ان کی ثروت کا بھی نام و نشان نہیں رہتا اور روٹیوں کے محتاج ہو جاتے ہیں اور سلطنت میں جو شان و شوکت ہوتی ہے وہ باقی نہیں رہتی اور جب ملازمان سلطنت بھی کنگال ہو جاتے ہیں تو مالدار رعایا کی باری آتی ہے۔ اور اتنی مدت گذرتے گذرتے سلطنت بھی نہایت کمزور اور ضعیف الحال ہو جاتی ہے۔ اور بادشاہ وقت کو مجبوراً اپنی حالت سنبھالنے کے لیے دام و درہم سے کام لینا پڑتا ہے اور چونکہ وہ جانتا ہے کہ سلطنت کی حفاظت اگر ہو سکتی ہے تو محض اہل سیف سے، اس لیے اس زمانہ میں اہل سیف کی بن آتی ہے اور سلطنت بہت کچھ ان کو تنخواہ اور عطیات کے بہانہ سے دیتی ہے۔ لیکن اصل مطلب حاصل

نہیں ہوتا اور ہر روز ضعف بڑھتا جاتا ہے اور اطراف و جوانب سے خروج و بغاوت کا تار بندھ جاتا ہے۔اور سلطنت جو تدبیر اپنے بچاؤ کی کرتی ہے، الٹی پڑتی ہے۔ یہاں تک کہ مکمل تسلط کی جگہ ہر لحاظ سے کمزوری اپنا زور دکھاتی ہے اور سلطنت دم توڑنے لگتی ہے۔اب اگر اس وقت میں کوئی دعویدار اٹھ کھڑا ہو تو وہ موجودہ خاندان سے سلطنت چھین کر خود مالک بن جاتا ہے۔اور نیا دور شروع ہوتا ہے۔اور جیسے کہ چراغ کی بتی تیل ختم ہونے پر آہستہ آہستہ ٹمٹماتی ہوئی بجھ جاتی ہے اسی طرح سلطنت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اڑتالیسویں فصل

جدید حکومت کے قیام کے اسباب

جب ایک سلطنت کمزوری و فساد کے بعد ناپید ہو کر نئی سلطنت اس کی جگہ قایم ہوتی ہے تو غالباً اس کا قیام دو طرح پر ہوتا ہے۔اول یہ کہ خود سلطنت کے والی و بااختیار اہل کار جب سلطنت کمزور ہونے لگتی ہے تو اپنی اپنی جگہ پر استقلال و اختیار پکڑ جاتے ہیں۔اور اسی طرح ہر ایک اپنی قوم اور اولاد یا مددگاروں کے لیے ایک سلطنت قائم کر جاتا ہے۔اور وہ آہستہ آہستہ ترقی پکڑتی رہتی ہے اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہر طرف سے بااختیار اہلکار دھاوا بول دیتے ہیں۔اور آپس میں کٹنے مرنے کے بعد جو ان میں قوی ہوتا ہے وہی مالک بن بیٹھتا ہے۔چنانچہ جب بنی العباس کی سلطنت کمزور ہوئی اور اطراف و جوانب کی حفاظت ان کے قابو سے نکل گئی تو بنو سامان نے ماوراء النہر میں اور بنو حمدان نے موصل و شام میں اور بنو طولون نے مصر میں اپنی حکومتیں قائم کیں۔اور اسی طرح جب اندلس میں بنو امیہ کی جمعیت کا شیرازہ بکھرا۔سرداروں کی حکومت قائم ہو گئی اور ملک کو والیوں اور عاملوں نے باہم تقسیم کر کے اپنی آل اولاد اور دیگر رشتہ داروں کے لیے سلطنتوں کی بنیاد ڈالی۔مگر جب کہ اس طریقہ پر والی و عامل اپنی اپنی جداگانہ سلطنتیں قائم کرتے ہیں تو وہ اصل سلطنت سے نہیں لڑتے۔بلکہ اس سے لڑے بغیر اپنی سیاست و حکومت قائم کر کے لڑائی کے ساتھ سلطنت پر غلبہ حاصل کرنے سے بچتے رہتے ہیں۔اور چوں کہ سلطنت پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہوتی ہے وہ بھی ان کے حال سے جواب طلبی کرنا نہیں چاہتی یا نہیں کر سکتی۔

دوسری صورت نئی سلطنت قائم ہونے کی یہ ہوتی ہے کہ قدیم سلطنت کے آس پاس کے مخالف قبائل مذہبی دعوت یا قومی شوکت و عصبیت کا زور ساتھ لے کر اس کی مخالفت پر اٹھتے ہیں۔اور ملک کو نقصان پہنچاتے رہتے ہیں۔اور اپنی قوت اور پرانی سلطنت کے ضعف کو دیکھ کر حصول سلطنت کے لیے جانیں لڑا دیتے ہیں اور آخر پوری طرح تسلط حاصل کرنے کے بعد ایک نہ ایک دن بالکل سلطنت کے مالک بن جاتے ہیں۔

انچاسویں فصل

جدید سلطنت بتدریج قائم ہوتی ہے

ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ جدید سلطنتیں دو قسم کی ہوتی ہیں۔ایک وہ کہ خود سلطنت کے والی و بااختیار و اہلکار ضعف سلطنت کے وقت اطراف و جوانب میں قائم کر لیتے ہیں۔اور علی الاکثر اصل سلطنت کے دعویدار نہیں بنتے۔بلکہ جو کچھ اس کے زیر حکومت پہلے ہوتا ہے، اسی پر مضبوطی سے جم کر حکومت کرنے پر قناعت کر لیتے ہیں یا یہ کہ ان میں اتنی طاقت نہیں ہوتی کہ سلطنت سے مقابلہ آرائی کریں اور بادشاہ سے سلطنت چھین لیں۔اور دوسری قسم کی سلطنت دعویدار اور باغی قائم کرتے ہیں۔چوں کہ ان کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔اس لیے بادشاہ سے ضرور لڑتے جھگڑتے ہیں۔اور ان میں اور قدیم والیان سلطنت میں پیاپے اور مدتوں جنگ ہوتی ہے۔یہاں تک کہ انہیں کامیابی اور فتح مندی حاصل ہو جائے اور جہاں تک دیکھا جاتا ہے۔ان کو بھی جنگ و پیکار سے بہت ہی کم کامیابی ہوتی ہے۔اس لیے کہ فتح و ظفر اکثر بخت و اتفاق سے وابستہ ہے۔اگرچہ فوج باقاعدہ اور جری اور اسلحہ عمدہ ہی کیوں نہ ہوں۔لیکن پھر بھی وہ بخت و اتفاق کی برابری نہیں کر سکتے۔جیسا کہ ہم سابقاً بیان کر چکے ہیں۔

حکمران کے خوف کا اثر

یہی وجہ ہے کہ دھوکا اور حیلہ لڑائی میں بہت ہی مفید ثابت ہوتا ہے اور صاحب حیلہ اپنی کوشش میں کامیابی حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ الحرب خدعة اور جو سلطنت کہ قدیم ہوتی ہے وہ عام طور پر لوگوں کے نزدیک واجب الاطاعت ہوتی ہے۔ اس لیے نئی سلطنت قائم کرنے والے کو راستہ میں بہت سی مشکلات وموانع پیش آتے ہیں۔ اور خود اس کے طرفداروں کے خیالات مختلف اور آپس میں ٹکراتے ہیں۔ اگرچہ اس کے خواص بے شک اس کی اطاعت واعانت کو فرض سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے مقابلہ میں مختلف الخیال تماش بین لوگوں کا شمار زیادہ ہوتا ہے۔ اور چوں کہ پہلے سے وہ قدیم سلطنت کی اطاعت کو تسلیم کرتے چلے آتے ہیں اس لیے اس قسم کے کمزور خیالات بھی بہت ہی پراثر ثابت ہوتے ہیں۔ ان وجوہ واسباب سے نئے دعویدار کو دفعتہً ایک پرانی سلطنت سے ٹکر لینے کا حوصلہ نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ صبر وثبات سے کام لیتا ہے اور آہستہ آہستہ ہاتھ پاؤں پھیلاتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اصل سلطنت میں کمزوری وفساد کے آثار نمودار ہوتے ہیں اور آہستہ آہستہ بہی خواہان سلطنت کے خیالات اپنی سلطنت کی طرف سے بگڑنے اور کمزور اور نئے دعویدار کی نصرت کی طرف مائل ہونے لگتے ہیں۔ اس وقت کہیں جا کر اس دعویدار کو کامیابی ہوتی ہے۔

حکومت کا استحکام

اس کے علاوہ دعویدار کو دفعتہً کامیابی حاصل نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سلطنت کے خزانے مال سے بھرپور ہوتے ہیں۔ اور کسی قسم کے آلات وامداد اور ساز وسامان کی کمی نہیں ہوتی۔ گھوڑوں سے اصطبل بھرے ہوتے ہیں۔ اسلحہ خانہ میں عمدہ سے عمدہ اور بکثرت اسلحہ موجود ہوتے ہیں اور ہر بات سے شان وشوکت اور قوت وعظمت کے آثار نمایاں ہوتے ہیں اور سلاطین انعام واکرام سے کام لے کر بہت کچھ لوگوں کو اپنا گرویدہ کیے ہوتے ہیں۔ یہ سب باتیں مل جل کر دشمن اور مخالف کو مرعوب کر دیتی ہیں اور یکا یک کسی کو میدان میں کودنے کا حوصلہ نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے جو دعویدار ہو کر اُٹھتے ہیں اور ایک خاندان کی سلطنت کو مٹا کر خود اس کے مالک بننا چاہتے ہیں، وہ بے چارے سیدھے سادے اور مال ودولت سے خالی ہوتے ہیں۔ اس لیے جب ان کو اپنے مخالف کی شان وشوکت اور جاہ وجلال، مال ومنال اور داد ودہش اور فوج کی کثرت کی خبر پہنچتی ہے اپنی جگہ پر خود ڈر جاتے ہیں اور لڑنے کے لیے نہیں بڑھتے۔ بلکہ لوٹ مار کر کے بعض حصوں کو دباتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ سلطنت کو اندرونی خلل کمزور کر دیتا ہے۔ عصبیت بگڑ جاتی ہے اور باج وخراج میں کمی آجاتی ہے۔ اس وقت دعویدار کو حوصلہ ہوتا ہے اور مدتوں مطالبہ ہی پر اکتفاء کرنے کے بعد مقابلہ پر آڈٹتا ہے اور جنگ وجدال کے بعد مکمل قبضہ اور فتح حاصل کرتا ہے۔ سُنة الله فی عباده۔

اخلاق وعادات کا اثر

ایک ہی بار میں خوارج ودعویداران سلطنت کے کامیاب نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کے اخلاق وعادات اور انساب قائم شدہ سے بالکل مختلف ومغائر ہوتے ہیں اور ساتھ ہی جو کچھ ان کو کامیابی حاصل ہو جاتی ہے یا حاصل ہونے کی اُمید ہوتی ہے اس پر فخر کرنے لگتے ہیں۔ اس لیے فریقین میں پوشیدہ اور ظاہر طور پر باہم بالکل بیگانگت ہو جاتی ہے۔ اور نودولتیوں کو ان حیلوں اور چکروں کی خبر تک نہیں ہوتی جو ان کی حریف قرار یافتہ سلطنت کام میں لا کر ان کو دھوکے میں ڈالنے کی کوشش کرتی ہے۔ تا کہ اہل ملک کو یقین ہو جائے کہ فریقین میں کوئی قرابت اور رشتہ نہیں ہے۔ ان وجوہ سے بھی دعویدار فریق کو ایک مدت تک محض مطالبہ پر کفایت کرنا پڑتی ہے۔ اور فیصلہ کن جنگ کا موقعہ ہی نہیں آتا۔ یہاں تک کہ قیام پذیر سلطنت کے خاتمہ کا وقت آجائے اور اس میں ہر طرف خلل وبدنظمی زور پکڑ جائے اور دعویدار فریق کو معلوم ہو جائے کہ حقیقت میں اب اس سلطنت میں بالکل دم باقی نہیں ہے۔ چوں کہ اس وقت تک خود اُن کی قوت بھی زیادہ ہو جاتی ہے اس لیے اب وہ ملک کے ہر گوشہ سے سر نکالتے ہیں اور سب متفق ہو کر سلطنت کے مقابلہ پر اڑ جاتے ہیں۔ اور چوں کہ دعویدار کی نسبت اس کے طرف داروں میں اختلاف آرا بھی اب باقی نہیں

رہتا اس لیے بہت جلد لڑ بھڑ کر قدیم سلطنت کو مغلوب کر لیتے ہیں اور اپنی سلطنت کے بنیادی پتھر پر عمارت کھڑی کر لیتے ہیں۔

مختلف حکومتوں کی مثالیں

دیکھو کہ بنی العباس کی سلطنت کیوں کر قائم ہوئی اور کتنے دنوں تک ان کو مطالبہ کرنا پڑا۔ جس دن سے کہ خراسان میں انہوں نے خلافت کا دعویٰ کیا۔ کچھ اوپر بیس برس تک انہیں اپنی کوشش جاری رکھنی پڑی۔ تب کہیں جا کر اموی سلطنت پر ان کو تسلط تام نصیب ہوا۔ اسی طرح جب علویوں نے طبرستان میں دیالمہ کو اپنا طرف دار بنا کر بنی العباس کے خلاف خلافت کا دعویٰ کیا تو عرصہ تک کوشش کرنے کے بعد انہیں اس نواح پر قبضہ کرنے کا موقع ملا۔ اور جب علویوں کا خاتمہ ہوا۔ اور دیلم بھی فارس وعراقین کی طرف بڑھے تو مدتوں کے بعد علاقہ اصفہان ان کے ہاتھ آیا۔ اور پھر بغداد میں خلیفہ پر قابو پایا۔ اسی طرح عبیدیوں کی دعوت بنی کتامہ میں عبداللہ شیعی نے قائم کر کے بیس برس تک مسلسل کوشش کی۔ اور بنی الاغلب کا زور افریقہ میں بڑھتا رہا۔ مگر آخر کار عبیدیوں کو کامیابی ہوئی اور تمام مغرب کو داب بیٹھے اور پھر مصر کی طرف بڑھے اور چالیس سال تک خشکی اور تری کے راستوں سے اس پر فوج کشی کرتے رہے اور بغداد و شام سے فوجیں آ آ کر ان سے مدافعانہ لڑتی رہیں۔ آخر بڑی جدوجہد کے بعد اسکندریہ و فیوم و حسید پر ان کا جھنڈا گڑا اور پھر یہاں سے ان کی دعوت حجاز تک پہنچی۔ اور حرمین میں بھی ان کے نقیب اپنا کام کرنے لگے اور جوہر کاتب جرار فوج لے کر مصر میں پہنچا اور بنی طغج کی سلطنت کو جڑ بنیاد سے اکھاڑ ڈالا اور قاہرہ میں جا کر دم لیا۔ اسی وقت ان کا خلیفہ معز الدین اللہ وہاں آیا۔ اور اسکندریہ پر قبضہ ہونے سے تقریباً ساٹھ سال تک حکمرانی کرتا رہا۔

اسی طرح سلجوقی خاندان نے بنی ساسان پر استیلا حاصل کیا۔ یعنی ماوراء النہر سے نکل کر ۳۰ برس تک خراسان میں بنی سبکتگین سے لڑتے بھڑتے رہے اور جب ان پر قابو پالیا تو بغداد کا رخ کیا۔ اور ایک مدت تک لگاتار کوشش کرنے کے بعد بغداد کو فتح کر سکے۔ اسی طرح ۶۱۷ھ میں تاتاریوں کا طوفان شمالی جنگلوں سے اٹھا اور چالیس برس کے بعد انہیں بغداد کو مغلوب کرنے کا موقع ملا۔

لمتونہ مغرب نے بھی مرابطین کے ساتھ ہو کر عرصہ دراز کے بعد مملوک مغراوہ کو زیر کیا۔ اور جب ان کے خاتمہ پر بھی موحدین نے کمر باندھی تو بیس برس تک انہیں لڑنا پڑا جب کہیں مراکش پایہ تخت مرابطین پر ان کا تسلط ہوا۔ مختصر یہ کہ جب کوئی قوم ایک قوم یا خاندان کی سلطنت کو اکھاڑ کر اپنی حکومت قائم کرنا چاہتی ہے تو اسے مطالبہ اور دست درازی ہی میں ایک زمانہ لگ جاتا ہے۔ سنة الله في عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا۔

فتوحاتِ اسلام کا استثناء

ہمارے مذکورہ بالا اصول پر فتوحات اسلام سے کوئی نقص وارد نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں نے فارس و روم جیسی عظیم الشان سلطنتوں کو بہت جلد فتح کر لیا۔ ابھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کو چار ہی برس گزرے تھے۔ کہ ان دونوں سلطنتوں کا شیرازہ جمعیت بکھر گیا۔ اور حکومت مسلمانوں کے ہاتھ میں آ گئی مگر یہ سب کچھ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک معجزہ تھا اور اس کا اصل راز یہ تھا کہ اسلام نے مسلمانوں کے دلوں میں ایک نہ دبنے والا جوش بھر دیا تھا اور جہاد فی سبیل اللہ میں وہ دشمنوں کے ہاتھ سے مارا جانا اپنے لیے باعث فخر و ثواب سمجھتے تھے اور ان کے مخالفوں کے دلوں میں خدائے تعالیٰ نے خوف و ہراس ڈال دیا تھا۔ اس لیے اس وقت جو کچھ ہوا وہ بالکل معجزہ اور خرق عادت تھا اور واقعات اعجاز و خرق عادت طبعی امور پر قیاس نہیں کیے جا سکتے اور نہ اس کے ذریعہ سے اعتراض ہی ہو سکتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پچاسویں فصل

ہر سلطنت کے آخری زمانہ کی آفات

تدریج کا عمل فطری ہے

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ سلطنت اپنے ابتدائی زمانہ میں نہایت ہی نرمی اور اعتدال سے کام لیتی ہے اگر مذہب کے زور سے قائم ہوئی ہے

تو مذہب کی تعلیم نئی نئی ہوتی ہے اور وہ زیر دستوں کے ساتھ خلق، نرمی اور احسن سلوک کرتی ہے اور اگر قومی شوکت نے اپنے ہاتھوں سے سلطنت کی بنیاد قائم کی ہے تو وہ بھی بدویت پسند ہونے کی وجہ سے رعایا کے ساتھ احسان و اکرام سے کام لیتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب سلطنت نرم خو رعایت کرنے والی ہوگی، رعایا کی اُمیدیں پھلیں پھولیں گی، ترقی و تمدن کے اسباب زیادہ ہوں گے اس لیے نسل میں بھی زیادتی ہوگی۔ چوں کہ یہ تمام باتیں تدریج و آہستگی کے ساتھ ہوتی ہیں۔ اس لیے ان مدارج کو طے کرتے کرتے سلطنت کو ایک صدی کا زمانہ گذر جائے گا۔ اور مملکت و سلطنت اپنے طبعی کمال کو پہنچ جائے گی۔ اس لیے ملک میں ہر طرف آبادی کی کثرت ہوگی اور روز بروز بڑھتی نظر آئے گی۔ یہی وہ زمانہ ہے کہ جس کے کچھ بعد سلطنت سخت گیری شروع کرتی ہے۔ رعایا کو طرح طرح سے ستانے لگتی ہے۔ اور خراج کم ہو جاتا ہے۔ ان باتوں کا اثر بھی رفتہ رفتہ ہی ظاہر ہوتا ہے کیونکہ امور طبعیہ میں تدریج کا ہونا نہایت ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سلطنت کا آخری دور ہوتا ہے ملک آبادی سے بھرا ہوتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ گھٹنے لگتا ہے۔ کیوں کہ قحط و وبا فرشتۂ موت بن کر ملک کو چاروں طرف سے آگھیرتے ہیں۔

قحط کے اسباب

سلطنت کے آخری زمانہ میں قحط کی زیادتی کا سبب یہ ہے کہ ملک کا اکثر حصہ زراعت و زمینداره سے دست کش ہو جاتا ہے اس لیے کہ سلطنت کا باج و خراج بڑھانے کے لیے طرح طرح کے ٹیکس پیدا ہو جاتے ہیں۔ سلطنت کی کمزوری کی وجہ سے خروج و بغاوت کا ہنگامہ بپا ہوتا ہے۔ رعایا بھی تباہ و خستہ حال ہو جاتی ہے اس لیے زراعت کی پیداوار بھی کم ہوتی ہے۔ اور یہ کچھ ضروری نہیں ہے کہ زراعت سے پیداوار ہمیشہ یکساں اٹھائی جائے۔ اس لیے کہ زراعت کی کمی بیشی کا مدار بارش کی کمی و بیشی پر ہے اور بارش ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی۔ اور چونکہ اس زمانہ میں آدمیوں کی کثرت ہوتی ہے ان کے واسطے غلہ زیادہ درکار ہوتا ہے اور ملک کو یقین ہوتا ہے کہ جو پیداوار ہوگی وہ ہماری ضرورتوں کو پورا کردے گی۔ اس لیے جب زراعت سے کافی پیداوار نہیں ہوتی قحط پڑ جاتا ہے اور غلہ گراں ملنے کی وجہ سے غریب اور مفلس لقمۂ اجل ہونے لگتے ہیں۔ اکثر ایسا بھی ہوتا رہتا ہے کہ کئی کئی سال بارش نہیں ہوتی۔ اور غلہ کی کم یابی کی وجہ سے خلق خدا فقر و فاقہ کی مصیبت میں مبتلا ہو کر بے موت مر جاتی ہے۔

وبا اور کثرت اموات کے اسباب

سلطنت کے آخری زمانہ میں وبا اور اکثرت اموات کے کئی سبب ہیں۔ ایک تو یہی قحط کی شدت جو ہم نے ابھی بیان کی۔ دوسرے یہ کہ چوں کہ ملک میں بدامنی عام ہو جاتی ہے اس لیے ہر طرف رعایا فتنہ و فساد میں پڑتی ہے اور زبردست زیر دستوں کو مار ڈالتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ اس زمانہ میں وبائیں کثرت سے آنے لگتی ہیں۔ اس لیے کہ آبادی کی کثرت سے ہوا بگڑ جاتی ہے اور اس میں متعفن مادے اور فاسد رطوبتیں بکثرت شامل ہوتی ہیں اور جب ہوا بگڑ گئی جو روح حیوانی کی غذا ہے تو مزاج میں بھی خرابی آجاتی ہے۔ اب اگر ہوا بہت ہی بگڑ گئی ہے تو امراض جگر و پھیپھڑے پیدا ہوتے ہیں اور ہیضہ و طاعون کہلاتے ہیں اور اگر فساد ہوا قوی نہیں ہے تو اخلاط میں عفونت کا زور ہوتا ہے۔ اور مرض تپ عام ہو جاتا ہے اور لوگ گھل گھل کر اس میں مرنے لگتے ہیں۔ اور فساد اخلاط و رطوبات فاسدہ کی زیادتی کا سبب یہی ہے کہ سلطنت کے آخری زمانے میں ملک میں آبادی بکثرت ہوتی ہے اس لیے کہ سلطنت کے ابتدائی حسن سلوک اور قلت باج و خراج سے نسل میں ترقی ہوا کرتی ہے۔

حفظانِ صحت کے اصول

اس وجہ سے اصول حفظان صحت کے موافق آبادیوں کے درمیان جنگل کا ہونا ضروری ہے۔ تاکہ جس ہوا میں حیوانات وغیرہ کے اختلاط سے خرابی پیدا ہوگئی ہے وہ ان جنگلوں کو نکل جائے اور وہاں سے تازہ اور عمدہ ہوا حیوانات کے تنفس کو آتی رہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شہر زیادہ آباد گنجان ہوتے ہیں ان میں بمقابلہ دیہات یا کھلے شہروں کے وبا کا زیادہ زور ہوتا ہے۔ جیسے مصر اور فاس میں موتیں کثرت سے ہوتی ہیں کیوں کہ ان کی آبادی بہت گنجان ہے اور وہاں آب و ہوا خراب رہتی ہے۔

اکیاونویں فصل

انسانی آبادی کے لیے انتظام کی ضرورت

دینی اور مدنی سیاست کا فرق

ہم کئی جگہ بیان کر چکے ہیں کہ اجتماع انسانی لازمی امر ہے اور اجتماع کے لیے کوئی حاکم عادل بھی ہونا چاہیے تا کہ لوگ اس کی طرف رجوع کریں اور اس کے حکم پر چلیں۔ اس حاکم کا حکم کبھی تو کسی ایسی شریعت الٰہیہ کی طرف مستند ہوتا ہے جو لوگوں کو نیک کاموں پر ثواب کی امید دلاتی ہے اور برائیوں کی پاداش میں سزائیں مقرر کرتی ہے۔ اور کبھی حاکم کا حکم سیاست عقلیہ اور بنائے گئے قانون کی بنا پر ہوتا ہے کہ عامۃ الناس کو اپنی صلاح و بہبود کا خیال اس قانون کی پابندی پر مجبور کرتا ہے۔ اور یہ بھی کہ حاکم نے چونکہ مصلحتوں سے پوری واقفیت حاصل کرنے کے بعد یہ قانون بنایا ہے اس لیے اس پر کاربند ہونا چاہیے۔ غرضکہ ان دونوں قانون میں سے پہلے قانون سے دینی و دنیاوی نفع خلق اللہ کو ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اللہ کی طرف سے قانون دینے والا ہو کر کوئی قانون قوم کے لیے وضع کرتا ہے وہ مصالح عاقبت پر نظر کر کے لوگوں کو اصلاح دنیا کے علاوہ ایسی باتیں بھی بتاتا ہے جن سے ان کی عاقبت و آخرت بھی درست ہو سکے۔ اور دوسرے قانون کو سیاست مدنی کہتے ہیں۔ کیونکہ سیاست مدنیہ حکما کے نزدیک وہ ہے جس پر اجتماع انسانی کے ہر ایک فرد کو کاربند ہو کر اپنے نفس و اخلاق کی اصلاح کرنی چاہیے تا کہ کسی کو حاکم کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔ حکما ایسے ہی معاشرہ کو جس کا ہر ایک فرد اصلاح نفس و اخلاق کر چکا ہے مدنیہ فاضلہ اور ان قواعد کو جن سے نفس و اخلاق کی اصلاح ہو سکے سیاست مدنیہ کہتے ہیں۔ نہ کہ اس قانون و سیاست کو جو حاکم بحسب مصلحت وضع کرتا ہے اور معاشرہ کو اس پر کاربند ہونا پڑتا ہے اور وہ مدنیہ فاضلہ جو حکما کی مراد ہے خود ان کے نزدیک بھی نادرۃ الوقوع یا ناممکن الوقوع ہے۔ اور اس کے متعلق جو کچھ انہوں نے بحث کی ہے وہ محض فرضی صورت پر مبنی ہے۔

سیاست عقلیہ کی اقسام

سیاست عقلیہ جس کا ذکر ہم نے سیاست دینیہ کے مقابلہ میں کیا ہے دو قسم کی ہے۔ اول وہ کہ جس میں مصالح عام کی رعایت عام طور سے اور مصالح سلطانی کی خاص طور پر ہوتی ہے۔ تا کہ اس کی سلطنت کو ہر طرح قیام و استقرار رہے۔ یہی سیاست شاہان پارس کی تھی اور وہ بے شک حکمت کے طریق پر ہے۔ لیکن ہم کو اللہ تعالیٰ نے تعلیم مذہبی اور عہد خلافت طریق حکومت کے ذریعہ سے قانون و سیاست پارس سے بالکل بے نیاز کر دیا ہے۔ اس لیے کہ احکام شرعیہ نے عام و خاص کی مصلحتوں میں سے کوئی بات نہیں چھوڑی اور تمام ملکی احکام اس میں موجود ہیں۔

دوسری قسم سیاست کی وہ ہے جس میں محض مصالح سلطانی ہی کی رعایت ہوتی ہے کہ قہر و تسلط کے ساتھ کیوں کر مملکت قائم ہو سکتی ہے۔ اس قسم کی سیاست میں مصالح عامہ تبعاً آتے ہیں۔ اور یہی وہ سیاست ہے جو اس زمانہ میں تمام مسلمان اور کافر اپنی اپنی جگہ پر برتتے ہیں۔ البتہ مسلمان بادشاہ بقدر امکان اس کو کھینچ تان کر قانون شرعیہ کے ترازو پر لے آئے ہیں۔ اس لیے ان کے یہاں کے قانون احکام شرعیہ، آداب خلقیہ، امور معاشرہ کے قانونوں کا مجموعہ ہیں اور ایک حد تک ان میں شوکت کی رعایت اور عصبیت کی حفاظت بھی مد نظر ہے۔ اور اس قانون میں پہلے احکام شرعیہ کی پیروی کی گئی ہے۔ حکما کے آداب سے کچھ ضروری باتیں اخذ کی ہیں اور سیرت ملوک سے بھی بہت سے امور لے کر اپنے قانون میں داخل کر لیے ہیں۔

طاہر بن حسین کا خط

اس بارہ میں اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں سب سے بہتر طاہر بن الحسین کا خط ہے جو اس نے اپنے بیٹے عبداللہ کو اس وقت لکھا تھا جبکہ

مامون رشید نے رقہ اور مصر اور ان کے درمیانی اضلاع پر عامل مقرر کیا تھا۔ اس خط میں طاہر بن الحسین نے بیٹے کو ان تمام باتوں کی وصیت کی ہے جو ملک وسلطنت میں از قبیل آداب دینیہ واخلاقیہ اور سیاست شرعیہ وملکیہ ایک ایسے شخص میں ضرور ہونی چاہئیں۔ ان باتوں کے علاوہ اس نے عبداللہ کو ان پسندیدہ اخلاق اور نیک باتوں کی طرف بھی ترغیب دلائی ہے جن کی احتیاج بادشاہ سے لے کر ایک ادنیٰ آدمی تک کو ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم اس جگہ اس خط کو نقل کرتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اما بعد: اے فرزند! تقویٰ اختیار کر۔ اللہ سے ڈر۔ اور وہ کام نہ کر جس سے تو غضب خدا کا نشانہ بنے۔ دن رات رعیت کی نگہبانی میں مشغول رہ۔ آخرت کا خیال رکھ۔ اور یاد رکھ کہ قیامت کے دن تجھ سے ذرہ ذرہ کا حساب لیا جائے گا۔ ہر حال میں ایسے کام کر کہ اللہ تیرا حامی و مددگار رہے اور قیامت کے دن وہی کام تجھ کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے نجات دلوائیں۔ اللہ تعالیٰ نے تجھ پر احسان کیا ہے اور ساتھ ہی تجھ پر واجب کر دیا ہے کہ رعایا کے ساتھ رحمت وشفقت کا برتاؤ کرے اور عدل وانصاف سے کام لے اور اس کی حدود وحقوق اس کی خلقت میں جاری کرے۔ دشمنوں سے انہیں بچانا تیرا فرض ہے اور ان کے ناموس ومنصب پر اگر ظلم ہوتا دیکھے تو ان کی مدد کرے۔ اور ان کو موت وخونریزی سے بچائے۔ امن قائم کر کے راحت وآرام کے وسائل بہم پہنچائے۔ اللہ تعالیٰ تجھ سے تیرے فرائض کے متعلق باز پرس کرے گا اور بات بات کا حساب کتاب لے کر اس کی تجھ کو جزا دے گا۔ پس تجھے چاہیے کہ ان باتوں کے پورا کرنے کے لیے اپنی عقل اور دانائی سے کام لے۔ اور کسی حال میں اس سے بے پروائی نہ کر اس لیے کہ تیرے تمام کاموں کی اصلاح عقل ودانش ہی پر منحصر ہے۔ اور سمجھ رکھ کہ عقل اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا عطیہ ہے۔ تجھے چاہیے کہ سب سے پہلے اپنے نفس کو ان فرائض کے ادا کرنے کا خوگر بنائے جو اللہ تعالیٰ نے تجھ پر واجب کیے ہیں۔ پنجگانہ نماز اور جماعت کی پابندی کر اور سنتیں ادا کر اور اللہ تعالیٰ کی یاد شروع کر۔ اور قرآن مجید ترتیل سے پڑھ۔ اور رکوع وسجود وتشہد میں جلدی نہ کر۔ بلکہ آہستگی اور توقف سے کام لے اور اپنے خیالات کو یکسو کر کے بالکل اللہ کی یاد میں ڈوب جا۔ اور جو لوگ کہ تیرے ماتحت ہیں ان کو بھی یہی باتیں سکھلا اور ادب دے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ برے کاموں سے لوگوں کو منع کرنے کا حکم دیتا ہے۔ احکام خدا کے ادا کرنے کے بعد سنت نبوی کی پیروی کر اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق وعادات کو ہمیشہ پیش نظر رکھ کر ان پر عمل کر۔ اور پھر سلف صالحین کی پیروی کر۔ اور جب کوئی کام پیش آئے اللہ تعالیٰ سے مدد مانگ کہ راہ صواب تجھے بتائے۔ کتاب اللہ میں جو اوامر ونواہی ہیں ان پر عمل کر۔ حلال کو حلال اور حرام کو حرام جان اور جو کچھ حدیث میں آیا ہے اس پر کاربند ہو۔ اور جو کچھ کرے محض خدا کے واسطے کر اور ناحق کی طرف مائل نہ ہو۔ قریب وبعید یگانہ وبیگانہ سب کے ساتھ انصاف کر اور اپنی دلی خواہشوں اور رغبتوں کو اس میں دخل نہ دے۔ فقہ سیکھ اور فقیہوں کی قدر کر اور دین اور علمائے دین اور کتاب اللہ اور اس پر چلنے والوں کی عزت کر۔ اس لیے کہ فقہ آدمی کے لیے بہترین زیور ہے۔ اور اس کی طلب گاری اور لوگوں کو فقہ اور علوم دین کو سیکھنے کی ترغیب دینا نیک نیتی اور خیر پسندی کی دلیل ہے۔ انہی باتوں سے لوگ اوامر پر کاربند اور نواہی سے بچ سکتے ہیں اور ان وسائل کے ساتھ جب توفیق ربانی شامل حال ہو جائے تو آدمی کی عقل ومعرفت کو اور ترقی ہوتی ہے اور آخرت میں بڑا درجہ پاتا ہے۔ فوائد آخرت کے علاوہ تو ان باتوں پر عمل کرے گا تو لوگوں میں تیری توقیر اور ہیبت اور زیادہ ہوگی اور ساتھ ہی ان کے دلوں میں تیرا اعتبار اور محبت بڑھے گی۔ تجھے تمام کاموں میں اعتدال کا پابند رہنا چاہیے۔ اس لیے کہ اعتدال منفعت، امن اور فضیلت کا مجموعہ ہے۔ ہمیشہ گمراہی سے بچاتا ہے اور توفیق کو شامل حال کرتا ہے۔ دین ومذہب کا قیام بھی اعتدال واقتصاد ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور معاملات دنیا کی اصلاح بھی اعتدال کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ طلب آخرت سے تجھے کسی حال میں کوتاہی نہ کرنی چاہیے۔ اچھے کام اور پسندیدہ طریقوں کا پابند رہ جن کو ضرورت ہو ہدایت واعانت کر۔ اگر تو خدا تعالیٰ کی خوشنودی چاہتا ہے اور تجھے منظور ہے کہ آخرت میں اولیائے کرام کا قرب حاصل ہو حسن سلوک اور خیرات ونیک کاموں میں فراخ حوصلگی سے کام لے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ میانہ روی دنیا میں عزت دیتی ہے اور گناہوں سے بچاتی ہے۔ اعتدال سے بڑھ کر تیری اور تیرے کاموں کی اصلاح کوئی خیر خواہ اور ناصح نہیں کر سکتا۔ اس لیے اعتدال اختیار کر۔ تیرے تمام کام ہو جائیں گے اور تیری مقدرت بھی زیادہ ہوگی۔ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کر۔ اور حسن ظن کو کام میں لا۔ تیری رعیت تیری مطیع ہو جائے گی۔

جو کام پیش آئے اس میں خدا سے مدد مانگ تیری نعمت ہمیشہ بنی رہے گی۔ اگر کوئی کام کسی کے سپرد کرے۔ بغیر کافی ثبوت کے اس کو متہم نہ کر۔ اس لیے کہ محض گمان سے بے گناہوں کو گناہ گار ٹھہرانا بہت بڑا گناہ ہے۔ تجھے اپنے آدمیوں کی نسبت ہمیشہ نیک گمان رکھنا چاہیے اور بدگمانی کو اپنے پاس نہ آنے دینا چاہیے۔ تا کہ وہ تابمقدور دل لگا کر اور محنت سے کام کریں۔ اور شیطان کی چالبازیوں پر بھروسہ نہ کر اگر تو اس سے ذرا بھی غفلت کرے گا وہ تیرے دل کو وسوسوں سے بھر دے گا۔ اور آخر بدگمانی کی وجہ سے تجھے ہمیشہ فکر مند رہنا پڑے گا اور تیرا عیش تلخ ہو جائے گا۔ اور سمجھ رکھ کہ حسن ظن سے ایک قسم کی قوت اور راحت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ کیا کچھ کم بات ہے کہ تجھ سے ہر ایک کا نپتا رہے گا اور لوگ دل کے ساتھ تجھ سے محبت کرنے لگیں گے اور اپنے اپنے متعلقہ کاموں کو نہایت مستعدی سے ادا کریں گے۔ لوگوں کے ساتھ حسن ظن رکھنا اور رعیت کے ساتھ بسلوک پیش آنا تجھے اس بات پر آمادہ نہیں کرتا ہے کہ تو امور و مہمات میں جستجو و تحقیق ہی نہ کرے اور لوگوں کے کام کاج ہی کو نہ دیکھے اور رعیت پر احاطہ نہ کرے اور ان کی ضروریات سے بھی چشم پوشی کرتا رہے لوگوں کی حاجتوں کا بار اٹھانا تجھے گوارا اور آسان ہونا چاہیے۔ کیوں کہ اس سے دین کی بنیاد مضبوط ہو گی۔ اور سنتیں زندہ ہو جائیں گی۔ تجھے یہ تمام کام خلوص نیت سے کرنے چاہئیں اور اصلاح نفس ہر وقت پیش نظر رہنی چاہیے اور تجھے ہر ایک کام سمجھ کر کرنا چاہیے کہ بھلائی کے بدلہ میں مجھے جزا اور بُرائی کی پاداش میں سزا ملے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا کو حفاظت و عزت کا ذریعہ بنایا ہے جو اس کی اطاعت کرتا ہے وہ اسے عزت دیتا ہے تجھے ہمیشہ دین و مذہب کی حفاظت اور رعایت کرنی چاہیے۔ اور جو لوگ گناہ کریں ان پر حدود جاری کر جیسا کہ وہ مستحق ہیں۔ اور اجرائے حدود میں سستی اور تاخیر نہ کر اس لیے کہ اگر مجرموں کو سزا نہ دے گا یا اس میں کوتاہی کرے گا تیرا حسن ظن بگڑ جائے گا۔ اور جب کسی مجرم کو تو سزا دے تو طریقہء سنت کا پابند رہ اور بدعت اور شبہ سے بچ۔ تیرا دین بھی سلامت رہے گا اور تیری مروت بھی تمام ہو جائے گی۔ اور جب تو کوئی وعدہ کرے تو اسے پورا کر اور وعدۂ خیر کو بہت جلد پورا کر۔ ہمیشہ نیکی کی طرف جھک اور اس پر عمل کر اور اپنی رعیت میں سے جب کسی میں کوئی عیب دیکھے تو اس سے چشم پوشی کر اور بہتان و دروغ سے بچتا رہ اور چغل خوروں کو منہ نہ لگا۔ کیوں کہ جھوٹ گناہ کی ابتدا ہے۔ اور چغلی و بہتان اس کی انتہا۔ اس لیے کہ جو چغلی کو سنتا ہے اس کا کوئی دوست نہیں رہتا۔ اسی طرح چغل خور بھی بے یار و مددگار رہ جاتا ہے اور اس کی کوئی بات نہیں بنتی۔ تابمقدور اہل صلاح اور راست بازوں کے ساتھ محبت کر۔ شریفوں اور ضعیفوں کی مدد کر اور صلہ رحم کرتا رہ اور یہ تمام خالصتہً لوجہ اللہ اور بغرض اعلائے کلمتہ اللہ اور ثواب آخرت کر۔ بُری خواہشوں اور جور و ستم سے پرہیز کر اور اپنی رعیت کو یقین دلا کہ تو ظلم کو پسند نہیں کرتا ہے۔ اور اس پر ہمیشہ عدل و حق سے کار فرما ہو اور مقدمات کے فیصلے کے وقت غور و فکر اور علم سے کام لے۔ تا کہ راہ صواب تجھ پر روشن ہو جائے۔ غصہ کے وقت اپنے آپ کو قابو میں رکھ اور وقار و علم کو ہاتھ سے نہ دے اور جب کوئی کام کرے تو طیش و تیزی اور خود رائی سے نہ کر اور یہ نہ کہہ کہ میری رائے صحیح ہے اور میں جو چاہوں کر سکتا ہوں۔ کیوں کہ یہ دعویٰ بہت جلد رائے کو توڑ دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ نہیں رہتا۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت و توفیق پر یقین رکھ۔ تا کہ تیرے کام بنے رہیں اور جان کہ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ذلیل کرتا ہے۔ اور یقین کر کہ جب بااختیار اور ذی شوکت لوگ کفران نعمت کرتے ہیں اللہ تعالیٰ اپنا فضل و انعام ان سے بہت جلد چھین لیتا ہے۔ مال جمع کرنے کی حرص نہ کر بلکہ نیکی و تقویٰ اور رعایا کی بہبودی اور ملک کی آبادی اور اہل ملک کے ساتھ مہربانی کرنے اور ان کی جان کی حفاظت اور مظلوموں کی فریاد رسی کو اپنا خزانہ اور ذخیرہ جان اور سمجھ رکھ کہ جب نعمت و دولت خزانہ میں جمع کر لی جاتی ہے تو پھر اس میں ترقی نہیں ہوتی اور جب تک کہ وہ رعایا کی اصلاح اور عطائے حقوق اور ظلم و ستم کی روک تھام میں صرف ہوتی رہتی ہے بڑھتی اور پاک ہوتی رہتی ہے اور عامہ خلائق کا حال اُس سے درست ہوتا ہے۔ ملک میں ترقی ہوتی ہے زمانہ میں خوش عیشی پھیلتی ہے اور اس سے عزت و منفعت کی توقع ہوتی ہے۔ اس لیے تجھے اپنا خزانہ اسلام اور اہل اسلام کی فلاح و بہبود میں صرف کرنا چاہیے۔ بالخصوص امیر المومنین کے اولیا اور دوست داروں کو اُن کے حقوق دینے چاہئیں۔ اور اُن کا حصہ ان کو پہنچنا چاہیے اور وہ کام کرنے چاہئیں جن سے ان کی معاش اور دیگر کاموں کی اصلاح ہو۔ اگر تو نے ایسا کیا تو تیری نعمت برقرار رہے گی اور اللہ تعالیٰ اس میں برکت دے گا اور تو آسانی سے ملک کا باج و خراج وصول کر سکے گا اور تیرا عدل و احسان رعایا کو تیرا مطیع و فرمانبردار بنا دے گا۔ اس لیے کار خیر میں تجھے ہمیشہ خوش اور زندہ دل رہنا چاہیے تا کہ ان نیک کاموں میں تیرا حصہ زیادہ ہو اور جان لے کہ وہی مال باقی رہتا ہے جو راہ خدا میں صرف کیا جائے۔ جو لوگ شکر گزار ہوں ان کے حقوق کو پہچان اور دے۔ اور دنیا کے ناز و نعمت میں گرفتار ہو کر آخرت کو نہ بھول اور اس کے فرائض کو ہلکا نہ سمجھ۔ اس لیے کہ جب کوئی

بات ہلکی اور معمولی سمجھ لی جاتی ہے تو پھر اس میں کمی پیدا ہوتی ہے اور یہ کمی باعثِ ہلاکت ہے۔ تجھے خالصۃً لوجہ اللہ کام کرنے چاہئیں اور اللہ ہی سے اس کی جزا کا امیدوار رہنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے ہی تجھے اپنے فضل و کرم سے یہ مرتبہ عطا کیا ہے۔ تو اس کا شکر کر اور اس پر بھروسہ رکھ۔ وہ تجھے اور زیادہ دے گا۔ کیوں کہ جو جس قدر شکر کرتا ہے اور جس قدر خلق اللہ کے ساتھ احسان کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اسی نسبت سے اس پر اپنا انعام اور زیادہ کرتا ہے۔ گناہ کو حقیر نہ جان اور حاسد کی طرف مائل نہ ہو اور فاجر پر رحم نہ کر۔ کافر نعمتوں سے دوستی نہ کر اور دشمن سے بے پروائی نہ کر۔ اور چغل خور کو سچا نہ جان اور دشمن سے بے خوف نہ ہو۔ اور فاسق کو دوست نہ بنا۔ گمراہوں کے بہکانے میں نہ آ۔ اور خود نما کی تعریف نہ کر اور کسی آدمی کو حقیر نہ جان۔ سائل کو رد نہ کر۔ باطل کو اچھا نہ جان۔ مسخروں کو منہ نہ لگا۔ وعدے کے خلاف نہ کر۔ اترا کر نہ چل۔ غصہ کو ظاہر نہ کر۔ اور کسی حال میں مایوس و نا امید مت ہو۔ نادان کو اچھا نہ جان اور طلبِ آخرت میں کمی نہ کر۔ چغل خوروں کو آنکھ اٹھا کر مت دیکھ۔ اور ظالم سے کسی حال میں درگزر نہ کر۔ اور آخرت کا ثواب دنیا میں نہ چاہ۔ فقیہوں سے اکثر مشورہ کر۔ اپنے نفس کو علم کی تعلیم دے۔ تجربہ کار عقل مندوں اور رائے و حکمت والوں سے استفادہ کرے اور اپنے مشورہ میں عیاش اور بخیلوں کو شامل نہ کر اور ان کی بات نہ سن اس لیے کہ ان کی رائے ماننے میں ضرر زیادہ اور فائدہ کم ہے۔ کیونکہ بخل رعیت کے کاموں کو نہایت خراب کر دیتا ہے۔ اور جان لے کہ اگر تو حریص ہوا تو تیری داد و پیش اور مؤاخذہ زیادہ۔ اگر تو نے ایسا کیا تو تیرے کام ہرگز نہ بنیں گے۔ رعیت کو تیری محبت اسی طرح ہو سکتی ہے کہ تو اس کے مال پر ہاتھ نہ ڈالے۔ اور اس پر ظلم نہ کرے۔ جو لوگ رعیت کو تیرا دوست بنائیں اور انعام و اکرام کی رغبت دلائیں ان کو اپنا دوست جان اور بخیل سے بچتا رہ۔ اس لیے کہ بخل پہلا گناہ ہے جو انسان نے اپنے خدا کا کیا ہے۔ اور جو گناہ گار ہے اس کی نزدیکی ایسی ہی ہے جیسی آگ کے شعلہ کی۔ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ جو لوگ بخل سے پرہیز کرتے ہیں۔ وہ فلاح پائیں گے۔ اس لیے تجھے مواقع حق میں جود و سخا سے کام لینا چاہیے۔ اور تمام مسلمانوں کو اپنی ذات سے فیض پہنچاتا رہ اور یقین کر کہ بخشش بندے کے کاموں میں سے بہترین کام ہے۔ اس لیے نفس کو بخشش کی عادت ڈالنی چاہیے۔ فوج کے دفتر اور اس کے کاغذات کی جانچ پڑتال رکھنا تیرا فرض ہے اور اس کی تنخواہ ادا کرنی اور اس کی معاش میں وسعت کرنی چاہیے۔ اور وقتاً فوقتاً اس پر عمل کرنا چاہیے۔ تاکہ سپاہی فقر و فاقہ سے نجات پا کر تیرے کاموں کو پورا کرنے کے قابل ہو جائیں اور دل سے تیری اطاعت کریں اور تو جو حکم دے اسے خوشی سے بجا لائیں۔ خوشا نصیب وہ ذی اختیار اور صاحب سلطنت جو اپنی رعیت اور فوج کے ساتھ عدل و انصاف انعام و اکرام اور شفقت و احسان سے کام لے۔

اے فرزند! میں نے تجھ کو تیرا نیک و بد سمجھا دیا ہے۔ تجھے چاہیے کہ برائیوں سے بچ کر محاسن سیاست پر عمل کرے۔ تاکہ تیرے مقاصد حاصل ہوں اور تو صلاح و فلاح کو پہنچے اور تو اچھی طرح سے جان لے کہ جہاں واقعات کے اسباب خارجی نہیں ہوتے مقدورات الٰہی بروئے کار آتے ہیں۔ اس لیے کہ دنیا میں بندگانِ خدا کے احوال کی اصلاح مقدورات الٰہی سے وابستہ ہے۔ تو فصل مقدمات اور اپنے کاموں میں عدل و انصاف سے کام لے۔ تاکہ رعیت خوشحال اور فارغ البال ہو۔ اور راستوں میں امن قائم ہو۔ مظلوم کو داد مل سکے۔ لوگوں کو ان کے حقوق حاصل ہوں۔ اسباب معاش مہیا ہوں۔ لوگوں کو طاعت کی طرف رغبت ہو اور اللہ تعالیٰ ان کو عافیت و سلامتی عطا کرے۔ دین و سنت اور شریعت کو رواج ہو۔ احکام الٰہی کا تجھے سختی سے پابند ہونا چاہیے۔ اور بولنے کے وقت پرہیز گاری و حدود کی اقامت کا حکم دے۔ اور کاموں میں جلدی نہ کر۔ تنگی و بے قراری سے دور رہ۔ قسمت پر قناعت کر۔ اپنے تجربہ سے فائدہ اٹھا۔ ہمیشہ صحت و صواب کا پابند رہ اور راست بازی اختیار کر۔ اور دشمن سے بھی انصاف کر۔ اور شبہ کی حالت میں غور کر اور حجت کو مضبوط کر۔ رعیت میں سے کسی کی بے جا طرف داری کر کے کسی کو ہدفِ ملامت نہ بنا۔ ہمیشہ صبر و ثبات اور رائے و روِیت سے کام لے۔ واقعات سے عبرت پکڑ۔ خدا کے سامنے عجز و انکسار کرتا رہ اور تمام رعیت کے ساتھ نرمی کر۔ حق کا پابند ہو۔ خونریزی میں جلدی نہ کر۔ کیونکہ بغیر گناہ خون کرنا اللہ تعالیٰ کو بہت ناپسند ہے۔ خراج کی پوری خبر رکھ کہ اسی سے اسلام کی عزت اور رفعت ہے۔ اور مالکانِ خراج کو اس سے وسعت و مدافعت کی طاقت حاصل ہوتی ہے دشمن اسے دیکھ کر جلتے بھنتے ہیں۔ اور خود بخود خوار و ذلیل ہو جاتے ہیں۔ اس لیے جو خراج وصول ہو۔ حقداروں میں حق کے موافق تقسیم کر اور عدل و انصاف کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ شریف کو اس کی شرافت اور غنی کو اس کی تونگری اور اپنے کاتب کی کتابت اور اپنے خواص و حاشیہ نشینوں کو اپنے تقرب کی وجہ سے اس سے بری نہ کر۔ اور طاقت سے زیادہ ان پر بوجھ نہ ڈال یعنی ناروا داشتی کی انہیں تکلیف نہ دے۔ سب آدمیوں کو اپنے اپنے حق پر رکھ۔ اس سے وہ آپس میں ایک دوسرے کے دوست رہیں گے اور جہاں

تک ہو سکے عام لوگوں کو خوش رکھ۔ اور جان لے کہ تو اپنی ولایت میں خزانچی، محافظ اور نگران بنایا گیا ہے۔ اور تیرے ماتحت اس لیے رعیت کہلاتے ہیں کہ تو ان کا نگران اور راعی ہے۔ پس تو لے جو کچھ وہ دیتے ہیں۔ اور اُن کے کاموں کی اصلاح میں صرف کر۔ اور رائے و تدبیر اور تجربہ و علم کے ساتھ سیاست کرنے والوں کو ان کا حاکم بنا۔ اور ان کا رزق زیادہ کر۔ اس لیے کہ جب تو ان سے کام لیتا ہے تیرا فرض ہے کہ فکر معاش سے انہیں بے فکر کرے اور کسی حال میں اس سے بے پروا نہ ہو۔ اگر تو اُن کے حقوق ادا کرے گا۔ اللہ تعالیٰ تجھے کشائش دے گا۔ تیرے کام بن جائیں گے۔ رعیت تجھ سے محبت کرے گی۔ ملک میں صلاح و فلاح کے آثار نمایاں ہوں گے۔ ہر طرف سے برکت برسنے لگے گی۔ آبادی بھی بڑھے گی۔ پیداوار زیادہ ہوگی۔ محصول زیادہ وصول ہوگا۔ تیرا خزانہ مالا مال ہو جائے گا اور تو اس سے اپنی فوج کی حالت درست کر سکے گا۔ انعام و اکرام سے عام لوگوں کو خوش کرنے کا موقع تیرے ہاتھ آئے گا۔ تیری سیاست و حکومت پسندیدگی کی نگاہوں سے دیکھی جائے گی۔ دشمن بھی تیری تعریف کریں گے۔ اور تو ہر ایک کام نہایت خوبی اور کامیابی کے ساتھ کر سکے گا۔ تجھے چاہیے کہ ان باتوں کے اختیار کرنے میں شوق اور سرگرمی دکھائے تا کہ تیرا انجام اچھا ہو۔ ہر ایک علاقہ میں اپنا ایک امین مقرر کر جو تجھے تیرے عاملوں کے حالات اور ان کا حال سناتا رہے اور گویا تو ہر وقت عامل کے ساتھ رہ کر اس کے کاموں کی دیکھ بھال کرنے والا بن جائے۔ اور جب تو اپنے عاملوں کو کوئی حکم دینا چاہے تو پہلے اس کے انجام پر نظر کر۔ اگر اس میں کوئی بھلائی نظر آئے تو اسے جاری کر ورنہ حکم نہ دے۔ اور اہل رائے سے مشورہ لے اور پھر جو رائے صواب ہو اس پر عمل کر۔ کیوں کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آدمی خود ایک بات کو سوچتا ہے اور اپنے مرغوب کی طرف جھک پڑتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غلط راہ اختیار کر لیتا ہے اور اگر نتائج پر نظر نہ کی جائے تو بھی ہلاکت و تباہی آگے آتی ہے۔ مختصر یہ کہ جس کام کا ارادہ کرو۔ حزم و احتیاط سے کام لو اور اللہ کے بھروسہ پر اسے شروع کرو اور بار بار خدائے تعالیٰ سے طلب خیر کر۔ آج کا کام آج ہی پورا کر اور اسے کل پر نہ ڈال۔ اور جہاں تک ہو سکے اپنے کام آپ کر۔ خدا جانے کہ کل تجھے کیا پیش آئے اور آج کے کام کو کل بھی کر سکے یا نہ کر سکے۔ اور جان لے کہ آج کے ساتھ آج کے کاموں کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور اگر تو آج کا کام کل پر ڈالے گا تو کل کے لیے دو دن کا کام جمع جائے گا اور اسے کرتے کرتے تھک جائے گا اور پورا نہ کر سکے گا۔ اور اگر تو روز کا کام روز کرتا رہے گا تو تجھے آرام رہے گا اور تیری عزت کو تقویت ہوگی۔ جن لوگوں کو تو نے تجربہ سے اپنا خیر اندیش اور نیک نیت اور فرمانبردار پایا ہے ان کو چن لے۔ اور ان کے ساتھ اچھا سلوک کر۔ اور اہل حاجات کی حاجتوں کا خیال رکھ، ان کا بار اٹھا اور ان کے حال کی اصلاح فرما تا کہ وہ اپنی حاجتیں غیروں کے پاس نہ لے جائیں۔ فقراء و مساکین کے حال کی خبر رکھ اور جو مظلوم تجھ تک اپنی فریادیں نہیں پہنچا سکتے یا اپنے حقوق سے بے خبر ہیں تو خود ان کے انصاف کو پہنچ اور ان کی پوشیدہ باتوں کا پتا لگا اور اپنی رعیت میں صلاح کار اور نیک لوگوں کو مقرر کر اور انہیں حکم دے کہ وہ رعایا کی حاجتوں کو تجھ سے بیان کریں تا کہ تو ان کے اصلاح حال کی طرف متوجہ ہو۔ مصیبت زدوں، بیواؤں اور یتیموں کی مدد کر اور ان کے لیے معاش بیت المال سے مقرر کر تا کہ وہ آرام سے زندگی بسر کر سکیں اور اللہ تعالیٰ تجھے اس کا بدلہ اور برکت دے۔ بیت المال سے امرا کا وظیفہ مقرر کر اور حاملان قرآن اور حافظوں کے نام نسبتہً اور لوگوں کے رجسٹر میں زیادہ لکھ کر ان کے لیے وظائف جاری کر۔ مسلمان بیماروں کے لیے ہسپتال بنوا۔ ان میں تیماردار اور طبیب مقرر کر تا کہ بیماروں کا خاطر خواہ علاج کریں۔ لیکن اس کام کے لیے بیت المال کے روپیہ میں فضول خرچی نہ کر۔ لوگوں کے حقوق اور امانت ادا کر تا کہ وہ تجھ سے تنگ نہ آئیں۔ اور جو شخص لوگوں کے حال کی زیادہ جستجو کرتا ہے۔ وہ اس سے تنگ آ جاتے ہیں۔ اور وہ بھی طرح طرح کی باتیں معلوم کر کے اپنے آپ کو ایک مصیبت میں ڈال لیتا ہے۔ اور طرح طرح کے فکر اور جھگڑوں میں پھنس جاتا ہے۔ اور جو شخص کہ عدل اس لیے کرتا ہے کہ دنیا میں اس کا نتیجہ اور آخرت میں اس کا ثواب ملے، اس سے وہ آدمی نسبتاً بڑے رتبہ کا ہے جو عدل محض خوشنودی خدائے تعالیٰ کے لیے کرتا ہے۔ اور خدا کی رحمت کا خواستگار ہوتا ہے۔ اس لیے تجھے بھی نصرت خدا حاصل کرنے کی نیت سے عدل کرنا چاہیے۔ تجھے چاہیے کہ لوگوں کو اپنے پاس آنے کی اجازت دے اور اُن سے مل اور اپنے نگہبانوں کو نرمی سکھلا۔ اور ان پر مہربانی کر اور کشادہ پیشانی سے مل۔ اور نرمی سے باتیں کر اور اُن کے حال پر بخشش کرتا رہ اور جب بخشش کرے جواں مردی اور خوش دلی سے کر۔ جس پر بخشش کرے ان کے دلوں کو میلا نہ کر اور احسان بھی نہ جتا۔ اگر ایسا کرے گا تو یہ احسان و اکرام تیرے حق میں فائدہ مند اور نفع رساں ثابت ہوگا۔ دنیا کے حالات اور گذشتہ امراء و سلاطین کے حالات سے عبرت پکڑ اور ہر بات میں خدا پر بھروسہ رکھ اور اُس سے محبت کر۔ شریعت و سنت پر عمل کر اور دین و کتاب کے احکام کو قائم کر اور جو باتیں دین و کتاب اللہ کے

خلاف ہوں اور غضب خدا کا سبب، ان سے بچ۔ اور خبر رکھ کہ تیرے اہل کار کتنا جمع کرتے ہیں۔ اور کتنا خرچ۔ تو مال حرام جمع نہ کر۔ اور فضول خرچی سے بچ۔ علما کی صحبت میں رہ اور اُن سے میل جول اور مشورہ رکھ۔ چاہیے کہ تو سنت کا پابند ہو، اچھے اخلاق سیکھے اور سکھلائے۔ چاہیے کہ تیرے پاس اکثر ایسے لوگ آتے ہوں جو تیرے عیوب بے دھڑک تجھ سے بیان کردیں۔ کیونکہ وہی لوگ تیرے سچے خیر خواہ اور مددگار ہوسکتے ہیں۔ جو عامل و کاتب تیرے پاس ہوں ان کے کام کو دیکھتا رہ اور ہر ایک کے لیے روزانہ کچھ وقت مقرر کر کہ اس میں وہ اپنے تمام کاغذات و معاملات اور رعیت و سلطنت اور عاملوں کے کام کاج تیرے پاس لے کر حاضر ہوں ۔ اور پھر وہ جو کچھ پیش کریں اسے غور سے سن اور خوب سوچ۔ پھر جو بات حق اور دانائی کے موافق ہو اسے جاری کر۔ اور اللہ تعالیٰ سے اس میں خیر کی دعا مانگ اور جو بات حق اور دانش کے خلاف ہو اس کی تحقیق کر۔ اور غور و فکر سے کام لے اور اگر رعیت یا اور کسی پر احسان کرے تو اپنا احسان نہ جتا۔ اور سوائے وفاداری اور راست روی اور مسلمانوں کی مدد کے کسی کی اور کوئی بات پسند و قبول نہ کر اور جو لوگ یہ کام کریں انہی پر احسان کر۔ میرے اس خط کو سمجھ اور اس میں غور و فکر کر اور جو میں نے لکھا ہے اسے عمل میں لا اور اپنے تمام کاموں میں اللہ تعالیٰ سے مدد مانگ اور خیر طلب کر۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ خیر طلبوں کے ساتھ رہتا ہے۔ تجھے ایسی سیرت اختیار کرنی چاہیے جس سے اللہ تعالیٰ خوش ہو اور دین داری کے موافق ہو۔ اور دینداروں کے لیے ذریعۂ عزت و تمکین ہو اور عہد و ملت کے لیے باعث صلاح ہو۔ اب میں اللہ سے دعا مانگتا ہوں کہ توفیق و ہدایت تیرے شامل حال کرے۔ اور ہر حال میں تیرا حافظ و ناصر رہے۔

مؤرخ لکھتے ہیں کہ جب یہ خط لکھا گیا اور جا بجا اس کا چرچا ہوا، لوگوں کو اس کا مضمون بہت پسند آیا اور مامون تک پہنچایا۔ مامون کے سامنے جب یہ خط پڑھا گیا تو اس نے کہا کہ طاہر نے دین و دنیا کی کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور ملکی تدبیریں، سیاست و ملک و رعیت کے بہبود کے طریقہ سلطنت کی حفاظت، خلفا کی طاعت اور خلافت کے استحکام کی باتیں سب ہی طاہر نے بیٹے کو لکھ دیں۔ اس کے بعد مامون نے یہ حکم دیا کہ اس خط کی نقلیں تمام گورنروں کے پاس بھیجی جائیں تاکہ اس پر عمل کریں۔ اس سیاست کے متعلق جو عمدہ سے عمدہ مضمون اب تک میری نظر سے گذرا ہے وہ یہ ہے۔

باونویں فصل

عقیدۂ امام مہدی کی حقیقت

زمانہ رسالت مآب کے بعد سے مسلمانوں میں یہ بات مشہور چلی آتی ہے کہ آخر زمانہ میں خاندان اہل بیت سے ایک شخص ایسا ظاہر ہوگا کہ دین کی تائید اور عدل کو ظاہر کرے گا اور تمام مسلمان اس کا اتباع کریں گے اور وہ تمام ممالک اسلام پر غالب ہوگا۔ اس کا نام مہدی ہوگا۔ یہ وہ زمانہ ہوگا کہ دجال آئے گا اور پھر جیسا کہ صحیح بخاری میں آیا ہے اس کے بعد قیامت آئے گی۔ عیسیٰ علیہ السلام بھی اتریں گے۔ دجال کو قتل کریں گے۔ یا یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام کا نزول بھی مہدی علیہ السلام کے ظہور کے ساتھ ساتھ ہوگا۔ آپ دونوں مل کر دجال کو قتل کریں گے اور عیسیٰ علیہ السلام امام مہدی کے پیچھے نماز پڑھیں گے۔ مسلمان اپنے اس خیال کی سند میں ان احادیث سے دلیل لاتے ہیں جو آئمہ سے مروی ہیں اور جو لوگ کہ مذکورہ بالا بیان کے قائل نہیں ہیں انہوں نے عقیدہ مذکور کی تردید کی ہے اور اخبار و حدیث پر اعتراض کیا۔ ہمارے معاصر صوفیہ بھی امام مہدی کے قائل ہیں۔ اور ان کا استدلال پہلے فریق کے استدلال سے بالکل نرالا ہے۔ اور زیادہ تر کشف پر اعتبار کرتے ہیں جو ان کے طریقہ کی اصل ہے۔

اب ہم پہلے ان احادیث کو نقل کرتے ہیں۔ جو مہدی کے بارہ میں ہیں۔ اور ساتھ منکرین کے طعن و انکار کی وجوہات بھی بیان کریں گے پھر صوفیہ کے اقوال لکھیں گے تاکہ حقیقت حال ظاہر ہوسکے۔

حدیث امام مہدی کے رواۃ

آئمہ حدیث میں سے ایک جماعت نے احادیث مہدیؑ اپنی اپنی کتابوں میں نقل کی ہیں۔ جن میں سے ترمذی، ابوداؤد، بزار، ابن ماجہ

حاکم، طبرانی، ابویعلیٰ خصوصیت کے ساتھ نام لینے کے قابل ہیں۔ ان آئمہ دین نے ان احادیث کی صحابہ کرام کی ایک ایک جماعت کے ساتھ سند پیش کی ہے۔ مثلاً علیؓ، ابن عباس، ابن عمر، طلحہ، ابن مسعود، ابو ہریرہ، انس، ابی سعید خدری، ام حبیبہ، ام سلمہ، ثوبان، قرہ بن ایاس، علی الہلال، عبداللہ بن الحرب، و بن جز رضی اللہ عنھم۔ مخالفین کو اکثر ان احادیث سے انکار ہے جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ لیکن اہل حدیث کے نزدیک جرح[1] تعدیل[2] پر مقدم ہے۔ اس لیے اگر ان احادیث کے رجال اسانید میں سے بعض لوگ غفلت یا کمزوری حفظ و یادداشت یا ضعف یا غلط رائے سے مطعون ہوں تو ان احادیث کی صحت میں شک ہو جائے گا اور وہ قابل اعتبار نہ رہیں گی۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے نقص تو صحیحین کے رجال میں بھی ہوتے ہیں۔ کیوں کہ یہ دونوں کتابیں عام طور سے مقبول ہیں۔ اور ان پر عمل ہوتا ہے۔ اور اجماع عام ان کی روایت کا حامی اور مخالفت کا دفاع کرنے والا ہے۔ اور صحیحین کے سوا اور کسی کتاب کو یہ عزت و مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ مہدی کے بارہ میں جو احادیث آئی ہیں۔ ہم کو ان کی اسناد میں کلام کرنے کا موقع ہے۔

ابوبکر ابن ابی خیثمہ کی رائے

چنانچہ ابوبکر ابن ابی خیثمہ نے سہل کے بیان کے موافق ان احادیث کو جو مہدی کے بارہ میں آئی ہیں جمع کیا۔ وہ کہتا ہے کہ وہ حدیث سنداً عجیب و غریب ہے۔ جو ابوبکر الاسکاف نے فوائد اخبار میں بہ سند مالک ابن انس (عن محمد بن المنکدر رعن جابر) روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ جس نے مہدی کی تکذیب کی وہ کافر ہے اور جس نے دجال کو نہ مانا وہ جھوٹا ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ دجال کے آنے کے وقت آفتاب مغرب سے طلوع ہوگا۔ ظاہر ہے۔ کہ اس حدیث میں کس قدر غلو ہے) اور مالک ابن انس سے طریقہ روایت خدا جانے کہاں تک صحیح ہے۔ مگر اس میں شک نہیں ہے کہ ابوبکر الاسکاف اہل حدیث کے نزدیک تہمت زدہ اور حدیث گھڑنے والا ہے۔

ترمذی اور ابوداؤد کی روایت

ترمذی اور ابوداؤد نے مہدی کی حدیث ابن عباس کی سند سے روایت کی ہے اور طریق روایت میں عاصم بن ابی النجود (سات قاریوں میں سے ایک قاری) اور زر بن جیش اور عبداللہ بن مسعود واقع ہوئی ہیں۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ابن مسعود نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ نے فرمایا۔ لولم یبقیٰ من الدنیا الایوم یطول اللہ ذالك الیوم حتیٰ یبعث اللہ فیه رجلاً منی اومن اهل بیتی یواطی اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی یعنی کہ "قیامت اس وقت تک نہ آئے گی کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں میرے اہل بیت سے ایک شخص کو جو میرا ہم نام ہوگا۔ اور اس کا باپ میرے باپ کے ہم نام نہ بھیج دے"۔ یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں وہ اتنا ہی لکھ کر ٹھہر گئے۔ پھر وہ اپنے مشہور رسالہ میں لکھتے ہیں۔ جس حدیث سے سکوت کیا ہے وہ حسن ہے۔ اور ترمذی کے الفاظ یہ ہیں۔ کہ لاتذهب الدنیا حتی تملك العرب رجل من اهل بیتی یواطی اسمه اسمی۔ اور دوسرے الفاظ میں اس طرح ہے۔ حتیٰ یلی رجل من اهل بیتی۔ یہ دونوں حدیثیں حسن صحیح ہیں۔ ترمذی نے اسی حدیث کو بطریق موقوف ابو ہریرہؓ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کو ثوری و شعبہ و زاہدہ آئمہ اسلام نے عاصم سے اور عاصم نے زر سے اور زر نے عبداللہ سے روایت کیا ہے۔

عاصم بن ابی النجود کے بارے میں آراء

یہ بالکل صحیح ہے۔ اور جہاں تک کہ میں نے عاصم کے حالات کی تفتیش کی۔ وہ قابل یقین معلوم ہوئی۔ اس لیے کہ عاصم آئمہ اسلام میں سے

1- جرح: فن حدیث کے ذریعے کسی جز یا حدیث کے راوی کو ضعیف، کمزور یا مجروح قرار دینا۔

2- عدول: فن حدیث کی رو سے کسی خبر یا حدیث کے راوی کو درست، ثقہ، معتدل یا مبنی بر عدل قرار دینا۔

ایک امام ہے۔ اسی عاصم کے بارہ میں امام احمد ابن حنبل فرماتے ہیں کہ نیک مرد قرآن پڑھنے والا ثقہ تھا۔ اور اعمش اس سے احفظ تھا۔ مگر شعبہ حدیث کے بارہ میں اس پر اعمش کو ترجیح دیتے تھے۔ اور محمد ابن سعد کہتا ہے عاصم ثقہ ضرور تھا۔ لیکن اس کی روایت کردہ حدیثیں سہو وخطا سے پُر ہیں۔ اور یعقوب بن سفیان بھی اس کی احادیث کو مضطرب بیان کرتا ہے۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ میں نے اپنے والد بزرگوار سے کہا کہ ابوزرعہ کہتا ہے کہ عاصم ثقہ ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کی ثقاہت قابل اعتبار نہیں۔ ابن عینیہ کی رائے بھی اس کی نسبت کچھ ایسی ہی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ جتنے عاصم ہوگذرے ہیں ان سب کا حافظہ خراب تھا۔ اور ابو حاتم کہتا ہے کہ میں عاصم کو راست باز اور اس قابل جانتا ہوں کہ اس سے حدیث لی جائے۔ البتہ وہ حافظ حدیث نہ تھا۔ نسائی کے اقوال بھی اس کی نسبت مختلف ہیں۔ اور ابن حراس کہتا ہے کہ اس کی روایت کردہ حدیثیں اکثر غلط ہیں۔ اور ابوجعفر العقیلی کہتا ہے کہ عاصم میں کمزوری حافظہ کے سوا کوئی عیب نہ تھا۔ دار قطنی بھی ان کے حافظہ کو عیب لگاتا ہے۔ اور یحییٰ القطان کا بیان ہے کہ میں نے جس عاصم کو دیکھا سوئے حفظ میں مبتلا پایا۔ اور وہی یہ بھی کہتا ہے کہ میں نے شعبہ کو کہتے سنا کہ عاصم ابن ابی النجود حدیث بیان کرتا تھا۔ لیکن لوگوں کے خیالات ان کی نسبت کچھ اچھے نہ تھے۔ علامہ ذہبی کہتا ہے کہ عاصم کی قرأت مسلم ہے۔ لیکن حدیث میں اس کا مرتبہ غیر معتبر ہے۔ البتہ وہ راست باز اور سمجھ دار ضرور تھا۔ اس لیے اس کی حدیث کو حسن کہا جاسکتا ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے بھی تو، اس سے حدیث لی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثیں بے شک لی ہیں۔ لیکن نہ محض اسی کے اعتبار پر بلکہ جب اور راویوں سے ان کی تصدیق ہوگئی ہے، تب لی ہیں۔

ابوداؤد کی دوسری روایت

ابوداؤد نے جامع میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا حال بیان کرتے ہوئے بروایت قطن بن خلیفہ۔ ''عن القاسم بن ابی مرہ عن ابی الطفیل عن علی عن النبی۔'' بیان کیا ہے کہ رسول خداؐ نے فرمایا کہ قریب قیامت اللہ تعالیٰ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص کو مبعوث کرے گا جو روئے زمین کو عدل وانصاف سے بھر دے گا۔ جیسے کہ اس وقت جور وظلم سے بھری ہوئی ہوگی۔

قطن بن خلیفہ کے بارے میں آراء

قطن بن خلیفہ کو اگرچہ احمد و یحییٰ ابن قطان ابن معین ونسائی نے معتبر اور ثقہ مانا ہے۔ لیکن عجلی اس کو بھی حسن الحدیث اور کچھ کچھ شیعہ بتاتا ہے۔ اور ابن معین اس کو ثقہ کے ساتھ شیعہ کہتا ہے اور احمد بن عبداللہ بن یونس کہتا ہے کہ ہم قطن کا مطلق اعتبار نہیں کرتے تھے۔ اور نہ اس سے حدیث لیتے تھے۔ بلکہ کتے کی طرح چھوڑ دیتے تھے اور نہیں سنتے تھے کہ کیا بکتا ہے۔ اور دار قطنی کہتا ہے کہ قطن قابل حجت آدمی نہیں ہے اور ابوبکر بن عیاش کہتا ہے کہ میں نے اس کی حدیث کو بد مذہبی کی وجہ سے ترک کیا۔ جرجانی نے بھی اسے نامعتبر اور حدیث میں اپنی طرف سے بدلنے والا مانا ہے۔

ابوداؤد کی تیسری روایت

ابوداؤد نے ہارون بن المغیرہ (عن عمر ابن ابی قیس عن شعیب بن ابی خالد عن ابی اسحٰق النسفی عن علیؓ) روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے فرزند حضرت حسینؓ کی طرف دیکھ کر فرمایا کہ میرا یہ بیٹا تمہارا سردار ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے شبیر کہا ہے۔ عنقریب اس کی صلب سے ایک شخص تمہارے نبی کا ہم نام اور ہم سیرت پیدا ہوگا۔ صورت میں البتہ تشابہ نہ ہوگا اور جب وہ پیدا ہوگا تو وہ زمین کو عدل وانصاف سے بھر دے گا۔ اور ہارون کہتا ہے کہ ہم سے عمر ابن ابی قیس عن مطرف بن طریف عن ابی الحسن عن بلال بن عمر عن علی) نے بیان کیا کہ حضرت علیؓ نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ماوراء النہر سے ایک شخص حرث نامی ظاہر ہوگا۔ جس کے مقدمۃ الجیش میں منصور ہوگا۔ اور وہ آل محمد کی سلطنت قائم کرے گا۔ جیسے کہ قریش نے میری تقویت کی۔ جس وقت یہ شخص ظاہر ہو تو تمام مسلمانوں پر اس کی امداد ونصرت واجب ہے۔

ابوداؤد نے اسی قدر لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ اور حدیث کی نسبت رائے نہیں دی ہے کہ آیا صحیح ہے یا حسن وغیرہ۔ مگر ایک دوسری جگہ پر کہتا ہے کہ ہارون شیعی کا بیٹا ہے۔ اور سلیمانی اس کی نسبت کہتا ہے کہ ہارون کی ثقاہت محل نظر ہے۔ اور ابوداؤد عمر ابن ابی قیس میں کہتا ہے کہ اس کی حدیث میں بلاشبہ خطائیں ہیں اور ذہبی اس کے بارہ میں کہتا ہے کہ وہ ایک وہمی آدمی تھا۔ اور اپنے وہموں کو سچ جانتا تھا اور ابواسحٰق شیعی سے اگرچہ بخاری و مسلم نے حدیثیں لی ہیں لیکن وہ آخری عمر میں حدیثوں میں خلط بے جا کرنے لگ گیا تھا۔ اور جو روایتیں کہ اس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہیں ان کا سلسلہ منقطع ہے۔ یہی حال ابوداؤد کی اس روایت کا ہے جو ہارون بن المغیرہ سے نقل کی ہے۔

دوسری سند میں ابوالحسن اور بلال ابن عمر دونوں غیر معروف ہیں۔ ابوالحسن کا پتہ سوائے مطرف بن ظریف کی روایت کے اور کہیں سے نہیں چلتا۔ اور ابوداؤد نے ام سلمہؓ کی روایت یہی لکھی ہے۔

ابن ماجہ اور حاکم کی روایت

ابن ماجہ اور حاکم نے مستدرک میں علی بن نفیل (عن سعید ابن مسیب عن ام سلمہؓ) سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ مہدی فاطمہ کے بطن سے ہوگا۔ حاکم کے الفاظ یہ ہیں کہ اثنائے گفتگو میں رسول اللہ نے مہدی کی بابت فرمایا کہ ہاں اس کا آنا برحق ہے۔ اور وہ فاطمہ کی اولاد میں سے ہوگا۔ حاکم نے اسی قدر لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ اور حدیث کے صحیح و غیر صحیح ہونے کی بابت کچھ نہیں لکھا ہے۔ مگر ابوجعفر العقیلی نے اس کو ضعیف و کمزور بتایا ہے۔ اور ابن نفیل کو نا قابل پیروی ٹھہرایا ہے۔ اس بنا پر کہ اس حدیث کے سوا اس کا کہیں سے پتہ نہیں لگتا۔

ابوداؤد کی چند اور روایات

ابوداؤد نے صالح بن الخلیل (عن صاحب لہ عن ام سلمہ) سے روایت کی ہے کہ ام سلمہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہؐ سے سنا کہ آپ نے فرمایا ایک خلیفہ کی وفات پر کچھ اختلاف ہوگا۔ اس وقت ایک آدمی مدینہ سے بھاگتا ہوا مکہ معظمہ پہنچے گا اور مکہ والوں کی ایک جماعت رکن و مقام کے درمیان سے اس سے بیعت کرے گی۔ حالانکہ وہ اس سے کارہ ہوگا۔ پھر شام سے ان پر ایک فوج بھیجی جائے گی۔ جس کو مدینہ اور مکہ کے درمیان ایک جنگل نگل جائے گا۔ اور لوگ جب ایسا دیکھیں گے تو شام و عراق سے جوق در جوق آ کر مکہ میں اس شخص سے بیعت کریں گے۔ اسی زمانہ میں قریش میں سے ایک شخص جو بنی کلب کا بھانجا ہوگا۔ ظاہر ہو کر زور پکڑے گا اور کلب پر فوج بھیجے گا اور وہ شخص بہت بڑا بدنصیب ہے جو اس لشکر میں شریک ہو کر کلب کو نہ لوٹے۔ بعد از کامیابی وہی شخص اس مال کو اپنے تابعین میں تقسیم کرے گا اور سنت نبی کو زندہ کر کے عام لوگوں سے اس پر عمل کروائے گا۔ اور تمام روئے زمین پر اسلام پھیل جائے گا۔ اور سات یا نو برس تک یہی حال رہے گا۔ اسی روایت کو ابوداؤد نے ابن الخلیل "عن عبداللہ بن الحرث عن ام سلمہ رضی اللہ عنہ" سے بھی روایت کیا ہے۔ جس سے پہلے حدیث کی اسناد میں جو شک تھا، وہ رفع ہو جاتا ہے۔ اور اس کے راوی بھی وہ ہیں جو صحیحین میں آئے ہیں۔ اور ہر طرح کے طعن و جرح سے بری ہیں۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث ابوالخلیل سے بواسطہ قتادہ پہنچی ہے۔ اور قتادہ فریبی ہے جس نے حدیث کو مضطرب کر دیا ہے۔ اور فریبی کی حدیث اس وقت تک قبول نہیں کہ سماعت کی صراحت نہ ہو۔ اس کے علاوہ اس حدیث میں مہدی کے ذکر کی تصریح بھی نہیں ہے۔ ہاں ابوداؤد نے اس کو باب مہدی میں ضرور لکھا ہے۔ اور ابوداؤد نے ابی سعید خدری سے (بطریق عمران القطان عن قتادہ عن ابی بصرہ عن ابی سعید الخدریؓ) روایت کی ہے۔ اور حاکم نے بھی اس کا اتباع کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مہدی میری اولاد سے ہوگا۔ جس کی پیشانی کشادہ ناک بلند ہوگی اور جو زمین کو عدل و انصاف سے بھرے گا۔ جیسے کہ اس وقت وہ ظلم و ستم سے بھری ہوگی۔ اور مہدی سات برس تک سلطنت کرے گا۔ حاکم نے اپنی حدیث میں یہی بات ظاہر کی ہے۔ اور تقریباً الفاظ بھی ملتے جلتے ہیں۔ اور بشرط مسلم حدیث کو صحیح مانا ہے۔ اور ابوداؤد نے صحیح و حسن کچھ نہیں لکھا ہے۔ لیکن صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ حدیث نہیں ہے۔ اور عمر قطان کو حجت ماننے میں اختلاف ہے۔ امام بخاری نے اس کی حدیث لی ہے۔ مگر دوسروں کی شہادت سے۔ اور یحییٰ قطان نے اس سے حدیث ہی نہیں لی ہے۔ اور یحییٰ بن معین اس کے بارہ میں کہتا ہے کہ حدیث قوی نہیں۔ اور مرہ کہتا ہے کہ کوئی چیز ہی نہیں۔ امام احمد ابن حنبل کہتے ہیں کہ میرے

خیال میں یہ شخص حدیث کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یزید بن زریع کہتا ہے کہ وہ حریری تھا۔ اور اہل قبلہ کے قتل کو جائز جانتا تھا۔ نسائی اسے ضعیف بتاتا ہے۔ اور ابوعبید الاجری کا بیان ہے کہ میں نے ابوداؤد سے اس کی نسبت رائے لی تو جواب دیا حسن الحدیث ہے۔ اور میں نے اس کی نسبت کوئی بُرائی نہیں سنی۔ مگر خود امام صاحب ہی نے ایک دفعہ اسے ضعیف کہا اور بیان کیا کہ وہ ابراہیم بن عبداللہ بن حسن کے زمانہ میں سخت فتویٰ دیا کرتا تھا۔ جن سے خونریزی ہوتی تھی۔

ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم کی روایت

ترمذی وابن ماجہ وحاکم نے ابوسعید خدری سے بہ سلسلہ تبط الاعمیٰ عن ابی صدیق الناجی عن ابی سعید الخدریؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ کہ ابوسعید خدریؓ نے کہا کہ بعد از وفات وقوع حوادث کے خیال آنے پر ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ کہ آپ کے بعد کیا ہوگا۔ آپ نے فرمایا کہ میری امت میں مہدی ظاہر ہوگا۔ جو پانچ یا سات یا نو برس حکومت کرے گا۔ اور اس کے پاس ایک آدمی آکر اس سے سوال کرے گا۔ وہ اس کی چادر میں جس قدر اس سے اُٹھ سکے گا مال بھر دے گا۔ یہ روایت ترمذی کی ہے اور حسن ہے۔ ترمذی نے اسی حدیث کو دوسرے سلسلہ سے بھی روایت کیا ہے۔ اور ابن ماجہ وحاکم نے ان الفاظ سے حدیث روایت کی ہے۔ فی امتی المھدی ان قصر نسبع والا نتسع فتنعم امتی فیہ نعمۃ لم یسمعوا بمثلھا قط تؤتی الارض اکلھا ولا ید خر متہ شیئاً والمال یومئذٍ کدوس فیقوم الرجل فیقول یا مھدی اعطنی فیقول خذ۔

زید العمی کے بارے میں آراء

اس حدیث کے سلسلہ روایت میں زید العمی آیا ہے۔ جس کو دار قطنی، احمد ابن حنبل، یحییٰ بن معین نے صالح مانا ہے اور احمد نے اتنی اور زیادتی کی ہے کہ اس کا مرتبہ یزید الرقاشی اور فضل بن عیسیٰ سے بالاتر ہے۔ لیکن ابوحاتم اسے ضعیف کہتا ہے۔ اس سے حدیث بھی لیتا ہے۔ لیکن حجت نہیں مانتا اور یحییٰ بن معین نے اسے ہیچ کہا ہے۔ اور مرہ کہتا ہے کہ اس کی حدیث لکھی جا سکتی ہے مگر وہ ضعیف ہے۔ اور ابوزرعہ کہتا ہے کہ وہ قوی نہیں۔ واہی الحدیث اور ضعیف ہے۔ اور ابوحاتم کہتا ہے کہ وہ حدیث کا اہل نہیں۔ اگرچہ شعبہ نے اس کی حدیث لی ہے۔ نسائی اسے ضعیف بتاتا ہے۔ ابن عدی کہتا ہے کہ اس کی حدیث عام طور سے نہیں لی گئی۔ اور جن لوگوں نے لی ہے۔ وہ ضعیف ہیں۔ مگر شعبہ نے اس کی حدیث لی ہے اور غالباً اس سے زیادہ کے ضعیف سے اس نے نہیں لی ہے۔

کہتے ہیں کہ ترمذی کی حدیث حدیث مسلم کی تفسیر ہے جو اسے جابر سے پہنچی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کے آخر میں مہدی ہوگا۔ جو دولت لٹائے گا اور اسے کچھ مال نہ سمجھے گا۔ اور یہ حدیث مسلم نے ابوسعید سے نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے خلفا میں ایک خلیفہ ہوگا جو مال کو مال نہ سمجھے گا۔ ان دونوں طریقوں کے سوا ایک اور سلسلہ سے بھی یہی حدیث مسلم کو پہنچی ہے۔ لیکن مسلم کی حدیثوں میں مہدی کا ذکر نہیں ہے۔ اور اس کی بھی کوئی موجہ دلیل نہیں ہے کہ مذکورہ بالا احادیث سے مہدی ہی مراد ہے۔

حاکم کی روایات

حاکم نے عوف الاعرابی۔ ”عن ابی الصدیق الناجی عن ابی سعید الخدری۔“ حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت اس وقت تک نہ آئے گی کہ روئے زمین جور وظلم سے پُر نہ ہو جائے۔ اور جس وقت ظلم وستم عام ہو جائے گا۔ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص ظاہر ہوگا جو دنیا میں عدل وانصاف پھیلائے گا۔ حاکم اس حدیث کو شیخین کی شرط پر صحیح مانتا ہے۔ لیکن انہوں نے اس کو روایت نہیں کیا۔ اور حاکم نے بہ سلسلہ سلیمان بن عبید عن ابی الصدیق الناجی عن ابی سعید الخدریؓ روایت کی ہے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ میری امت کے آخر میں مہدی ہوگا۔ جس کا زمانہ بڑی خیر وبرکت اور بڑی پیداوار کا ہوگا۔ مویشی بڑھ جائیں گے اور امت کو بھی عظمت حاصل ہوگی۔ اور وہ آٹھ سال تک اس دنیا

میں رہے گا۔ حاکم اس حدیث کو صحیح الاسناد مانتا ہے۔ لیکن شیخین (امام بخاری و امام مسلم) نے اس کو اپنے سنن میں نہیں لکھا ہے۔ اس کے علاوہ سلیمان بن عبید سے صاحبان ستہ میں سے کسی نے بھی یہ حدیث نہیں لی ہے۔ ہاں ابن حبان نے اسے ثقہ مانا ہے۔ اور یہ بھی ثابت نہیں ہوتا۔ کہ اس کے بارہ میں کسی نے کلام کیا ہو۔ پھر حاکمؒ نے اسی حدیث کو بہ سلسلہ اسد بن موسیٰ عن حماد ابن سلمہ عن مطر الوراق و ابی ہارون العبیدی عن ابی الصدیق الناجی عن ابی سعید رضی اللہ عنہ عن رسول اللہؐ روایت کیا ہے۔ اور مسلم کی شرط پر اسے صحیح مانا ہے۔ اور مسلم کی شرط اس لیے کہ مسلم نے حماد بن سلمہ اور اس کے شیخ مطر الوراق کی حدیثیں لی ہیں۔ لیکن ان دونوں کے شیخ ابو ہارون العبدی کی حدیث کو نہیں لیا ہے۔ اور وہ اس کے نزدیک نہایت ضعیف اور متہم بالکذب ہے۔ اس لیے اس کی تضعیف کے متعلق آئمہ کے اقوال نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔

اور حماد ابن سلمہ کی حدیثیں مسلم کو اسد بن موسیٰ کے واسطہ سے پہنچی ہیں۔ جو اسد السنتہ کہلاتا ہے۔ اور بخاری نے اس کو مشہور الحدیث مانا ہے۔ اور اپنی کتاب صحیح میں اس سے استشہاد کیا ہے۔ اور ابوداؤد و نسائی نے بھی اس سے حجت پکڑی ہے۔ لیکن ایک دفعہ یہ بھی کہا ہے کہ وہ ثقہ نہ تھا۔ اگر کتاب نہ لکھتا تو اچھا تھا۔ اور محمد بن الحزم اسے منکر الحدیث کہتا ہے۔

طبرانی کی روایت

حدیث مہدی طبرانی نے اپنی کتاب معجم الاوسط میں بہ سلسلہ ابی الواصل عبدالحمید بن واصل عن ابی الصدیق الناجی عن الحسن بن یزید السعدی عن ابی سعید الخدریؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ میری امت میں ایک شخص ہوگا۔ جو میری سنت کو رواج دے گا۔ اور خدا اس کے زمانہ میں کافی مینہ برسائے گا۔ زمین سے خوب پیداوار ہوگی اور دُنیا میں بجائے ظلم و ستم کے عدل و انصاف کا بول بالا ہوگا۔ اور وہ سات برس تک میری اُمت پر حکومت کرے گا اور بیت المقدس میں پہنچے گا۔ طبرانی کہتا ہے کہ ابی الصدیق سے ایک جماعت نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ لیکن اس حدیث کا پتہ ابن وصل ہی سے ملتا ہے۔ اور سلسلۂ روایت میں حسن بن یزید ایک نامعلوم سا شخص ہے۔ ابن ابی حاتم نے اس کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ اس کا پتہ نہیں چلتا۔ ابی سعید کی یہ حدیث اس سے ابی صدیق نے لی ہے۔ ذہبی اپنی میزان میں اسے مجہول بتاتا ہے۔ لیکن ابن حبان اسے ثقہ کہتا ہے۔ اور ابوواصل سے جس نے ابی صدیق سے حدیث روایت کی ہے کوئی حدیث صحاح ستہ میں نہیں ہے۔ ابن حبان اسے بھی دوسرے طبقہ کے ثقات میں شمار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس نے انسؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ اور اس سے شعبہ بن بشر نے۔

حدیث رایات پر جرح

ابن ماجہ نے اپنی کتاب سنن میں بہ سلسلہ یزید بن ابی زیاد عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ بن مسعود لکھا ہے کہ ایک دن کچھ جوان بنی ہاشم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آئے۔ جب آپ نے ان کو دیکھا آپ کی آنکھیں پھر گئیں۔ اور چہرہ مبارک متغیر ہوگیا۔ ابن مسعود کہتا ہے کہ ہم نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ کیا بات ہے؟ ہم نے کبھی آپ کی ایسی حالت نہیں دیکھی تھی۔ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے گھرانے کو دنیا کے بدلے آخرت عنایت کی ہے۔ اور میرے اہل بیت میرے بعد سخت مصیبتیں اٹھائیں گے۔ ہر طرف نکالے اور بھگائے جائیں گے۔ یہاں تک کہ مشرق کی طرف سے ایک قوم کالے جھنڈے لیے ہوئے آئے گی۔ میرے اہل بیت اس کے طالب خیر ہوں گے لیکن وہ منظور نہ کریں گے۔ اور سخت کشت و خون واقع ہوگا۔ اور انجام کار حکومت میرے اہل بیت کے ایک شخص کو ملے گی جو دنیا میں عدل و انصاف پھیلائے گا اور جور و ستم کو مٹائے گا۔ تم میں سے جو شخص اس کا زمانہ پائے۔ میرے اہل بیت کا ساتھ دے۔ اگرچہ وہ برف ہی پر کیوں نہ چلے۔ یہی حدیث محدثین میں حدیث رایات کہلاتی ہے۔ اور یزید ابن زیاد اس کا راوی ہے اور شعبہ اس کے بارہ میں کہتا ہے کہ اسے حدیث مرفوع و غیر مرفوع کی تمیز نہ تھی۔ اور حدیث کو از خود بڑھا دیا کرتا تھا۔ اور محمد بن الفضیل کہتا ہے کہ وہ شیعوں کا زبردست امام تھا۔ اور احمد بن الحنبل کہتے ہیں کہ وہ اہل حافظہ نہ تھا۔ اور مرہ کہتا ہے کہ اس کی حدیث کچھ بہتر ہے۔ اور یحییٰ بن معین کہتا ہے کہ وہ ضعیف ہے۔ اور عجلی ضعیف الحدیث بتاتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ آخر میں وہ حدیث کی تلقین کرنے لگ گیا تھا۔ اور ابوزرعہ اس کی حدیث کو لکھنے کے قابل نہیں مانتا۔ اور نہ اس سے حجت پکڑتا ہے۔ اور ابوحاتم کہتا ہے کہ وہ قوی نہیں ہے اور

جرجانی کہتا ہے کہ میں نے سُنا کہ لوگ اس کی حدیث کو ضعیف بتاتے تھے۔ اور ابوداؤد کہتا ہے کہ اس کی حدیث کسی نے نہیں چھوڑی۔ مگر اس کے مقابلہ میں دوسروں کو پسند کرتا ہوں۔ اور ابن عدی کہتا ہے کہ وہ کوفہ کا شیعہ تھا۔ اور باوجود ضعف کے اس کی حدیثیں لی گئی ہیں۔ اور مسلم نے بھی اس کی روایتوں کو لیا ہے۔ لیکن دوسروں کی سند سے۔ مختصر یہ کہ اکثر لوگوں کو اس کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہے۔ اور آئمہ نے اس کی حدیث روایات کی صاف صاف کمزوری بیان کی ہے۔ اور وکیع بن الجراح اسے بیکار سمجھتا ہے۔ اور احمد ابن حنبل بھی ایسا ہی جانتے ہیں۔ اور قدامہ کہتا ہے کہ میں نے ابواسامہ سے سنا کہ کہتا تھا۔ کہ اگر حدیث روایات کی صحت پر کوئی ہزار قسمیں بھی کھائے۔ تب بھی میں اس کی تصدیق نہ کروں گا۔ ابراہیم وعلقمہ و عبداللہ سے اس حدیث کو کوئی تعلق نہیں۔ جن کی طرف وہ اسناد کرتا ہے۔ عقیلی کہتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ مگر ذہبی اس کو صحیح مانتا ہے۔

ابن ماجہ کی ایک اور روایت

اور ابن ماجہ نے تخریج کی ہے کہ یاسین عجلی عن ابراہیم بن محمد ابن الحنفیہ عن ابیہ عن جدہ علی کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے حدیث پہنچی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مہدی ہم میں سے ہوگا اور اللہ تعالیٰ توفیق کو شامل حال کر کے اس کے ہاتھ سے دنیا کی اصلاح کر دے گا اور یاسین عجلی کے بارے میں اگرچہ ابن معین کہتا ہے کہ اس کی حدیث میں چنداں ہرج نہیں ہے لیکن امام بخاری فیہ نظر لکھتے ہیں اور یہ ان کی اصطلاح ہے کہ ہمیشہ ضعیف تر کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اور ابن عدی نے کامل میں اور ذہبی نے میزان میں اس حدیث سے انکار کیا ہے۔

طبرانی کی ایک اور روایت

طبرانی نے اپنی کتاب معجم اوسط میں حضرت علی سے حدیث تخریج کی ہے۔ کہ آپ نے حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ مہدی ہم میں سے ہوگا یا اور کسی خاندان سے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ ہمیں میں سے ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جیسے دین کی ابتدا ہم سے کی ہے۔ خاتمہ بھی ہمارے ہی خاندان سے ہوگا۔ ہمارے ہی ذریعہ سے اللہ تعالیٰ لوگوں کو شرک سے نکالے گا۔ اور سخت عداوت کے بعد لوگوں کے دلوں کو ملائے گا۔ جیسے کہ ہمارے ہی ذریعہ سے عداوت و شرک کے بعد ان کے دلوں کو جوڑا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ مہدی کو کافروں سے سابقہ ہوگا یا مسلمانوں سے۔ فرمایا کہ وہ فتنہ انگیز اور کافر ہوں گے۔ اس حدیث کے سلسلہ روایت میں عبداللہ بن لہعیہ ہے۔ اور وہ عام طور سے ضعیف مشہور ہے۔ اور عمر ابن جابر الحضرمی بھی راوی ہے۔ اور وہ عبداللہ سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ چنانچہ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ جابر سے اکثر احادیث منکر روایت کی گئی ہیں اور میں نے یہ بھی سنا ہے کہ وہ جھوٹ بولتا ہے۔ اور نسائی بھی اس کو ثقہ نہیں مانتا۔ اور کہتا ہے کہ ابن لہعیہ احمق، ضعیف العقل تھا۔ اور کہا کرتا تھا کہ علی بادل میں ہے۔ اکثر ہمارے پاس بیٹھتا اور جب کوئی بادل دیکھتا کہتا ابھی ابھی علی بادل میں سے گذرا ہے۔ اور طبرانی نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یکون فی آخرالزمان فتنة یحصل الناس فیھا کما یحصل الذھب فی المعدن فلا تسلبوا اھل الشام و لکن سبوا اشرار ھم فان فیھم الابدال۔ یوشك ان یرسل علیٰ اھل الشام صیب من السماء فیفرقھم جماعتھم حتیٰ لوقاتلتھما الثعالب غلبتھم فعندذالك یخرج خارج من اھل بیتی فی ثلاث رایاتِ الکثیر یقول بھم خمسة عشرالفاً والمقلل یقول لھم اثنا عشرالفاواماتھم امت امت یلقون سبع رایات تحت کل رایةٍ منھا رجل لطلب الملك فیقتلھم اللہ جمیعاً۔ ویرد اللہ الی المسلمین الفتھم ونعمتھم وتاصیتھم وو ایھم الخ۔ اس حدیث کی روایت میں بھی ابن الہعیہ ہے جو عام طور پر ضعیف مشہور ہے۔ اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے۔ اور صحیح الاسناد بتایا ہے۔ لیکن بخاری و مسلم نے اس حدیث کو نہیں لیا ہے۔

حاکم کی روایت پر جرح

حاکم نے مستدرک میں علی سے۔ "بطریق ابی الطفیل عن محمد بن الحنفیہ۔" روایت کی ہے کہ محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ ہم حضرت علی کرم اللہ

وجہہ کے پاس تھے کہ ایک شخص نے مہدی کے متعلق سوال کیا۔ تو آپ نے ہیہات فرما کر ہاتھ سے سات کا اشارہ کیا۔ اور کہا کہ وہ آخری زمانہ میں نکلے گا۔ جب خلقت سخت تباہی میں ہوگی۔ اس وقت اللہ تعالیٰ مہدی کے لیے پراگندہ قوموں کو بادل کے ٹکڑوں کی طرح جمع کر دے گا۔ اور وہ سب آپس میں محبت کرنے لگیں گے۔ نہ ایک دوسرے سے وحشت کرے گا اور نہ کسی کا ٹھٹھہ اڑائے گا۔ اور ان کا شمار اہل بدر اور اصحاب طالوت کے برابر ہوگا۔ ابوالطفیل کہتا ہے کہ ابن الحنفیہ نے مجھ سے کہا کہ کیا تو مہدی کو دیکھنا چاہتا ہے میں نے کہا ہاں۔ کہا وہ یہیں مکہ سے نکلے گا۔ میں نے کہا میں بھی یہاں رہوں گا۔ یہاں تک کہ مجھے موت آئے۔ چنانچہ وہ مکہ میں ہی مرا۔ حاکم کہتا ہے کہ یہ حدیث بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث محض صحیح مسلم میں آئی ہے اور بخاری میں نہیں ہے۔ اس لیے کہ سلسلہ روایت میں عمار الذہبی اور یونس بن ابی اسحٰق بھی ہیں۔ اور امام بخاری نے اس کی حدیث معتبر مان کر نہیں لی ہے بلکہ دوسروں کی شہادت سے لی ہے۔ اس کے علاوہ عمار ذہبی شیعہ بتایا جاتا ہے۔ اور اس کو اگرچہ احمد و ابن معین و ابو حاتم ونسائی وغیرہ نے ثقہ مانا ہے۔ لیکن علی بن المدنی بقول سفیان کہتا ہے کہ بشر بن مروان نے اس کی روایت نہیں لی ہے۔ میں نے کہا کیوں؟ کہا تشیع کی وجہ سے۔

ابن ماجہ بسند انس بن مالکؓ

ابن ماجہ نے بہ سند انس ابن مالک رضی اللہ عنہ حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ہم عبدالمطلب کی اولاد یعنی میں اور حمزہ وعلی وجعفر وحسن وحسین ومہدی اہل جنت کے سردار ہیں۔ اس حدیث کے راویوں میں عکرمہ بن عمار آیا ہے۔ جس کی حدیث کو مسلم نے اگرچہ لیا ہے۔ لیکن بعض محدث اس کی تضعیف کرتے ہیں۔ اور بعض توثیق اور ابوحاتم رازی اسے مدلس بتاتا ہے۔ اور مدلس کی حدیث اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی۔ جب تک کہ اس میں سماعت بصراحت مذکور نہ ہو۔ اور اس حدیث کا راوی علی ابن زیاد بھی ایسا ہی ہے چنانچہ ذہبی میزان میں کہتا ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کون ہے۔ اور پھر کہتا ہے کہ صحیح عبداللہ بن زیاد ہے۔ اور سعد بن عبدالحمید اس حدیث کے راوی کو اگرچہ یعقوب بن ابی شیبہ ثقہ مانتا ہے۔ اور یحییٰ بن معین بھی اس کی حدیث لینے کو چنداں برا نہیں جانتا۔ لیکن ثوری کو اس میں کلام ہے۔ کیونکہ وہ فتوے میں اکثر غلطی کرتا تھا۔ اور ابن حبان کہتا ہے کہ وہ قابل حجت نہیں۔ اور امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ سعد بن عبدالحمید کو دعویٰ ہے کہ اس نے کتب مالک کی درس امام مالک سے سماعت کی ہے۔ لیکن لوگ اس امر سے انکار کرتے ہیں۔ اور وہ اب تک بغداد میں ہے۔ اور حج نہیں کیا ہے۔ پھر اس کی سماعت کیوں کر مانی جاسکتی ہے اور ذہبی بھی اس کی تردید سے متفق ہے۔

حاکم کی مجاہد سے روایت

حاکم نے اپنی مستدرک میں مجاہد ''عن عباس'' ۔ سے موقوفاً علیہ حدیث بیان کی ہے کہ مجاہد نے کہا کہ مجھ سے ابن عباس نے بیان کیا۔ کہ اگر میں یہ نہ سنتا کہ تو اہل بیت کی مانند ہے تو ہرگز یہ حدیث تجھ سے بیان نہ کرتا۔ میں نے کہا کہ آپ اطمینان رکھیے میں ایسے ویسے لوگوں سے اسے چھپاؤں گا۔ اس پر ابن عباس نے کہا کہ ہمارے اہل بیت چار ہیں۔ سفاح۔ منذر۔ منصور۔ مہدی۔ مجاہد کہتا ہے کہ میں نے کہا کہ ان چاروں کا حال مجھ سے بیان کیجیے۔ ابن عباس نے کہا کہ سفاح اکثر اپنے انصار کو قتل اور دشمنوں کو معاف کرے گا۔ اور منذر بہت کچھ داد و دہش کرے گا۔ اور اپنے آپ کو نہ بڑھائے گا۔ اور اپنے حق میں سے بہت کم لے گا۔ اور منصور اپنے شاطر دشمنوں پر غالب آئے گا۔ جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اعدا پر فتح مند ہوئے کہ آپ سے دشمن دو مہینہ کی مسافت درمیان ہوتے پر بھی کانپ اٹھتے تھے۔ منصور سے ایک مہینہ کی مسافت درمیان ہونے پر ڈرا کریں گے اور زمین سے چاندی سونے کی سلیں نکل پڑیں گی۔ حاکم کہتا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ لیکن امام مسلم و بخاری نے اسے نہیں لیا ہے۔ اور وہ اسمٰعیل ابن ابراہیم بن مہاجر (عن امیہ) کی روایت ہے۔ اور اسمٰعیل ضعیف ہے۔ اور اس کا باپ ابراہیم بقول اکثر ضعیف ہے۔ اگرچہ مسلم نے اس کی حدیث لی ہے۔

ابن ماجہ کی ایک اور روایت

ابن ماجہ ثوبان کی حدیث نقل کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے بڑھاپے میں تین آدمی خلفا کی اولاد میں سے قتل ہوں گے۔ اور پھر ان کے خاندان کو امارت نہ ملے گی۔ یہاں تک کہ مشرق کی طرف سے کالے جھنڈے نمایاں ہوں گے۔ اور سخت خونریزی واقع ہوگی۔ جب تم ایسا دیکھو تو اس صاحب مشرق سے بیعت کرنا۔ اگرچہ وہ برف ہی پر کیوں نہ چلے کیوں کہ وہ اللہ کا خلیفہ مہدی ہوگا۔ اس حدیث کے رجال رجال صحیحین ہیں۔ لیکن سلسلہ روایت میں ابوقلابۃ الجرمی ہے۔ اور ذہبی وغیرہ اس کو مدلس (فریبی) بتاتے ہیں۔ اور سفیان ثوری بھی اس حدیث کا راوی ہے۔ اور وہ عام طور سے فریبی مشہور ہے۔ ان دونوں نے حدیث کو مضطرب کر دیا ہے۔ لیکن سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ اس لیے وہ قبول نہیں ہو سکتی۔ اور عبدالرزاق بن حمام بھی اس کا راوی ہے جو شیعہ مشہور ہے۔ اور آخر وقت میں اندھا ہو گیا تھا۔ اور حدیث کو خلط ملط کرتا تھا۔ ابن عدی کہتا ہے کہ فضائل میں اس نے اکثر احادیث بیان کی ہیں۔ جن سے کسی کو اتفاق نہیں۔ اور لوگ اسے شیعہ کہتے ہیں۔

ابن ماجہ کی عبداللہ بن الحرث سے روایت

ابن ماجہ نے عبداللہ ابن الحرث بن جزالزبیدی سے بطریق ابن الھیعہ عن ابی زرعہ عن عمر بن جابر الحضرمی عن عبداللہ بن الحرث روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ مشرق سے کچھ لوگ نکل کر مہدی کی سلطنت قائم کریں گے۔ طبرانی کہتا ہے اس حدیث کو اکیلا ابن الھیعہ روایت کرتا ہے۔ اور وہ پہلے ضعیف ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس کا شیخ ابراہیم اس سے زیادہ ضعیف ہے۔

بزار کی روایت

بزار نے مسند میں اور طبرانی میں معجم اوسط میں ابی ہریرہؓ سے حدیث پا کر بیان کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا میری امت میں مہدی ہوگا۔ جو کم سے کم سات ورنہ آٹھ نو برس رہے گا۔ اس کے زمانہ میں میری اُمت بیش از بیش آسودہ حال ہو جائے گی۔ آسمان سے خوب مینہ برسے گا زمین سے خوب پیداوار ہوگی۔ مال بے قدر ہو جائے گا۔ لوگ مہدی سے مانگیں گے اور وہ کہے گا کہ لو۔ طبرانی کہتا ہے کہ محمد بن مروان عجلی اس حدیث کے ساتھ منفرد ہے۔ اور بزاز اتنا اور زیادہ کہتا ہے کہ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس حدیث میں کسی نے اس کا اتباع نہیں کیا ہے۔ اگرچہ ابوداؤد ابن حبان نے اس کو اہل ثقہ میں ذکر کیا ہے اور یحیٰی بن معین نے بھی اسے صالح پایا ہے۔ اور مرہ بھی اس کی حدیث میں چنداں مضائقہ نہیں کرتا۔ لیکن اکثر لوگ اس کے بارہ میں مختلف ہیں۔ ابوزرعہ کہتا ہے کہ میرے نزدیک وہ حدیث لینے کے قابل نہیں اور عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتا ہے کہ میں نے محمد بن مروان العجلی کو حدیث بیان کرتے ہوئے دیکھا لیکن لوگوں نے اس کی حدیث کو نہیں لکھا۔ اور میں نے اسے عمداً چھوڑ دیا۔ البتہ ہمارے بعض ساتھیوں نے اس کی حدیث کو ضعیف سمجھ کر بھی قبول کیا اور لکھ لیا۔

ابویعلیٰ موصلی کی روایت

ابویعلیٰ موصلی نے اپنی مسند میں ابوہریرہؓ سے حدیث پائی ہے اور کہتا ہے کہ خلیل ابوالقاسمؒ نے مجھ سے بیان کیا کہ رسول خداؐ نے فرمایا کہ قیامت نہ آئے گی۔ یہاں تک کہ دنیا میں میرے اہل بیت میں سے ایک شخص ظاہر ہو اور جب وہ ظاہر ہوگا اہل دنیا کو مار پیٹ کر راہ حق پر قائم کرے گا۔ ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے دریافت کیا کہ وہ کتنے دن حکومت کرے گا۔ آپ نے فرمایا کہ سات۔ میں نے کہا سات کیا۔ آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا۔ الخ۔ اس حدیث کی سند میں بشیر بن ہنک ہے۔ جس کو ابوحاتم قابل حجت نہیں مانتا۔ لیکن امام بخاری و مسلم نے اس کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ اور اکثر لوگوں نے اس کی توثیق کی ہے اور ابوحاتم کے قول کی طرف التفات نہیں کیا ہے۔ لیکن سلسلہ روایت میں رجاء بن ابی رجاء الیشکری بھی ہے۔ جو مختلف فیہ ہے۔ ابوزرعہ اسے ثقہ کہتا ہے اور یحیٰی بن معین ضعیف مانتا ہے اور ابوداؤد بھی اور مرہ صالح بتاتا ہے۔ اور امام بخاری

نے بھی اس کی ایک حدیث صحیح میں لی ہے۔

مسند بزاز اور طبرانی کی ایک روایت

ابوبکر بزاز نے اپنی مسند میں اور طبرانی نے اپنی معجم کبیر و معجم اوسط میں قرہ بن ایاس سے تخریج کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک دن زمین ظلم و جور سے بھر جائے گی۔ اس وقت اللہ تعالیٰ میری امت میں سے ایک شخص میرا ہمنام پیدا کرے گا۔ اور اس کے باپ کا نام بھی وہی ہوگا۔ جو میرے باپ کا تھا۔ وہ زمین پر عدل و انصاف پھیلائے گا۔ اور آسمان سے خوب مینہ برسنے لگے گا۔ اور زمین سے خوب پیداوار حاصل ہوگی اور وہ ۷ یا ۸ یا ۹ حکومت کریا گا۔ اس حدیث کے راویوں کے سلسلہ میں داؤد بن المجی بن مجرم اور اس کا باپ ہیں اور دونوں سخت ضعیف ہیں۔

طبرانی کی ابن عمر سے روایت

طبرانی نے اپنی کتاب معجم اوسط میں ابن عمر سے حدیث تخریج کی ہے۔ کہ رسول خداؐ نے کچھ مہاجر و انصار کے سامنے جب کہ حضرت علیؓ آپ کے بائیں ہاتھ کی طرف اور عباسؓ دائیں ہاتھ کی طرف بیٹھے تھے۔ اور عباس عم النبی اور ایک انصار میں سخت کلامی ہوگئی تھی۔ آپ نے عباسؓ و علیؓ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا کہ عنقریب اس شخص کی پشت سے ایک شخص پیدا ہو کر دنیا کو ظلم و جور سے بھر دے گا۔ اور اس کی اولاد میں سے ایک شخص پیدا ہو کر عدل و انصاف سے دنیا کو بھر دے گا۔ اور جب تم ایسا ہوتا دیکھو تو تمیمی نوجوان کا ساتھ دینا۔ اور وہ مشرق کی طرف سے آئے گا۔ اور وہی صاحب نشان مہدی ہوگا۔

اس حدیث کے راویوں میں عبداللہ ابن عمر العمی اور عبداللہ ابن لہعیہ ہیں۔

طبرانی کی ایک اور روایت

یہ دونوں ضعیف ہیں اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم اوسط میں طلحہ بن عبداللہ سے حدیث کی تخریج کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عنقریب ایک فتنہ برپا ہوگا۔ جس میں سب نزاع و خلافت مبتلا ہو جائیں گے۔ یہاں تک کہ غیب سے آواز آئے گی۔ کہ تمہارا امیر فلاں ہے۔ الخ اس کے راویوں میں المثنی بن صباح ہے جو نہایت ضعیف مانا گیا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث میں مہدی کی تصریح بھی نہیں ہے۔ محض باب مہدی میں یہ حدیث لکھ دی گئی ہے۔

منکرین مہدی کے دلائل

یہ کل حدیثیں ہیں جن کو آئمہ حدیث نے مہدی آخر الزمان کے بارے میں بیان کیا ہے۔ جن میں سے اکثر مجروح ہیں۔ جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور مہدی آخر الزمان کے انکار کرنے والے محمد ابن خالد الجندی کی اس حدیث سے صحت پکڑتے ہیں۔ جس کو انہوں نے ابان ابن صالح ابن ابی عیاش سے انہوں نے امام حسن بصری سے انہوں نے انس بن مالک سے روایت کیا ہے۔ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا المہدی الا عیسیٰ ابن مریم۔ یعنی عیسیٰ بن مریم کے سوا کوئی مہدی نہیں ہے۔ اور یحییٰ ابن معین نے ابن خالد الجندی کو ثقات سے بیان کیا ہے۔ اور امام بیہقی نے کہا کہ یہ اس روایت میں اکیلے ہیں۔ اور حاکم نے کہا کہ وہ مجہول الروایت ہے۔ اور اس کے اسناد میں بھی اختلاف ہے۔ بعض روایتوں میں جس طرح سے اوپر بیان کیا گیا ہے اسی طرح پر ہے۔ اور اس کی نسبت محمد ابن ادریس شافعی کی طرف کی گئی ہے اور بعض روایتوں میں اس طرح پر ہے کہ محمد ابن خالد الجندی نے ابان سے انہوں نے امام حسن بصری سے۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ مرسلاً۔ حاصل یہ کہ یہ حدیث ضعیف اور مضطرب ہے۔ اس وجہ سے کہ اس کی روایت میں محمد ابن خالد مجہول الروایت اور ابان ابی عیاش متروک الحدیث ہیں۔ اور امام حسن بصری اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان میں ایک کڑی غائب ہے۔ بعضوں نے لا مہدی الا عیسیٰ کی تاویل یوں کی ہے۔ لا یتکلم فی المھد

الا عیسی۔ یعنی نہیں کلام کیا گہوارے میں مگر عیسیٰ نے لیکن اس کو جرتیج اور خوارف کی حدیث رد کرتی ہے۔

قدیم صوفیوں کی حرکات

قدیم صوفیوں کو تو ان باتوں سے کچھ غرض ہی نہ تھی۔ وہ تو مجاہدات وریاضات وغیرہ میں مشغول رہتے تھے۔ ہاں امامیہ اور رافضی اس قسم کی باتوں میں زیادہ لگے رہتے تھے۔ پہلے تو وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی فضیلت اور ان کے وصی ہونے اور شیخین سے بیزاری ظاہر کرنے میں لگے ہوئے تھے۔ بعد کو امام کی عظمت کا دعویٰ کرنے لگے۔ اور اسکے اوپر بہت سی تصانیف لکھیں۔ اسمٰعیلیہ نے تو خدا ہی بنا دیا۔ اور حلول کے قائل ہو گئے۔ کچھ لوگ اماموں کے زندہ ہو کر پھر آنے کے قائل تھے۔ بعض کہتے تھے کہ زندہ ہیں۔ پھر واپس آئیں گے۔ کہیں غائب ہو گئے ہیں۔ بعض پھر اہل بیت کی طرف امامت کے لوٹنے کے قائل تھے۔ ان احادیثوں کی بنیاد پر کہ جن کا ذکر مہدی آخرالزمان کے بارے میں ابھی بیان ہو چکا۔

خرقہ کے بارے میں بے بنیاد باتیں

اس کے بعد صوفیوں میں کشف وغیرہ کی گفتگو ہونے لگی۔ بہت سے لوگ مثل امامیہ اور روافض کے حلول اور وحدت کے قائل ہوئے۔ اور بجائے اماموں اور نقباء کے قطب اور ابدال مقرر کیے۔ اور یہاں تک تشیع میں غلو کیا کہ خرقہ کی بابت کہنے لگے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت امام حسن بصری کو پہنایا تھا اور طریقہ کے التزام پر بیعت لی تھی۔ جو سلسلہ بہ سلسلہ حضرت جنید بغدادیؒ تک چلا آیا۔ لیکن کسی صحیح طریقہ سے ثابت نہیں ہے۔ اور خاص کر یہ حضرت علیؓ کے ساتھ شایستہ نہیں۔ کیونکہ تمام صحابہ ہادی اور مقتدیٰ ہیں۔ اور ان کی اس تحقیق وغیرہ سے ان کا تشیع میں داخل ہونا معلوم ہوتا ہے چنانچہ کتب اسمٰعیلیہ اور متصوفین متاخرین کے فاطمیہ منتظرہ کے بارہ میں بھرے پڑے ہیں۔ اور انہی سے بعض بعض کو برابر تلقین و تعلیم کرتے چلے آتے ہیں۔ یہ سب اصول فاسدہ اور معانی ضعیفہ کی بنیاد پر ہیں۔ اور بسا اوقات یہ لوگ اہل نجوم کے کلام سے استدلال قائم کرتے ہیں۔ جو خرافات محض ہے۔ جس کا ذکر اگلے فصل میں انشاء اللہ آئے گا۔ ابن عزیز حاتمی نے اپنی کتاب عنقاء مغرب اور ابن قسی نے کتاب خلع النعلین اور عبدالحق ابن سبعین اور ابن ابی واطیل نے خلع النعلین کی شرح میں مہدی موعود کے بارے میں بہت زور دیا ہے۔ مگر ان لوگوں کے کلام اکثر چیستان اور پہیلی کے طریقہ پر ہیں۔ تصریح بہت کم کرتے ہیں۔ ہاں شاہ حسین جو کچھ تصریح کرتے ہیں۔ اس سے کچھ پتہ چلتا ہے۔

ابن ابی واطیل کے دلائل

چنانچہ ابن ابی واطیل نے ذکر کیا ہے کہ نبوت کے سبب سے حق اور ہدایت بعد گمراہی اور تاریکی کے ظاہر ہوئے۔ بعد اس کے خلافت کا زمانہ ہوا۔ بعد خلافت کے بادشاہت اور بادشاہت سے پھر محض جبر وظلم رہ گیا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کہ تمام امور کو پھر اس کی حالت پر پھیر دیتا ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ امر نبوت کو پھر زندہ کیا جائے۔ اور چونکہ نبوت ختم ہو گئی ہے۔ اس وجہ سے اب حق ولایت کا ہے۔ اس کے بعد خلافت کا پھر خلافت کے بعد ملوکیت جبر واستبداد اور دجال کا دور دورہ ہوگا۔ (پھر کفر عود کرے گا۔ اپنی پہلی حالت پر) یہ اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ پہلے نبوت ہوئی۔ اس کے بعد خلافت اس کے بعد ملوکیت وبادشاہت یہ تین مرتبے ہیں۔ اسی طرح ولایت مہدی آخرالزمان کی۔ اس کے بعد خلافت اس کے بعد دجال یعنی خروج دجال پھر کفر۔ یہ تین مرتبے ہیں مثل پہلے تینوں کے اور چونکہ خلافت قریش میں تھی۔ اس وجہ سے امامت بھی قریش میں سے ہی ہوگی۔ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ خصوصیت رکھتے ہوں ظاہراً جیسے عبدالمطلب کی اولاد یا باطناً۔ مثلاً خواص اُمت میں سے کوئی شخص ہو۔

مہدی ... خاتم الاولیاء

اور ابن عربی حاتمی نے اپنی کتاب عنقاء مغرب میں خاتم الاولیاء اس کا نام رکھا ہے۔ اور اس کو لبنۃ الفضۃ یعنی چاندی کی اینٹ سے تعبیر کیا

ہے۔ یہ اشارہ بخاری شریف کی اس حدیث کی طرف ہے کہ جس کو انہوں نے خاتم النبیین کے باب میں روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری مثال نبیوں میں جو مجھ سے پہلے گذر گئے۔ مثل اس شخص کی ہے کہ اس نے ایک مکان بنایا۔ اور اس کو پورا کر دیا۔ یہاں تک کہ صرف ایک اینٹ کی جگہ باقی رہ گئی تو میں وہ اینٹ ہوں۔ خاتم النبیین کو لفظ لبنہ سے تعبیر کرتے ہیں مطلب اس عمارت کا مکمل ہونا ہے۔ اور یہ لوگ ولایت کو نبوت سے مثال دیتے ہیں۔ اور جو جامع کمال ولایت ہو اس کو خاتم الاولیاء کہتے ہیں اور چوں کہ شارع نے مرتبہ خاتمیت کو لبنہ سے تعبیر کیا۔ اور ولایت اور نبوت ایک نسبت پر ہیں۔ تو وہی لبنہ یہاں بھی تمثیل میں ہوگا۔ اسی لیے نبوت کے مرتبہ خاتمیت کو لبنۃ الذھب یعنی سونے کی اینٹ اور ولایت کی خاتمیت کو لبنۃ الوفنہ یعنی چاندی کی اینٹ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دونوں کا فرق مرتبہ کے لحاظ سے جس طرح سے کہ سونا اور چاندی میں فرق ہے۔ اسی طرح نبوت اور ولایت میں ہے لبنۃ الذھب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کنایہ کرتے ہیں۔ اور لبنۃ الفضہ سے مہدی آخر الزمان خاتم الاولیاء کو۔ اور ابن ابی واطیل نے ابن عربی سے نقل کیا ہے کہ یہ امام منتظر اہل بیت میں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد سے ہوگا۔ اور اس کا ظہور (خ۔ف۔ج۔) کے گذرنے کے بعد ہوگا۔ مراد ان حروف سے ان کے اعداد ہیں۔ باعتبار ابجد کے خ ۶۰۰ ف ۸۰ اور ج کے ۳۔ مجموعہ ۶۸۳ ہوا۔ اس حساب سے ساتویں صدی کے آخر میں ہونا چاہیے۔ لیکن جب یہ زمانہ گذر گیا۔ اور ظہور امام منتظر کا نہیں ہوا تو ان کے مقلدوں نے کہا کہ مراد اس سے ان کی ولادت ہے کہ جس کو ظہور سے بیان کیا۔ لیکن ان کا خروج ۷۰۱ کے بعد ہوگا۔ مغرب کی اطراف سے اس حساب سے ان کی عمر خروج کے وقت ۲۶ برس کی ہوگی۔ سعد بن ابی واطیل نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ ان لوگوں کا گمان ہے کہ خروج دجال کا یوم محمدی سے ۷۴۳ میں ہوگا۔ اور یوم محمدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دن سے ہزار برس تک ہے۔ ابن ابی واطیل نے خلع النعلین کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ امام منتظر وہی مہدی آخر الزمان خاتم الاولیا ہیں۔ وہ نبی نہیں۔ بلکہ اللہ کی روح اور اس کے حبیب ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ عالم اپنی قوم میں مثل نبی کے ہے اپنی امت میں۔ اور فرمایا کہ میری امت کے عالم مثل بنی اسرائیل کے نبیوں کے ہیں اور یہ خوشخبری اول یوم محمدی سے ۵۰۰ برس یعنی دوپہر تک برابر چلی آئی۔ دوپہر گذرنے کے بعد مشائخ کی خوشی وقت کے قریب ہونے سے بڑھتی گئی۔ اور کندی نے کہا ہے کہ یہ لوگوں کے ساتھ نماز ظہر پڑھے گا۔ اور اسلام کو تازہ کرے گا۔ اور عدل کو ظاہر کرے گا۔ وہ جزیرہ اندلس کو فتح کرتا ہوا روم تک پہنچ جائے گا۔ اور دیار مشرق کی طرف فتح کرتا ہوا چلا جائے گا۔ اور شہر قسطنطنیہ کو فتح کر کے تمام روئے زمین کا بادشاہ ہو جائے گا۔ اس کی وجہ سے مسلمان قوی اور اسلام بلند اور دین غالب ہو جائے گا۔

ابن کندی کی رائے

کندی نے یہ بھی کہا ہے کہ حروف مقطعات جو سورتوں کے شروع میں ہیں۔ ان میں جو بے نقطہ ہیں ان کے عدد ۷۴۳ ہیں۔ اس میں ۷۰ دجالی ہیں۔ پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام عصر کے وقت نزول کریں گے۔ ان سے تمام دنیا عدل وانصاف سے بھر جائے گی۔ یہاں تک کہ بکری بھیڑیے کے ساتھ چلے گی۔ سلطنت اسلام میں ۱۶۰ برس رہے گی۔ جو حروف معجمہ یعنی (ق۔ی۔ن) کے عدد ہیں۔ ان میں عدل وانصاف کے ۴۰ برس ہیں۔ ابن ابی واطیل نے کہا ہے کہ جو حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ لا مھدی الا عیسیٰ معنی اس کے یہ ہیں کہ لا مہدی الا تنادی ہدایۃ وولایۃ یعنی ہدایت عیسوی ولایت مہدی کے برابر ہوگی۔

یا یہ کہ نہیں کلام کیا مہد میں مگر عیسیٰ علیہ السلام نے۔ لیکن یہ مرفوع ہے۔ جریج وغیرہ کی حدیث سے اور حدیث صحیح میں آیا ہے کہ ہمیشہ یہ امر قائم رہے گا۔ قیامت تک یہاں تک کہ بارہ خلیفے قریش میں ہوں۔ اُن میں سے بعض اول اسلام میں ہوں گے۔ اور بعض آخر میں۔ اور فرمایا ہے کہ خلافت میرے بعد ۳۰ یا ۳۱ یا ۳۶ برس ہے۔ اور یہ مدت حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اوائل امارت میں ختم ہوتی ہے۔ تو امیر معاویہ ان بارہ خلیفوں میں چھٹے ہوں گے۔ اور ساتویں خلیفہ عمر ابن عبدالعزیز اور باقی پانچ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اولاد سے ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ تم خلیفہ ہو گے۔ اول میں اور تمہاری اولاد ہوگی آخر زمانہ میں۔ اور بعض لوگ اسی حدیث سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پھر واپس آنے پر حجت پکڑتے ہیں۔ اور آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا ہے کہ جب کسریٰ (شاہ ایران) ہلاک ہو جائے گا۔ اس کے بعد کوئی کسریٰ نہ ہوگا اور جب قیصر ہلاک ہو جائے گا تو پھر اس کے بعد کوئی قیصر (شاہ روم) نہ ہوگا۔ قسم اس ذات پاک کی کہ جس کے قبضہ میں میری جان ہے، کہ تم لوگ ان دونوں یعنی کسریٰ وقیصر کے خزانوں کو اللہ کی راہ میں خرچ کرو گے۔ تو کسریٰ کے خزانے حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ خرچ کر چکے اور فاتح قیصر اس کے خزانہ اللہ تعالیٰ کے راستہ میں صرف کرے گا۔ یہی فاتح قیصر مہدی منتظر ہے اور قسطنطنیہ پر غالب آئے گا۔ وہ امیر بہت اچھا امیر اور اس کا لشکر بہت اچھا لشکر ہوگا اور اس کی حکومت ۳۷ برس تک رہے گی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ شاید ۱۰ برس تک حکومت کرے۔ حدیث میں لفظ اربعین بھی آیا ہے۔ اور بعض میں سبعین اس سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دور مہدی اور اس کے خلفاء کی ہے جو اس کے بعد اس کے جانشین ہوں گے۔

نزول عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں احادیث

اہل نجوم کہتے ہیں کہ مہدی اور اس کے اہل بیت کی حکومت اس کے بعد ۱۵۹ سال باقی رہے گی۔ اس مدت میں سے ۴۰ یا ۷۰ برس تک خلافت وعدالت کا زمانہ رہے گا۔ اور پھر حالات بدل کر ملوکیت اور جبر کا زمانہ آجائے گا۔

ابن ابی واطیل ایک دوسرے مقام پر کہتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام یوم محمدی کے تین ربع گذرنے کے بعد عصر کے وقت آسمان سے اتریں گے۔ اور کندی یعقوب ابن اسحٰق کتاب الجفر میں جو احوال قرانات پر مشتمل ہے کہتا ہے کہ جب قرآن برج ثور میں راس ہفتم پر پہنچے گا۔ یعنی ۶۹۸ سال ہجرت سے گذریں گے۔ مسیح آسمان سے اتریں گے اور جب تک خدا چاہے گا زمین پر سکونت کریں گے۔

حدیث میں آیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام مشرق دمشق کی طرف منارۂ سفید کے قریب اتریں گے۔ اور مصری وضع کے دو زعفرانی زرد حلے پہنے ہوئے ہوں گے۔ اور آپ کے دونوں ہاتھ دو فرشتوں کے بازوؤں پر ہوں گے۔ جو آپ کو سنبھالے ہوں گے۔ گویا کہ آپ نہا کر حوض سے نکلے ہیں جب سر ہلاتے ہیں، قطرے ٹپکتے ہیں اور جب سر اٹھاتے ہیں۔ تو اس سے موتیوں کی ایسی لڑی بندھ جاتی ہے۔ آپ کا سر جھکا ہوا ہوگا۔ ایک دوسری حدیث میں ہے کہ آپ بڑے صحت مند سرخ وسفید ہوں گے۔ اس حدیث کے آخر میں یہ بھی ہے کہ آپ نکاح کریں گے۔ آپ کے اولاد بھی ہوگی۔ ۴۰ برس کے بعد آپ وفات پائیں گے۔ یہ بھی حدیث میں آیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کی وفات مدینہ منورہ میں ہوگی۔ اور عمر بن خطابؓ کے پہلو میں دفن کیے جائیں گے اور ابو بکرؓ وعمرؓ قیامت کے دن نبیوں کے ساتھ اٹھیں گے۔ ابن ابی واطیل کہتا ہے کہ شیعوں کا خیال ہے کہ جس مسیح کی نسبت یہ پیشین گوئی ہے۔ وہ آل محمدؐ میں سے مسیح اعظم (امام منتظر) ہے۔ میرے خیال میں بعض متصوفین نے حدیث لامہدی الاعیسیٰ کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ مہدی کو شریعت محمدی سے اتباع شریعت وعلوم میں وہی نسبت ہوگی جو عیسیٰ علیہ السلام کو شریعت موسوی سے تھی۔ صوفیا بے بنیاد دلیلوں اور مختلف علامتوں سے ظہور منتظر کا زمانہ اور موقع اور پھر اس کی علامت بھی بیان کرتے ہیں۔ لیکن زمانہ گذرتا چلا جاتا ہے اور کوئی پیشین گوئی راست نہیں آتی۔ پھر ان کو تخیل اور نجوم کی بنیاد پر تاویل اور تجدید رائے پر مجبور ہونا پڑتا ہے اور اس طرح پر ان کی عمریں گذریں۔ اور کچھ ظہور پذیر نہ ہوا۔

صوفیاء کی آراء

ہمارے زمانہ کے صوفیاء اس بات کے قائل ہیں کہ قریب تر زمانہ میں کوئی مجدد دین اور مروج حق ظاہر ہوگا۔ بعض کی رائے ہے کہ وہ فاطمی ہوگا۔ بعض کہتے ہیں یہ کچھ ضروری نہیں۔ یہی ہمارے زمانہ کے اکثر صوفیوں کا خیال ہے۔ چنانچہ یعقوب بادیسی جو مغرب کے اولیاء عظام میں شمار ہیں اور ساتویں صدی کے اول میں گذرے ہیں اسی امر کے قائل تھے۔ مجھ سے ان کے پوتے ابو یحییٰ ذکریا نے اپنے باپ ابی محمد عبداللہ کے واسطے سے یہ روایت بیان کی تھی۔ یہ ہے جو کچھ کہ مہدی کے متعلق ہم کو حدیث وصوفیا کے ملفوظات میں سے ملا۔ اور ہم نے بقدر امکان سب کو اس جگہ جمع کر دیا۔ اور حق یہ ہے کہ کوئی دعوت مذہبی ہو یا ملکی بغیر ایسی شوکت وعصبیت کے پوری نہیں ہو سکتی جو کہ اس کی مدد ومدافعت کرے۔ اور ہم پہلے براہین قطعیہ سے ثابت کر چکے ہیں۔ اب فاطمی اور قرشی عصبیت کا شیرازہ تمام عالم میں بکھر چکا ہے اور دوسری قوموں نے عصبیت قریش پر تسلط پالیا

ہے۔البتہ مکہ وینبع میں کچھ بنی حسن و بنی حسین و بنی جعفر پھیلے ہوئے ہیں۔ان چھوٹے چھوٹے حصوں پر غالب ہیں۔اوران کے چھوٹے چھوٹے قبیلے اپنے وطن میں بکھرے پڑے ہیں اور باہم بھی اچھا سلوک نہیں رکھتے۔ ہر ایک اپنی ریاست میں خودمختاری سے کام کرتا ہے۔اگر اس مہدی کا ظہور صحیح مان لیا جائے۔تو وہ شاید انہیں میں سے نکلے۔اللہ تعالیٰ ان منتشر قبائل کے دلوں کو باہم ملا کر کے اس کا اطاعت گزار بنادے۔تاکہ اس کی شوکت وعصبیت۔اظہار مقاصد اور لوگوں کو ان پر لے آنے کے قابل ہوسکے۔

مہدویت کے جھوٹے دعویدار

اس کے علاوہ اگر کوئی فاطمی دنیا بھر میں بغیر شوکت وحمایت عوام کے داعی بن کر کیوں نہ اٹھے اس کی دعوت کا انجام ہرگز اُمید وخیال کے موافق نہیں ہوسکتا۔جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔اس صورت کے علاوہ جو بے وقوف،احمق بغیر سوچے سمجھے دعوائے مہدی کر بیٹھتے ہیں اور عام لوگ بھی بلا موقع ومحل اور نسب دیکھے بغیر ان کے ساتھ ہوجاتے ہیں اس لیے کہ ظہور فاطمی عام طور سے مشہور ہوگیا ہے،ان کی دعوت کو ہرگز فروغ نہیں ہوتا۔اور سب کے سب ناکام،ہلاک وتباہ ہوجاتے ہیں خصوصاً جو ممالک کہ اطراف واکناف عالم میں واقع ہوئے ہیں اور اسلامی مرکزوں سے بہت دور ہیں۔مثلاً زاب افریقہ میں اور سوس مغرب میں ایسے مقامات کے لوگ جلدی سے اس قسم کی دعوت کے حامی بن جاتے ہیں۔بلکہ اکثر بے وقوف تو رباط ماسہ میں جو ملثمین کا مرکز تھا،دور دور سے آتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ مہدی آخرالزمان ملثمین میں سے ہوگا۔یا ملثمین اس کی دعوت کی حمایت کریں گے۔یہ خیالات محض وہم ہیں جن کا کوئی سر پیر نہیں۔چوں کہ اہالی مغرب بہت مغرور ہیں اور جانتے ہیں کہ وہ سلطنت کی دسترس سے باہر ہیں اور سلطنت اُن تک پہنچ کر ان کا کچھ بگاڑ نہیں سکتی۔اس لیے شورش وطغیان پر آمادہ ہوکر سابقہ اطاعت سے نکلنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔اور ظہور مہدی کے جھوٹے خیالات بیش از پیش دن میں پھیل جاتے ہیں۔اور ظہور مہدی سے ان کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ سلطنت کے حکم وقہر سے نجات پائیں۔اور بس۔اکثر ضعیف العقل جعل سازی کا جال پھیلانے کے لیے رباط ماسہ میں پہنچتے ہیں اور مہدویت کا لغو دعویٰ کرتے ہیں۔چنانچہ اکثر ان میں سے اپنے کیفر کردار کو پہنچے اور قتل کردیئے گئے۔شیخ محمد بن ابراہیم الابلی نے مجھ سے بیان کیا کہ آٹھویں صدی کے اول میں جو کہ یوسف بن یعقوب کی سلطنت کا زمانہ تھا ایک صوفی مشرب جو تویزری تویزرکا رہنے والا تھا۔رباط ماسہ میں آیا اور امام منتظر ہونے کا دعویٰ کیا۔اور سوحتی کے قبائل طبالہ وکرزلہ کے اکثر لوگ اس کے طرفدار ہوگئے۔اور اس کا اثر ورسوخ بڑھنے لگا۔یہ دیکھ کر روؤسا مصامدہ کو ڈر پیدا ہوا۔آخر سکسوئی نے اسے سوتے ہوئے کو قتل کرادیا۔اور اس طرح اس کی دعوت کا خاتمہ ہوگیا۔

اسی طرح غمارہ میں بھی ساتویں صدی کے آخر میں ایک شخص عباس نامی نے فاطمی ہونے کا دعویٰ کیا۔اور غمارہ کے اوباش وپراگندہ لوگ آکر اس کے ساتھ ہوگئے۔یہاں تک کہ وہ شہر فاس میں زبردستی گھس گیا۔اور اس کے بازار جلادیے۔اور وہاں سے شہر مزمنہ پہنچا۔مگر وہاں وہ دھوکے سے قتل کردیا گیا ہے۔اور اس کی دعوت کو بھی فروغ نہ ہوسکا۔اسی طرح سے اور بھی بہت سے مہدی بنے اور سب کا وہی انجام ہوا۔

استاد شیخ محمد بن ابراہیم الاعلی نے مجھ سے یہ بھی بیان کیا کہ جب میں حج کو گیا تو رباط عتاد میں جو شیخ ابی طرین کا مزار ہے اور جبل تلمسان میں واقع ہے۔مجھے ایک فاطمی سید کی صحبت میں رہنے کا اتفاق ہوا۔یہ سید کربلا کا رہنے والا تھا۔اور اس کے شاگرد اور خدمت گار بکثرت تھے۔اور عوام الناس بکثرت اس کے تابع تھے۔اور کربلا معلّٰی کے لوگ جہاں کہیں وہ جاتا تھا،اس کے اخراجات کے لیے بہت کچھ بھیجتے رہتے تھے۔راستہ میں مجھ میں اور اس سید میں گہرا یارانہ ہوگیا اور اس نے مجھے اپنا راز بتایا کہ میں کربلا سے یہاں مہدی بنی فاطمی کی دعوت پھیلانے کے لیے آیا ہوں۔لیکن جب سید مذکور نے دیکھا کہ بنی مرین کی سلطنت ہے اور یوسف بن یعقوب کے عہد میں اس نے مغرب میں آکر تلمسان کو دیکھا تو اپنے ساتھیوں سے کہا کہ لوٹو۔ہم نے غلطی کی۔ابھی ہمارے کام کا وقت نہیں آیا ہے۔اس بات سے جو اس نے سلطنت کی حالت دیکھ کر کہی معلوم ہوتا ہے وہ ضرور عقلمند تھا اور جانتا تھا کہ جب تک والی سلطنت کے برابر عصبیت موجود نہ ہو اس کے مقابلہ میں سرخرو ہونا مشکل ہے۔اس لیے جب اس نے دیکھا کہ وہ غریب الوطن ہے۔اور اس کے مددگار کم ہیں۔اور بنی مرین کی عصبیت اتنی زبردست ہے کہ مغرب میں کوئی عصبیت ان کے مقابلہ میں نہیں ہوسکتی۔فوراً اس نے سعی لاحاصل کا خیال چھوڑ دیا اور حق کی طرف رجوع کر کے مہدیت کی خواہش سے ہاتھ اٹھالیا۔لیکن پھر بھی اتنا سمجھنا اسے باقی

رہ گیا کہ سادات وقریش کی عصبیت بالخصوص مغرب سے ختم ہو چکی ہے جو کہ وہ خود فاطمی تھا اور فاطمیین کی طرف داری اس کے دل میں جمی ہوئی تھی۔ اس لیے اس نے عصبیت سادات کے کالعدم ہونے کا اقرار نہ کیا۔ واللہ یعلم مالا تعلمون۔

دعوت اصلاح وارشاد کے داعی

تھوڑا ہی زمانہ گذرا ہے کہ مغرب میں کچھ لوگ اصلاح وارشاد اور حق وسنت کے حامی ہو کر اٹھے اور اب بھی اکثر ایسے داعیہ دار پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن فاطمی اور کسی دعوت کے داعیہ دار نہیں بنتے۔ اور کچھ دنوں سے اب یہ ہو رہا ہے کہ ایک کے بعد دوسرا صاحب دعوت اس کا قائم مقام ہو کر اس کے کام کو خود سنبھالتا ہے۔ اور اقامت سنت اور تغییر منکرات کے لیے کوششیں کرتا ہے اور لوگ بخوشی اس کی مدد پر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ان لوگوں کا مقصد زیادہ تر راستوں میں امن وامان قائم کرنا ہوتا ہے۔ کیوں کہ عرب لوٹ مار سے راستہ بند کرتے رہتے ہیں۔ غرضکہ یہ اصلاح اور برائی کے سدِ باب کے مدعی تابامکان منکرات مٹانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ لیکن ان کے دلوں میں مذہبی استحکام نہیں ہوتا۔ کیونکہ اہل عرب کی مراد توبہ اور تدین سے فقط یہی ہے کہ لوٹ کھسوٹ سے ہاتھ اٹھالیں اس کے سوا توبہ کی غرض دین داری کا مقصد ان کے نزدیک اور کچھ نہیں ہے۔ اس لیے کہ زمانۂ بعثت سے پہلے وہ زیادہ تر اسی معصیت میں گرفتار تھے۔ اسی سے انہوں نے توبہ کی۔ یہی وجہ ہے کہ حق وسنت کے دعویدار اطاعت شریعت کے فروغ کی طرف چنداں توجہ نہیں کرتے۔ فقط لوٹ کھسوٹ اور راستوں کی بدامنی سے بچ کر دنیا ومعاش کے لیے بیش از پیش جدوجہد کام میں لاتے ہیں۔ اور اصلاح خلق اور طلب دنیا میں فرق بہت زیادہ ہے۔ اور دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ نہ دین ہی کو استحکام ہوتا ہے اور نہ باطل پرستی ہی بالکل چھوٹتی ہے۔ اور نہ داعیہ دار کے حامی ہی زیادہ ہوتے ہیں۔ بلکہ جو حامی وناصر اسے ملتے ہیں۔ ان کے دل میں دین ومذہب کا وہ مرتبہ نہیں ہوتا جو خود دعوے دار میں ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس کے مرنے پر اس کا تمام کام درہم وبرہم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے حامیوں کی جماعت بھی تتر بتر ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ افریقہ میں قاسم ابن مرہ بن احمد نے جو قبیلہ سلیم کی ایک شاخ کعب میں سے تھا۔ صلاح وتقوٰی کی دعوت شروع کی۔ اور اس کے بعد مسلم نامی ایک شخص قبیلہ ریاح میں سے اس کا جانشین اور سجادہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اگرچہ مؤخرالذکر پہلے شخص سے زیادہ دیندار اور فی نفسہ طریقت کا زیادہ پابند تھا۔ لیکن پھر بھی اس کی تابعین کی جماعت اکٹھی نہ ہو سکی۔ جیسا کہ ہم مغرب کی تاریخ میں اس واقعہ کا ذکر کریں گے۔ سجادہ کے بعد اور لوگوں نے بھی دیکھا اپنی طرف سے وہی دعوت شروع کی اور حامی وداعی سنت بنے۔ حالاں کہ خود پابند نہ تھے۔ ناچار ان کی دعوت کو کچھ فروغ نہ ہوا اور نہ توقع ہے کہ ایسے داعیوں کو کبھی فروغ ہو سکے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ترپنویں فصل

سلطنتوں اور قوموں کی ابتدا اور ملاحم (یعنی پیشین گوئیوں اور جفر کی کیفیت)

انسان کا فطری شوق

جاننا چاہیے کہ نفوس انسانی طبعی وفطرتی طور پر اس امر کے مشتاق ہیں کہ قبل از وقت موت وحیات اور مستقبل میں پیش آنے والے نفع ونقصان کا حال دریافت کریں۔ خصوصاً حوادث عامہ کے دریافت کا شوق طبیعتوں پر بہت ہی غالب ہوتا ہے۔ مثلاً دنیا کتنے زمانہ تک اور رہے گی۔ سلطنتیں کتنی عمر پائیں گی، کون سی پہلے کالعدم ہوگی اور کون سی پیچھے وغیرہ وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ خواب میں ایسے امور کی حقیقت دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور کاہنوں سے پوچھتے ہیں اور بادشاہوں سے لے کر عام بازاری تک اسی سودا میں مبتلا پائے جاتے ہیں۔ اور شہروں میں تو ایک خاص فرقہ ہوتا ہے جو ایسے ہی ہتھکنڈوں سے روزی کماتا ہے۔ اور عام لوگ بڑی خوشی سے اس کے پاس آکر اپنی قسمت کا حال دریافت کرتے ہیں۔ یہ لوگ اکثر بڑے بڑے بازاروں میں کسی جگہ یا کسی دوکان پر بیٹھ جاتے ہیں اور جو کوئی ان سے کچھ پوچھتا ہے اس کا جواب دیتے ہیں۔ صبح

سے لے کر شام تک عورتوں اور بچوں اور احمق مغز مردوں کا ان کے گرد ہجوم لگا رہتا ہے۔ کوئی ان سے اپنے آئندہ مراتب و مناصب کا سوال کرتا ہے اور کوئی صداقت و عداوت اور معاش و معاشرت کے متعلق ان سے باتیں دریافت کرتا ہے۔ اور اگر پیش گوئی کرنے والا خط رملی سے کام لیتا ہے تو اسے لوگ منجم کہتے ہیں۔ اگر کنکروں اور اناج کے دانوں سے غیب کی باتیں بطریق شگون بتاتا ہے تو اسے حساب کرنے والا سمجھتے ہیں اور اگر پانی اور آئینہ وغیرہ دیکھ کر آئیں بائیں شائیں ہانک لگاتا ہے تو اسے ضارب المندل کا خطاب دیتے ہیں۔ اس قسم کے کرتوت جو عام طور سے شہروں میں پھیلے ہوئے ہیں، سب بے بنیاد اور منکرات شرعی ہیں اور شریعت نے ان کی مذمت کی ہے۔ کیوں کہ انسانی علم غیب سے محروم ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے خواب یا بذریعہ کشف کچھ غیب کی باتیں بتا دیتا ہے۔

حکمرانوں کی دلچسپی

امرا و ملوک کو بالخصوص اپنی امارت و سلطنت کے زمانہ کے دریافت کا شوق بہت ہوتا ہے۔ اس لیے اہل علم کی توجہیں بھی اس طرف مبذول ہوتی ہیں۔ ہر قوم میں کسی کاہن یا منجم یا ولی کے کچھ اقوال اس کے بادشاہ یا اس سلطنت کے متعلق پائے جاتے ہیں۔ جس کا حال وہ دریافت کرتی رہتی ہیں۔ جنگ و جدال اور بقائے سلطنت کا زمانہ اور شمار ملوک اور ان کے نام سب کچھ پہلے سے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ باتیں عرف عام میں حدثان یا ہونے والے واقعات کہلاتے ہیں۔

عرب اور کہانت

عرب میں بھی عراف و کاہن تھے۔ جن کی طرف لوگ رجوع کیا کرتے تھے۔ اور وہ انہیں عرب کی آئندہ قائم ہونے والی سلطنت کا حال بتایا کرتے تھے جیسے کہ شق و سطیح نے ربیعہ بن مضر شاہ یمن کے خواب کی تعبیر میں کہا تھا کہ حبشی اس کے ملک کے مالک ہوں گے اور پھر یمن پورا کا پورا عرب ہی کے قبضہ میں آجائے گا۔ زاں بعد عرب کی بہت بڑی سلطنت قائم ہوگی۔ اسی طرح سطیح نے موبد کے خواب کی یہی تاویل کی تھی۔ جو کسریٰ نے عبدالمسیح کے ذریعہ سے اس تک پہنچایا تھا اور سطیح نے سُن کر کہا تھا کہ عرب کی سلطنت کا ظہور ہونے والا ہے۔ اسی طرح قبائل بربر میں بھی بہت سے کاہن تھے۔ جن میں سے مشہور تر موسیٰ بن صالح تھا۔ اور بنی یفرن یا غمرہ میں شمار کیا جاتا تھا۔ اس نے بھی بربری زبان میں ایک نظم لکھ کر زناتہ کے ملک و سلطنت کے حالات پہلے سے بیان کیے تھے۔ یہ نظم مغرب میں اب تک عام لوگوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ کوئی اسے ولی کہتا ہے اور کوئی کاہن اور بعض نبی مانتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کا زمانہ زمانہ ہجرت سے پہلے بتایا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

اہل بیت اور کشف

بعض قوموں کو حالات پیش آئندہ نبیوں کے ذریعہ سے معلوم ہوتے رہے ہیں۔ جیسے کہ بنی اسرائیل میں پے بہ پے انبیا آتے رہے۔ اور جب بنی اسرائیل ان سے غیب اور آئندہ کے متعلق کچھ دریافت کرتے تھے وہ اس کا جواب دیتے تھے۔ اسلامی سلطنت کے زمانہ میں بھی بقائے عالم کے متعلق عموماً اور سلطنت اور اس کی عمر کے متعلق خصوصاً پیشین گوئیاں ہوئیں۔ ابتدائے اسلام میں تو اس کا مدار زیادہ تر صحابہ کے اخبار و آثار پر رہا۔ خاص کر جو یہودی مسلمان ہو گئے تھے۔ انہوں نے بکثرت اس قسم کے حالات بیان کیے۔ کعب الاحبار، وہب بن منبہ وغیرہ اس قسم کے اخبار میں سب سے بڑھ چڑھ کر تھے اور مسلمانوں نے اکثر آئندہ حالات کا تخمینہ ظواہر احادیث اور تعبیرات ممکنہ ہی سے کیا اور امام جعفر وغیرہ کبار اہل بیت نے بھی بعض باتیں بطریق کشف دریافت کر کے بیان کیں جو عام طور سے مسلمانوں میں پھیل گئیں۔ اور چونکہ کشف اکثر لوگوں کو ہوتا ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ تو پھر کبار اہل بیت کے کشف کا کیوں کر انکار ہو سکتا ہے اور حدیث شریف میں آیا ہے۔ ان فیکم محدثین۔ پس جب کشف کا ہونا مسلمات میں سے ہے تو اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین کشف و کرامت کے ترجیحی طور پر حقدار ہیں۔

جب اسلام کا ابتدائی زمانہ گزر گیا اور لوگ علوم و اصطلاحات میں پڑے اور حکیموں کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں تو اس وقت سے غیب کی

باتوں کے علم کا انحصار منجمین پر آٹھہرا۔ جو ملک وسلطنت اورامور عامہ کا حال قرانات سے۔اور مولد ومسائل اورامور خاص کی کیفیت ان کے طالعوں سے بتایا کرتے ہیں۔اس قسم کی عام خبریں جو اہل آثار سے مروی ہیں۔ پہلے ہم انہیں بیان کرتے ہیں۔اور پھر منجمین کے کلام کی طرف متوجہ ہوں گے۔

دنیا کی عمر کے بارے میں طبری کی روایت

اہل آثار نے بھی دین ودنیا کی مدت بقاء وحیات کے متعلق خبریں دی ہیں۔ جیسے کہ کتاب السہیلی کا مصنف طبری سے نقل کرتا ہے کہ دنیا آغاز اسلام سے پانچ سو برس بعد تک رہے گی۔ لیکن یہ خبر غلط ثابت ہو چکی ہے۔طبری نے بایں سند زمانہ اسلام سے دنیا کی عمر پانچ سو برس کی قرار دی ہے۔کہ اسے ابن عباسؓ سے روایت پہنچی تھی کہ الدنیا جمعة من جمع الآخرۃ۔یعنی دنیا آخرت کا ایک جمعہ ہے۔اگر چہ طبری نے اس امر کی کوئی دلیل نہیں لکھی ہے کہ اس روایت سے کیوں کر ۵ سو برس کی مدت دنیا کے لیے نکلی ہے۔لیکن ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ دنیا کی عمر اتنے ہی دن قرار دی ہو جتنے دنوں میں کہ خدائے تعالیٰ نے زمین وآسمان کو بنایا اور چونکہ زمین وآسمان سات دنوں میں بنے۔اور دن بھی ایک ایک ہزار برس کا تھا۔ جیسے کہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے ان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون۔اور صحیحین میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے مسلمانو! تمہارا کل زمانہ گذشتہ وقت کے مقابلہ میں اتنا ہے جتنا کہ عصر سے مغرب تک ہوتا ہے۔اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ میں جس وقت مبعوث ہوا۔اس وقت سے قیامت تک اتنا فاصلہ تھا جتنا کہ ہاتھ کی درمیانی اور ساتھ والی انگلی ہے۔اب دیکھتے ہیں تو نماز عصر سے جب کہ ہر جسم کا سایہ اس کے طول سے دو چند طولانی ہوتا ہے۔غروب آفتاب تک ساتویں حصہ کا آدھا ہوتا ہے۔اور وسطی وسبابہ کا فرق بھی تقریباً اتنا ہی ہے۔ اس لیے امت محمدی کا زمانہ جمعہ کا جو ساتواں دن ہے آدھا ہوگا۔اور چونکہ جمعہ ایک ہزار برس کے برابر ہے۔اس لیے اس کے آدھے ۵ سو برس ہوئے۔اس امر کی یوں بھی تائید ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لن یعجز اللہ ان یوخر ھذہ الامة نصف الیوم۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی عمر قبل از اسلام ۵ ہزار ۵ سو برس گذر چکی تھی۔اور وہب بن منبہ کہتا ہے کہ ۵ ہزار ۶ سو سال گذر چکے تھے۔اور کعب سے روایت ہے کہ دنیا کی کل عمر چھ ہزار برس ہے۔

سہیلی کے نقطۂ نظر کا جائزہ

سہیلی اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ مذکورۂ بالا دونوں حدیثوں میں سے کسی حدیث میں بھی دنیا کی عمر کے متعلق کوئی امر مذکور نہیں ہے۔اس کے علاوہ واقعیت اس کے خلاف ثابت کرتی ہے۔اور لن یعجز اللہ ان یوخر ھذہ الامة نصف یوم سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ اُمت محمدی کا ظہور ٹھیک نصف یوم ہی کو ہوا ہے۔اور نصف یوم پر زیادتی نہیں ہوئی ہے۔اور رسول خداؐ نے جو یہ فرمایا کہ جس وقت میں مبعوث ہوا اس وقت قیامت تک اتنا فاصلہ رہ گیا تھا جتنا کہ وسطی وسبابہ میں ہوتا ہے۔اس میں اشارہ قرب قیامت کی طرف ہے۔اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تا قیام قیامت نہ کوئی اور نبی ہوگا اور نہ کوئی دوسری شریعت آئے گی۔سہیلی نے یہ بیان کرنے کے بعد اسلام کی عمر کی تعیین بطور خود ایک نئے طریقہ سے کی ہے شائد حقیقت اسے صحیح ثابت کردے۔اور وہ یہ ہے کہ تمام قرآنی سورتوں کے ابتدائی حروف مقطعات بحذف مکررات جمع کیے ہیں۔جو چودہ ہیں اور جن کا مجموعہ الم یسطع نص حق کرہ ہے ان حروف کے اعداد بحساب جمل ۹۰۳ ہوتے ہیں۔ اور پھر ان میں ایک ہزار برس جو قبل بعثت گذرے اور اضافہ کیے ہیں۔اور ایک ہزار ۳۰۳ برس اُمت محمدی کی عمر قرار دی ہے۔اور کہتا ہے کہ کچھ بعید نہیں کہ یہ امر حروف مقطعات کے فوائد میں سے ہو۔میں کہتا ہوں کہ ضروری نہیں کہ سہیلی کا یہ تخمینہ ٹھیک اُترے اور اس پر اعتبار کرلیا جائے۔سہیلی نے غالباً کتاب اسیر لا بن اسحٰق سے یہ بات نکالی ہے۔کیوں کہ ابن اسحٰق نے اپنی کتاب میں ابو یاسر اور اس کے بھائی حیی بن اخطب سے یہودیوں کے بزرگوں میں شمار ہیں۔ایک حدیث نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ جب ان دونوں بھائیوں نے حروف مقطعات میں سے الــــم حروف کو سنا تو انہوں نے اس تعبیر یہ کی کہ شائد اسلام کی مدت ان حروف سے بیان کی گئی ہے۔جب ان حروف کے عدد جوڑے تو کل اے ای ہوئے۔دونوں بھوئیوں نے اس مدت کو کم سمجھا اور جی نبی کریمؐ کے پاس

آیا اور کہنے لگا الم کے ساتھ کچھ اور بھی ہے تو آپ نے فرمایا المص اور پھر الر۔ زاں بعد المر کہا۔ جس کے عدد ۱۷۱ ہوئے یہ مجموعہ عدد اسے زیادہ معلوم ہوا۔ اور کہا کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تمہاری بات ہماری سمجھ میں نہ آئی اور ہم کم وبیش کو کچھ نہ سمجھ سکے کہ آپ نے کیا بتایا۔ اس کے بعد حی آپ کے پاس سے چلا آیا اور ابو یاسر سے ماجرا بیان کیا۔ اس نے کہا کیا عجب ہے کہ تمام حروف مقطعات کے اعداد مراد ہوں۔ جو ۷۳۴ برس ہوتے ہیں۔ ابن اسحٰق کہتا ہے کہ اسی وقت خدائے تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی۔ آیت محکمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات الخ۔

اوپر والے قصہ سے بھی کسی طرح پتہ نہیں لگتا کہ اسلام کی عمر حروف مقطعات کے اعداد برابر کے برابر ہوگی۔ کیونکہ حروف کی دلالت اعداد پر طبعی نہیں ہے۔ اور نہ عقلی ہے۔ بلکہ دفع واصطلاح کے موافق ہے۔ جس کو اعداد جمل کہتے ہیں۔ اگرچہ وہ مشہور اور قدیم ہے لیکن اصطلاح کی قدامت حجت نہیں ہو سکتی۔ اور ابو یاسر اور اس کا بھائی حی ایسے لوگ نہیں ہیں جن کے قول کو سند مانا جائے نہ وہ علمائے یہود میں سے ہیں۔ بلکہ حجاز کے بدو تھے۔ جن کو علم وفن سے کچھ تعلق نہ تھا۔ حتیٰ کہ اپنے مذہب کی فقہ وشریعت سے بھی واقف نہ تھے۔ انہوں نے بھی عام لوگوں کی طرح حساب جمل سے ملت ومذہب کی مدت دریافت کرنے کی خواہش اور کوشش کی تھی اور بس۔ غرضکہ سہیلی کے دعویٰ کی تصدیق کی کوئی وجہ موجہ نہیں ہے۔

ابوداؤد، بخاری اور ترمذی کی روایت

ابوداؤد نے بھی حذیفہ ابن الیمان سے ایک حدیث آئندہ حوادث اسلام کے متعلق تخریج کی ہے۔ (جس کے راویوں کا سلسلہ بایں صورت ہے۔ محمد بن یحییٰ الذہبی عن سعید بن ابی مریم عن عبداللہ بن فروخ عن اسامہ ابن زید اللیثی عن ابی قبیصہ بن ذویب عن ابیہ عن حذیفہ بن الیمان) کہ حذیفہ بن الیمان نے کہا کہ بخدا کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھی بھول گئے یا انہوں نے جان کر بھلا دیا۔ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے تاقیامت ان سرداران لشکر کو جو کم سے کم تین سو آدمی اپنے ساتھ لے کر اٹھیں گے نام بنام بلکہ ان کے باپ اور قبیلوں کے نام بھی گنوا دیے ہیں۔ ابوداؤد نے اس حدیث پر خاموشی اختیار کی ہے۔ اور جس حدیث پر وہ سکوت کرتا ہے وہ صالح ہوتی ہے۔ اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو وہ نہایت مختصر ہے۔ جس کی تفصیل اجمال اور رفع شکوک کی محتاج ہے یعنی دوسری احادیث سے اس کی توضیح ہونی چاہیے اور اس حدیث کے اسناد سنن ابی داؤد کے علاوہ اور کتابوں میں دوسرے طریق پر ہے۔ صحیحین میں بھی حذیفہ ہی کی حدیث ہے کہ ایک دن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور اس میں ان تمام واقعات کا ذکر کیا جو اس وقت سے قیامت تک مسلمانوں کو پیش آنے والے تھے۔ اکثر صحابہ نے ان باتوں کو یاد رکھا اور اکثر بھول گئے الخ۔ بخاری کے لفظ ہیں ماترك شيئاً الىٰ قيام الساعة الاحدث عنه۔ اور ترمذی میں ابوسعید الخدری سے یوں روایت ہے کہ ایک دن رسول خدا نے نماز عصر پڑھ کر خطبہ بیان کیا اور قیامت تک ہونے والی کوئی بات نہ چھوڑی۔ بعض کو وہ یاد رہیں اور بعض بھول گئے۔ اس حدیث کے مقابلہ میں یہ الفاظ ہیں فلم يدع شيئاً يكون الىٰ قيام الساعة الا اخبرنا به۔ یہ تینوں حدیثیں جیسی کہ صحیحین میں ثابت ہے۔ فتنہ وفساد آئندہ کی خبر دینے والی ہیں۔ کیوں کہ اس قسم کی عمومیات کی آنحضرت نے خبر دی ہے۔ اور ابوداؤد نے جو حدیث میں زیادتی بیان کی ہے وہ غیر معروف ہے۔ اور آئمہ حدیث کو اس کے رجال میں بھی کلام ہے۔ چنانچہ ابن ابی مریم ابن فروح کی حدیث کو غیر معروف کہتا ہے۔ اور بخاری اس کے حق میں کہتا ہے کہ اس کی بعض حدیثیں قابل اعتراف اور بعض مستحق انکار ہیں۔ اس لیے بخاری نے اس کی جو حدیث لی ہے بہ استشہاد غیرلی ہے۔ اور یحییٰ بن سعید اور احمد بن حنبل اس کو ضعیف مانتے ہیں۔ ابوحاتم کہتا ہے کہ اس کی حدیث لکھ لی جاتی ہے مگر قابل حجت نہیں ہے۔ اور ابو قبیصہ بن ذویب خود دیوانہ ہے۔ اس سے ابوداؤد نے حدیث میں جو زیادتی کی ہے وہ قابل اعتبار نہیں رہتی۔

کتاب جفر کی حقیقت

مسلمانوں میں بہت سے حوادث آئندہ کی خبریں کتاب جفر سے بھی پھیلی ہیں۔ جفر کی حقیقت یہ ہے کہ ہارون بن سعید العجلی جو فرقہ زیدیہ میں سربراہ مانا جاتا ہے۔ امام جعفر صادق سے اپنی ایک کتاب میں ان حوادث آئندہ کو لکھتا رہتا تھا۔ جو آپ وقتاً فوقتاً فرماتے اور زیادہ تر اہل بیت

کے متعلق اور کمتر لوگوں کی نسبت ہوا کرتے تھے۔ اس قسم کی خبریں حضرت امام جعفر صادق اور ایسے ہی دیگر اشخاص کو بطریق کشف و کرامت معلوم ہوتی تھیں۔ چونکہ یہ تمام باتیں امام صاحب کے پاس ایک سی بیل کی کھال میں لکھی ہوئی تھیں۔ اور چھوٹے بیل کی کھال کو جفر کہتے ہیں اور اسی سے ہارون نے اپنی کتاب میں نقل کیں۔ اپنی کتاب کا نام بھی جفر رکھ لیا۔ اس میں قرآن مجید کی تفسیر کے نکات و دقائق بھی تھے۔ لیکن نہ اس کتاب کے مضمون کے راوی ہی ملے ہوئے ہیں۔ اور نہ وہ دیکھی گئی ہے۔ کہیں سے اس کی بعض باتوں کا پتہ لگتا ہے جن کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

امام جعفر کی کرامات

اگر ان روایات کی سند امام جعفر صادق تک پہنچ جاتی تو وہ اور ان کی قوم کے دیگر اکابر بے شک سند و اعتبار کے قابل تھے۔ کیونکہ آپ صاحب کرامات تھے۔ اور یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے اپنے بعض قرابت داروں کو امور آئندہ سے ڈرایا اور وہ اسی طرح ہوئے۔ چنانچہ مشہور ہے کہ آپ نے اپنے چچازاد بھائی یحییٰ کو موت سے ڈرایا تھا۔ مگر وہ نہ مانے اور بغاوت کر بیٹھے۔ اور جرجان میں قتل کر دیے گئے۔ اور جب کہ امت محمدی میں اکثر بزرگان دین کی کرامت مسلم ہے۔ تو پھر آپ کی ولایت سب سے زیادہ مسلم ہونی چاہیے۔ علم و دین میں آپ کا بڑا رتبہ تھا۔ آل رسول تھے اور خدا کے خاص پیارے بندے۔ اہل بیت میں اس قسم کی خبریں اکثر پائی جاتی ہیں۔ جو کسی خاص شخص کی طرف منسوب نہیں ہیں۔

عبیدی اور پیشین گوئیاں

عبیدیوں میں بھی اکثر ایسی باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ ابن رفیق لکھتا ہے کہ جب عبداللہ شیعی عبداللہ مہدی اور اس کے بیٹے محمد الحبیب سے ملا تو انہوں نے اس کو اپنا داعی بنا کر یمن میں ابن حوشب کے پاس بھیجا۔ اس نے کہا کہ مغرب میں جا کر دعوت عام کر وہاں اس کو فروغ ہوگا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ غرضکہ قبل از وقت اس نے سمجھ لیا تھا کہ دعوت کو کہاں فروغ ہوگا۔ اور جب عبداللہ المہدی کی حکومت جم گئی تو اس نے افریقہ میں قلعہ مہدیہ بنوایا اور کہا کہ میں اسے اس لیے بناتا ہوں کہ فاطمی اس میں کچھ دیر آرام کریں۔ اور میں انہیں ابی یزید صاحب الحمار کا مہدیہ میں ٹھکانا دکھا دوں۔ اور جب ابی یزید صاحب الحمار پر وقت آ پڑا۔ تو وہ اپنے ٹھکانے کو بار بار دریافت کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اسے معلوم ہوا کہ جو جگہ اس کے دادا نے اس کے لیے مقرر کی تھی اس جگہ پہنچ گیا ہے۔ پس اس وقت اس کو اپنی فتح کا کامل یقین ہو گیا۔ اور شہر سے نکل کر دشمن پر حملہ کیا اور زاب تک اس کا پیچھا کر کے اسے پکڑا اور قتل کیا۔ اسی قسم کی اور بھی بہت سی روایتیں ہیں جو اہل بیت میں ملتی ہیں۔

علم نجوم کی تفصیلات

منجمین جو کچھ واقعات کے متعلق بیان کرتے ہیں اگر زمانہ کی عام گردش کے متعلق ہے تو احکام نجوم کی طرف رجوع لاتے ہیں۔ اور اگر ملک وسلطنت سے وابستہ ہے تو قرانات خصوصاً علوئیین کے قرانات سے حکم لگاتے ہیں۔ اس طرح پر کہ علوئیین یعنی زحل ومشتری ہر ۲۰ سال کے بعد ایک جگہ جمع ہوتے ہیں۔ جسے اصطلاح میں قران کہتے ہیں۔ چوں کہ آسمان پر بارہ برج ہیں۔ اس لیے چار مثلثہ ہوئے اور علوئیین کا دوسرا قران ایک قران کے بعد دوسرے دائیں مثلثہ کے بُرج میں ہوتا ہے۔ اور ہر دفعہ دو دو برج بیچ میں چھوٹتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہر مثلثہ کے تین بُرج بارہ چکر میں پورے ہوتے ہیں۔ اور ہر مثلثہ ۶۰ برس لے لیتا ہے۔ اور بارہ چکر اور چار عودات حمل، ثور، جوزا، اور سرطان میں ۲۴۰ برس کے بعد ہوتا ہے اور یہی قران جسے قران علوئیین کہتے ہیں تین قسم پر منقسم ہے کبیر وصغیر واوسط۔ کبیر اس قران کو کہتے ہیں جس میں دونوں سیارے آسمان میں ایک درجہ میں جمع ہوں۔ ایسا قران ۹۷۰ برس کے بعد ایک دفعہ ہوتا ہے اور قران اوسط ہر مثلثہ میں بارہ مرتبہ اور ۲۴۰ برس کے بعد ہوتا ہے۔ جب کہ قران ایک مثلثہ سے دوسرے مثلثہ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور قران اصغر ہر برج میں ہر ۲۰ برس کے بعد ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ مثلاً اگر پہلا قران حمل کے اول دقیقہ میں ہوا ہے تو دوسرا ۲۰ برس بعد قوس کے اول دقیقہ میں اور پھر ۲۰ برس کے بعد اسد کے سنبلہ، میزان میں ہوگا۔ اور یہ تینوں برج آتشی ہیں اور یہ تینوں قران قران صغیر ہیں۔ حمل کے اول دقیقہ کو جب ساٹھ برس گزر جائیں گے۔ تو پھر قران حمل ہوگا۔ اور یہ قران قران

دوری یا قران عودی کہلائے گا۔ اور جب ۲۴۰ برس گذر جائیں گے تو قران آتشی برجوں میں سے ہٹ کر خاکی میں ہونے لگے گا۔ یہی قران اوسط ہے اسی طرح جب ۲۴۰ برس اور گذریں گے تو پھر یکے بعد دیگرے بادی و آبی برجوں میں قران ہوگا۔ اور ۹۶۰ برس پورے ہونے پر حمل کے اول دقیقہ پر میل ہوگا۔ یہی قران کبیر یا قران اعظم ہے۔ اور قران کبیر دلالت کرتا ہے امور عظام پر۔ مثلاً ملک وسلطنت کا بگڑنا۔ ایک قوم سے چھن کر دوسری قوم کے ہاتھ میں آ جانا وغیرہ۔ اور قران اوسط سے تغلب اور مطالبہ ملک کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور جب قران صغیر ہوتا ہے۔ داعی ملک وخوارج کا ظہور ہوتا ہے۔ اور شہر وآبادی تباہ ہو جاتی ہے۔ انہیں قرانات کے درمیان بُرج سرطان میں قران سعد یا قران نحس واقع ہوتا ہے۔ جو ہر ۳۰ برس کے بعد ہوتا رہتا ہے۔ اور قران رابع کہلاتا ہے۔ اور برج سرطان ہی طالع عالم ہے۔ اور اسی میں زحل کو وبال اور مریخ کو ہبوط ہوتا ہے جس سے ملک میں فتنہ وفساد اور جنگ وجدال کھڑا ہو جاتا ہے۔ خونریزیاں ہوتی ہیں۔ باغی ظاہر ہوتے ہیں۔ فوج بگڑ جاتی ہے۔ وبا آتی ہے۔ قحط پڑتا ہے اور مدتوں قائم رہتا ہے یا بقدر سعادت ونحوست وقت خاص تک اس کا اثر رہتا ہے۔ جیسا کہ جراس بن احمد نے اپنی کتاب میں جو خواجہ نظام الملک کے لیے لکھی تھی بیان کیا ہے۔ اور برج عقرب میں مریخ کے آنے سے اسلام پر خاص اثر پڑتا ہے اس لیے کہ اسلام کا طالع یہی ہے۔ کیوں کہ جب ولادت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی تھی تو برج عقرب میں زحل ومشتری کا قران ہو رہا تھا۔ اور جب اس قران کا زمانہ پورا ہوا۔ خلفا میں تشویش پڑی۔ اور علم ودین والوں میں بیماری پھیلی اور ان کی حالت دگرگوں ہوگئی۔ اور بہت سے عبادت خانے منہدم ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ یہ وقت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شہادت کے وقت آیا۔ اور پھر مروان کے مرنے پر۔ اور متوکل کے قتل ہونے پر غرضکہ قرانات اور ان کے آثار پر غور کیا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ حوادث ارضیہ کو اوضاع فلکی سے خاص نسبت ہے۔

مختلف منجموں کے اقوال

شادان بلخی نے لکھا ہے کہ ۳۱۰ہجری میں اسلام کا خاتمہ ہو جائے گا۔ لیکن اس خبر کا غلط ہونا ثابت ہو چکا۔ ابومعشر نے کہا تھا کہ ۱۵۰ برس کے بعد سخت اختلاف بپا ہوگا مگر یہ بھی صحیح نہ ہوا۔ جراس کہتا ہے کہ میں نے قدما کی کتابوں میں دیکھا ہے کہ منجمین نے کسریٰ کو عرب کی سلطنت اور نبوت کی خبر دی تھی۔ اور کہا تھا چوں کہ عرب کا طالع زہرہ ہے۔ اور قیام سلطنت کے وقت اس کو شرف ہوگا۔ اس لیے ان میں چالیس سال سلطنت رہے گی اور ابومعشر نے کتاب القرانات القسمہ میں لکھا ہے کہ جب حوت کے ۲۷ درجہ پر زہرہ کو شرف حاصل ہوگا۔ اور ساتھ ہی برج عقرب میں قران ہوگا۔ اور یہی عرب کا طالع ہے تو عرب کی سلطنت قائم ہوگی اور اُن کو ترقی ہوگی اور ان کی سلطنت اتنے دن رہے گی کہ زہرہ اپنے شرف کے باقی ۱۱ درجہ طے کرے۔ جن کو وہ ۶۱۵ برس میں طے کر سکے گی۔ اتنے ہی دن عرب کی سلطنت رہے گی اور ابومسلم خراسانی کا ظہور ایسے وقت ہوا تھا کہ زہرہ خانہ شرف سے برسر انتقال تھا۔ اور اول حمل میں قران ہونے والا تھا۔ اور مشتری برسر حکومت تھا۔ یعقوب بن اسحٰق الکندی کا قول ہے کہ اسلام کا ۶۹۳ برس میں خاتمہ ہو جائے گا۔ کیوں کہ ظہور ملت کے وقت زہرہ ۲۸ درجہ اور ۳۰ دقیقہ حوت میں سے طے کر چکا تھا۔ اور ۱۱ درجہ اور ۲۸ دقیقہ باقی تھے۔ اس لیے اسلام کا زمانہ ۶۹۳ سال ہونا چاہیے۔ اسی پر حکما کا بھی اتفاق ہے اور حروف مقطعات کے اعداد بھی بحذف مکررات اتنے ہی ہوتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہی سہیلی کا قول ہے اور غالباً مسلک اول سہیلی کا مستند ہے۔

حکمرانوں کے منجموں سے استفسارات

جراس کہتا ہے کہ ہرمز نے افریدون حکیم سے اردشیر اور اس کے بیٹے اور ملوک ساسانیہ کی سلطنت کا زمانہ دریافت کیا۔ حکیم نے جواب دیا کہ اس کی سلطنت کا طالع مشتری ہے۔ جو شرف میں ہوگا۔ اس لیے ان کی سلطنت ۴۲۷ برس ہونی چاہیے۔ اس کے بعد زہرہ کو قوت ہوگی اور شرف حاصل کرے گا جو عرب کا طالع ہے۔ اس وقت وہ بادشاہ بنیں گے۔ اس لیے کہ قران کا طالع میزان ہے اور اس کی مالک زہرہ اور قران کے وقت اسے شرف بھی ہوگا۔ اس لیے ایک ہزار ۶۰ سال ان کی حکومت ہونی چاہیے۔ نوشیرواں نے بھی اپنے وزیر بزرجمہر سے دریافت کیا تھا کہ عرب کو کب سلطنت ملے گی۔ تو اس نے جواب دیا تھا کہ آپ کے جلوس سے ۴۵ سال بعد عرب کی سلطنت کا بانی پیدا ہوگا اور مشرق ومغرب کا مالک بن

جائے گا۔ اور چوں کہ مشتری زہرہ کی طرف مائل ہے۔ اور قران بروج آبی سے ہٹ کر عقرب مائی میں آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب کی سلطنت زہرہ کے پورے دور تک رہے گی۔ جو ایک ہزار ساٹھ برس کا زمانہ ہے۔ خسرو پرویز نے بھی الیوس حکیم سے یہی سوال کیا تھا۔ اور اس نے وہی جواب دیا تھا۔ بزرجمہر نے اور توحیل رومی منجم نے بھی بنی اُمیہ کے زمانہ میں پیشین گوئی کی تھی کہ اسلام قرانِ اعظم یعنی نوسو ۹۶۰ برس رہے گا۔ اور اس کے بعد جب عقرب میں قران ہوگا جیسا کہ ابتدائے اسلام میں ہوا تھا۔ اور اوضاع فلکی تغیر پذیر ہوں گے۔ تو یا تو احکام اسلام میں فتور آ جائے گا یا ایسے احکام اسلام میں رواج پائیں گے جو بالکل خلاف ظن ہوں گے۔

جراس کی ذکر کردہ باتیں

جراس کہتا ہے کہ منجمین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ دنیا آگ اور پانی کے غلبہ سے تباہ ہوگی۔ اور یہ وقت غالباً اس وقت آئے گا جب کہ طالع قلب الاسد ۲۴ درجے طے کر چکے گا۔ جو مریخ کی حد ہے اور یہ مراحل بھی ۹۶۰ سال میں تمام ہوں گے۔ جراس نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بادشاہ زابلستان نے جب مامون کو ہدایا بھیجے تھے تو اپنا ایک حکیم ذوبان نامی بھی انہی تحائف میں بھیجا تھا۔ جس نے مامون کو میں سے لڑنے اور طاہر کو سر لشکر بنانے کی رائے دی تھی۔ اور مامون نے اس کے احکام بار بار صحیح پا کر دریافت کیا تھا کہ ہماری سلطنت کب تک رہے گی اور اس نے جواب دیا تھا کہ خلافت آپ کی اولاد سے نکل کر آپ کے بھائی کے خاندان میں جائے گی۔ اور ۵۰ برس کے بعد دیالمہ خلافت پر مسلط ہو جائیں گے۔ اور جب ان کا حال بگڑے گا تو شمال مشرق سے ترک آئیں گے اور شام وفرات وجیحون کے ممالک کے مالک بن جائیں گے اور روم پر بھی قبضہ پائیں گے۔ مامون نے پوچھا کہ تم کو یہ باتیں کیوں کر معلوم ہوئیں۔ ذوبان نے کہا کہ صصہ بن داہر ہندی کے احکام سے جو واضع شطرنج ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جن ترکوں کے ظہور کی طرف ذوبان نے اشارہ کیا وہ سلجوتی تھے۔ جن کی سلطنت ساتویں صدی کے اول میں ختم ہوئی۔ جراس کہتا ہے کہ قران کا انتقال مثلثہ آبی کے برج حوت کی طرف ۸۴۳ برس بعد از یزدجرد ہوگا۔ اور حوت کے بعد عقرب میں قران ہوگا۔ جو ۵۳ھ میں ہوا تھا۔ حوت میں اوّل اوّل قران ہوگا۔ اور زاں بعد عقرب میں۔ جس سے مدت اسلام کے متعلق بہت سے حالات معلوم ہوتے ہیں۔ وہی یہ بھی کہتا ہے کہ مثلثہ آبی میں قران کا پہلا دن دوسری رجب ۸۶۸ھ ہجری کو ہوگا۔ لیکن جراس نے اس کی تفصیل نہیں کی ہے۔

قران اوسط اور حکومتیں

منجمین مخصوص دولت وسلطنت کے متعلق جو پیشین گوئیاں کرتے ہیں وہ قران اوسط اور قیام سلطنت کے زائچہ سے کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک قران اوسط اور اوضاع فلکی حدوث سلطنت پر دلالت کرتے ہیں۔ اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں کس طرف سلطنت قائم ہوگی اور کون لوگ قائم کریں گے۔ کتنے ان میں بادشاہ ہوں گے۔ ان کے نام کیا اور عمریں کتنی ہوں گی۔ اور کس مذہب وملت کے پابند ہوں گے۔ کب کب لڑائیاں ہوں گی۔ اور کس سے ہوں گی۔ جیسا کہ ابومعشر نے اپنی کتاب قرانات میں ان امور کی تفصیل کی ہے۔ بعض اوقات یہی باتیں قران اصغر سے بھی معلوم ہوتی ہیں۔ جب کہ قران اوسط واصغر کو باہم کچھ تناسب وتعلق ہو۔ غرضکہ سلطنتوں کے متعلق جو پیشین گوئیاں ہوتی ہیں وہ اس قسم کے نجومی احکام سے ہوتی ہیں۔

یعقوب بن اسحاق کندی

یعقوب بن اسحٰق کندی رشید ومامون کا نجومی تھا۔ اس نے قرانات میں سلطنت اسلامیہ کے متعلق ایک کتاب لکھی تھی۔ شیعوں نے جس کا نام جفر رکھا تھا۔ اسی نام کی ایک اور کتاب بھی ہے۔ جس کو وہ حضرت جعفر صادق رحمتہ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یعقوب بن اسحٰق کندی نے کتاب مذکور میں دولت عباسیہ کے حوادث بیان کیے تھے۔ اور اسی میں اس نے دولت عباسیہ کے خاتمہ کی طرف بھی اشارہ کیا اور بتایا کہ ساتویں صدی کے وسط میں بغداد پر ایک حادثہ ہوگا اور اس حادثہ میں دولت عباسیہ کا اور دولت عباسیہ کے ساتھ ہی سلطنت اسلامیہ کا بھی

خاتمہ ہوگا۔ ہمیں اس کتاب کا کہیں پتہ نہیں لگتا اور نہ ہمیں یہ معلوم ہوا کہ فلاں شخص اس کتاب سے واقف ہوا ہے۔ قیاساً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہلاکو نے بغداد پر قبضہ کرنے کے بعد جب کہ معتصم آخر خلفائے عباسیہ کو قتل کیا اور ان کی بہت سی کتابیں دجلہ میں پھنکوادیں۔ انہی کے ساتھ یہ کتاب غرق ہوئی۔ البتہ مغربیوں کے پاس کچھ اجزاء موجود ہیں۔ جنہیں وہ اسی کتاب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مگر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اجزا بنی عبدالمومن کے لیے لکھی گئی ہیں۔ جس میں ملوک مؤحدین کا بالتفصیل ذکر کر کے حالات سابقہ کی تصدیق اور مابعد کی تردید کی گئی ہے۔

ابو بدیل کا بیان

دولت عباسیہ میں کندی کے بعد اور بھی منجم گذرے ہیں۔ اور انہوں نے بھی حوادثات کو قلم بند کیا ہے۔ طبری نے اخبار مہدی کو ذکر کرتے ہوئے ابو بدیل سے جو کہ دولت عباسیہ میں ارباب صنائع میں سے ایک شخص گذرا ہے نقل کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہارون رشید کے ساتھ اس کے باپ کے عہد سلطنت میں ربیع اور حسن کی طرف بعض غزوات کے موقعوں پر بھیجا گیا۔ اسی اثنا میں میں ایک دفعہ شب کو ربیع اور حسن کے پاس آیا۔ اس وقت میں نے ان کے پاس منجملہ اور کتابوں کے جو کہ دولت عباسیہ کے حادثوں سے تعلق رکھتی تھیں ایک کتاب دیکھی۔ جس میں ایام مہدی کی کل مدت دس سال لکھی تھی۔ اس وقت مجھے خیال ہوا کہ مہدی سے یہ کتاب مخفی تو رہ ہی نہیں سکتی۔ ضرور ہے کہ وہ ایک روز اسے دیکھے۔ اور اس کی مدت سلطنت جو کچھ کہ گذر چکی ہے ظاہر ہے۔ پھر جب وہ اسے دیکھے گا تو ضرور تمہیں اس سے کوئی معقول بات کہنی پڑے گی۔ اس لیے بجز اس کے مجھے کوئی اور حیلہ نہیں ملا کہ میں نے عینہ دراق کو بلا کر کہا کہ اس ورق کو مٹا دو اور از سر نو لکھ کر دس میں اس کی جگہ چالیس لکھ دو۔ چنانچہ اس نے اسے مٹا کر از سر نو لکھ دیا۔ پہلے اگر میں اس ورق میں دس اور اب چالیس لکھے ہونے نہ دیکھتا تو مجھے کبھی خیال نہیں ہو سکتا تھا کہ واقع میں اس کی مدت سلطنت دس سال لکھی ہوئی تھی۔ اس کے بعد بھی بہت سے لوگوں نے دول اسلامیہ سے متعلق نظمیں اور نثریں لکھیں۔ اور اب وہ متفرق طور پر لوگوں کے پاس موجود اور ملاحم (لغز) کے نام سے مشہور ہیں۔ بعض میں تو عموماً سلطنت اسلامیہ کے حوادث کو اور بعض میں سلطنت اسلامیہ ہی سے متعلق دول مخصوصہ کے حوادثات کو ذکر کیا ہے اور یہ کل ملاحم کسی نہ کسی مشہور شخص کی طرف ہیں۔ مگر در حقیقت ان کی کوئی اصل نہیں ہے۔ کہ جس سے ہم کہہ سکیں کہ واقع میں یہ اسی شخص کی ہیں جس کی طرف کہ یہ منسوب ہیں۔

قصیدہ تبیعہ

ان بعض ملاحم میں سے ایک قصیدہ مغرب میں ہے کہ جو بحر طویل میں اور جس کا حرف ردیف رائے مہملہ ہے۔ یہ قصیدہ ابن مرانہ کی طرف منسوب اور لوگوں میں مشہور و معروف ہے۔ اور عموماً اس کے متعلق لوگوں کا خیال ہے کہ اس میں کسی خاص دولت کے حادثات کو نہیں بلکہ عام حوادثات کو ذکر کیا ہے۔ مگر ہمیں اپنے شیوخ سے معلوم ہوا ہے کہ اس میں خاص دولت لمتونہ کے حادثات مذکور ہیں۔ کیوں کہ یہ شخص اسی سلطنت سے کچھ پہلے زمانہ گذرا ہے۔ اور اسی شخص کا مغربیوں کے پاس اس کے علاوہ ایک اور قصیدہ بھی ہے۔ جو کہ تبعیتہ کے نام سے موسوم ہے۔ اور جس کے اول اشعار حسب ذیل ہیں۔

طربت و ماذاك منى طرب	وقد يطرب الطائر المغتضب
وماذاك منى لـلـهـواراه	ولكن لتذكار بعض السبب

قریباً یہ قصیدہ پانچ سو یا بقول بعض ایک ہزار شعر کا ہے۔ اس میں دولت مؤحدین کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور فاطمی وغیرہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ اور ظاہر یہی ہے کہ یہ مصنوعی ہے۔

یہودی شاعر کا قصیدہ

مغرب میں ایک اور قصیدہ بھی ہے جو کہ ایک یہودی شاعر کی طرف منسوب ہے۔ جس میں اس نے احکام قرانات اور شہر فاس کے ایک مقتول

کاذکر کیا ہے۔اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ واقعات واقع بھی ہوئے۔اس قصیدہ کا اول وآخر مندرجہ ذیل ہے۔

	فی صبغ ذالازرق لشرفه خیارا	فافهمو ایا قوم هذی الاشارا
اول	نجم زحل اخبر بذی العلاما	وبدل الشکلا وهی سلاما
	شاشیة زرقاء بدل العماما	وشاش ازرق بدل الفرارا
	قدتم ذالتجنیس لانسان یهودی	یصلب ببلدة فی یوم عیدی
آخر	حتی یجبه الناس من البوادی	وقتله یاقوم علی الفرادی

اس کے اشعار پانچ سو کے قریب ہیں۔اوراس میں ان قرانات کو لکھا ہے جو دولت مؤحدین کے حادثات کو بتلاتے تھے۔

قصیدہ ابن ابار اندلسی

مغرب میں ایک اور قصیدہ ہے جو کہ بحر متقارب میں اور جس کا حرف روی بائے موحدہ ہے اور جو کہ ابن ابار کی طرف منسوب ہے۔اس میں موحدین میں سے دولت بنی ابی حفص کے حادثات کو ذکر کیا گیا ہے۔ابوعلی بن بادیس قاضی قسطنطینہ ایک نہایت وسیع نظر فاضل تھے۔اور علم نجوم میں بھی پورا کمال رکھتے تھے۔انہوں نے مجھ سے بیان کیا کہ یہ ابن ابار حافظ الاندلسی الکاتب نہیں ہے کہ جس کو مستنصر نے قتل کرایا تھا۔بلکہ یہ ایک اور شخص ہے جو کہ اصل میں تونس کا رہنے والا تھا۔مگر حافظ اندلسی کے ساتھ ہی اس کی بھی شہرت ہوگئی ہے۔میرے والد ماجد مرحوم اس قصیدہ کے بہت سے اشعار پڑھا کرتے تھے۔ان میں سے بعض بعض شعر مجھے بھی یاد رہ گئے ہیں۔جنہیں میں ذیل میں درج کرتا ہوں۔

عذیری من زمن قلب	یغر ربها رقه الاشغب
ویبعث من حبیشه قائذا	ویبقیٰ هناك علی مرقب
فتاتی الی الشیخ اخباره	فیقبل کا لجمل الاجرب
ویظهر من عدله سیرة	وتلك سیاسة متجلب

ایضاً

اس میں اس نے تونس کے عام واقعات کو ذکر کیا ہے:

فامارات الرسوم انمحت	ولم یرع حق لذی منصب
فخذفی الترحل عن تونس	وودع معالمها واذهب
فسوف تکون بها فتنة	تضیف البری الی المذنب

چند اور قصائد

مغرب میں ایک اور قصیدہ ہے جو کہ تونس میں دولت بنی ابی حفص کے پاس ہے اور جس میں مؤحدین کے دسویں سلطان ابویحییٰ کے بعد اسی کے بھائی محمد کا ذکر ہے۔جیسا کہ مندرجہ شعر میں مذکور ہے:

وبعد ابی عبدالاله شقیقة	ویعرف بالوثاب فی نسخة الاصل

یہاں پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس کے بعد اس کا بھائی محمد تخت سلطنت پر نہیں بیٹھ سکا۔گو اس نے بہت کوششیں کیں اور اسی ارادے میں ہلاک بھی ہوگیا۔مغرب میں ایک اور قصیدہ ہے جو کہ ہوشنی کی طرف منسوب ہے۔اور جس کا اول مندرجہ ذیل ہے:

راعنی بدمعی الھتافی فترت الامطار ولم یفتر
وابتقت کلھا الویدان وانی تملی وتنغدر
البلاد کلھا تردی فاولی مامیل ماتدری
- مابین اتصیف والشتوی والعالم والربیع تجری
قال حین صحت الدعوی دعنی نبکی ومن عذری
انادی من ذاالازمان ذاالقرن اشتد وتمری

یہ قصیدہ بہت ہی بہت طول طویل ہے اور مغرب اقصیٰ میں عموماً لوگوں کو یاد ہے اور اغلب ہے کہ یہ قصیدہ گھڑا ہوا ہے۔ کیوں کہ اس کی کوئی بات بھی بدون تاویل کے صحیح نہیں ہوئی۔ اور عموماً لوگ اس میں طرح طرح کی تحریف کرتے ہیں۔ یا یہ کہ کسی خاص شخص نے اس میں تحریف کی ہے۔

ملاحم مشرقیہ

کئی ملاحم مشرق میں بھی ہیں۔ منجملہ ان کے ایک ملحمہ وہ ہے جو کہ ابن العربی الحاتمی کی طرف منسوب ہے۔ یہ ایک نہایت ہی طول طویل نثر ہے۔ جس میں رموز و کنایات سے کام لیا گیا ہے۔ معنی خدا ہی کو معلوم ہیں۔ اس میں جا بجا حیوانات کی شکلیں اور کٹے ہوئے سروں اور حیوانات غریبہ کی صورتیں بنائی گئی ہیں۔ اس نثر کے آخر میں ایک قصیدہ بھی ہے۔ جس کا حرف روئے لام ہے اور اغلب یہی ہے کہ ان میں سے صحیح کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ علم نجوم وغیرہ کسی علم سے بھی اس کی اصلیت نہیں نکلتی۔ سنا گیا ہے کہ یہاں پر اور بھی کئی ملاحم ہیں۔ جو کہ ابن سینا و ابن عقب کی طرف منسوب ہیں۔ اور صحت کے قابل ان میں کوئی بات بھی نہیں، کیوں کہ یہ سب قرانات سے ماخوذ ہیں۔ مشرق میں ہمیں ایک اور قصیدہ سے واقفیت ہوئی ہے جس میں دولت ترکیہ کے حادثات مذکور ہیں۔ یہ قصیدہ متصوفین میں سے ایک شخص کی طرف منسوب ہے۔ جو کہ باجریقی کے نام سے مشہور تھا۔ یہ قصیدہ بھی رموز و کنایات سے مملو ہے۔ اور اس کا اول مندرجہ ذیل ہے۔

ان شئت تکشف سر الجفر یا سائلی من علم جفر وصی والد الحسن
فافھم وکن واعیا حرفاً وجملتہ والوصف فافھم کفعل الحاذق الفطن
اما الذی قبل عصری لست اذکرہ لکننی اذکر الآتی من الزمن
بشھر بیرس یبقی بحاء بعد خمستھا وحاء میم بطیش نام فی الکنن
شین لہ اثر من تحت سرتہ لہ القضاء قضی ان ذلک المنن
فمصر والشام مع ارض العراق لہ وآذر بیجان فی ملک الی یمن

ایضاً

وآل بوران لمانان طاھر ھم الفاتک الباتک المغنی بالسمن
لخلع سین ضعیف السن لینن اتی لا لوفاق ونون ذی قرن
قرم شجاع لہ عقل ومشورۃ یبقی بحاء واین بعد ذوشمن

ایضاً

من بعد باء من الاعوام قتلۃ یلی المشورۃ میم الملک ذوالللسن

ایضاً

ھذا ھوالاعرج الکلبی فاعن بہ فی عصرہ فتن فاھک من فتن

ایضاً

یاتی من الشرق فی جیش یقد مھم	عار عن القاف قاف جد بالفتن
یقتل دال و مثل الشام اجمعھا	ابدت بنشجر علی الاھلین والوطن
اذااتی زلزلت یاویح مصر من	الزلزال مازال حاء غیر مقتطن
طاء وطاء عین کلھم حبوا	ھلکا و ینفق اموالا بلا ثمن
یسیر القاف قافاً عند جمعھم	ھون بان ذالک الحصن فی سکن
وینصبون اخاہ وھوصا لحھم	لاسلم الالف سین لذاك نبی
تمت ولانیتھم بالحاء لاحد	من السنین ید انی فی الزمن

بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں اس نے ملک ظاہر کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہ کہ مصر میں اس کا باپ اس پر چڑھائی کرے گا۔

یاتیه الیه ابوہ بعد ھجرته	وطول غیبته والشظف والزرن

اس قسم کے اشعار بہت سے ہیں۔ اور غالب خیال یہی ہے کہ یہ بھی موضوع ہے۔ کیونکہ اس قسم کی صنعتیں قدیم میں بکثرت ہوئی ہیں۔

قصیدہ باجریقی کی حقیقت

مؤرخین نے اخبار بغداد بیان کرتے ہوئے اسی قسم کے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے کہ مقتدر کے عہد خلافت میں ایک شخص تھا۔ جو کہ نہایت ذکی اور دانیال کے نام سے مشہور تھا۔ یہ شخص اوراق کو دھو دھو کر ان پر ایک نہایت کہنہ خط میں رموز حروف کے ساتھ امراء وسلاطین کے نام لکھ لکھ کر ان کے جاہ ومنصب سے متعلق خوش کن حالات اور معرکہ درج کر دیا کرتا۔ اور اسی حیلہ سے ان سے مال ودولت حاصل کیا کرتا تھا۔ اسی قبیل سے اس کا ایک یہ واقعہ ہے کہ اس نے اپنے کسی کاغذ میں تین م م م لکھ رکھے اور ایک موقعہ پر اس کو مفلح (مولیٰ مقتدر) کے پاس لایا۔ اور اس سے کہا کہ ان تین میموں نے تمہاری طرف اشارہ ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس کو بہت سے خوش کن امور سنائے اور اسی سے متعلق اس میں بہت سی علامات ونشانیاں بھی درج کر دیں۔ اور اسے خوش کر کے بہت سا مال اس سے حاصل کیا۔ اس کے بعد اس نے اسی قسم کے چند اوراق وزیر ابن القاسم بن وہب کے لیے لکھے (یہ اس وقت معزول ہو گیا تھا) اور اسی طرح سے رموز حروف میں اس کا نام لکھ کر اس کے پاس لایا۔ اور بیان کیا کہ وہ دسویں خلیفہ کے عہد میں منصب وزارت پر مامور ہو گا۔ اور بہت اہم امور ملکی اس سے انجام پائیں گے۔ دشمن پست ہوں گے۔ اور دنیا کی آبادی بڑھ جائے گی۔ پھر اس کے بعد یہی اوراق مفلح کو بھی دکھائے اور بہت سے واقعات ماضیہ اور آئندہ بیان کر کے ان سب کو دانیال کی طرف منسوب کیا۔ جس سے مفلح کو نہایت تعجب ہوا اور اس نے اس پر خلیفہ مقتدر کو مطلع کیا۔ اور وزیر موصوف کے بہت سے حالات وعلامات ذکر کیے۔ غرضکہ اس مکر سے اس کو پھر وزارت مل گئی۔ خلاصہ کلام یہ کہ یہ قصیدہ بھی جو کہ باجریقی کی طرف منسوب ہے اسی قبیل سے ہے۔ اکمل الدین ابن شیخ الحنفیۃ متصوفین کے حالات سے اچھی طرح واقف تھے اس لیے آپ سے میں نے اس قصیدہ اور اس شخص (باجریقی) کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے بیان کیا کہ یہ شخص تو فرقہ مبتدعہ قلندریہ میں سے تھا۔ جو کہ ڈاڑھی منڈایا کرتے تھے۔ یہ شخص بطریق کشف بہت سے حالات بیان کر کے ان خاص لوگوں کو صرف جو کہ اس کے خیال میں ہوتے تھے۔ رموز وکنایات کے ساتھ اشارہ کر دیا کرتا تھا۔ اور بعض دفعہ مضمون کو کچھ ابیات میں بیان کر دیا کرتا تھا۔ اور لوگ اس کے ابیات ورموزات کو نقل کر لیتے تھے۔ پھر اس کے بعد اپنے قیاس سے اس میں اضافہ کرتے گئے۔ اور عموماً لوگوں نے ان رموز کے سمجھنے کی کوششیں کیں۔ مگر ان کا سمجھنا ایک ناممکن بات ہے کیوں کہ ان رموز کے لیے کوئی قاعدہ وقانون نہیں ہے۔ جس سے اُن کے سمجھنے میں مدد لے لیں کہ یہ بہت بے قاعدہ ہیں۔ الغرض ہمیں ان فاضل اجل کے کلام سے نہایت تسکین ہوئی۔ اور طبیعت سے وہ اضطراب جو کہ اس ملحمہ (قصیدہ) سے ہو سکتا تھا اٹھ گیا۔ وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وبہ التوفیق۔

دوسرا حصہ ختم ہوا

حصہ سوم

چوتھا باب

فصل ۴ از کتاب اول

اس فصل میں ہم ملکوں اور شہروں کے سب اگلے پچھلے اہم عناصر اور ضروری واقعات بقدر ضرورت چند فصلوں میں بیان کریں گے۔

پہلی فصل

شہروں کے وجود پر ترجیح رکھتا ہے

شہروں کے آباد ہونے کی وجوہات

جب لوگوں کے پاس شہری تہذیب وتمدن کے اسباب مہیا ہو جاتے ہیں تو ان کی طبیعت بھی عیش وآرام تکلف وتفنن کی طرف مائل ہوتی ہے۔ مکان تعمیر کرتے ہیں۔ اور آئے دن کے سیر وسفر کو چھوڑ کر کسی ایک جگہ کے ہو کر رہنے لگتے ہیں۔ یونہی آہستہ آہستہ شہر آباد ہو جاتے ہیں۔ لیکن عیش و آرام اور تکلف وتفنن کی طرف قبائل واقوام کا رجحان اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ صحرا نوردی کے تمام مراحل طے کر چکے ہوں اور ملک وسلطنت کا آغاز بدویت کے آخری دور ہی میں علی العموم شروع ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ شہروں کی بنیاد اکثر سلطنت قائم ہو جانے کے بعد پڑتی ہے۔

دوسری وجہ شہر وامصار پر سلطنت کے مقدم ہونے کی یہ ہے کہ بڑے بڑے شہر اور عالی شان عمارتیں عام ضرورت پیدا ہونے پر صرف اسی وقت بن سکتی ہیں جب کہ بے حد وشمار آدمی مل جل کر مدتوں کام کریں۔ اور شہروں کا بنانا اور آباد کرنا اور اونچی اونچی عمارتیں اٹھانا ایسا ضروری نہیں ہے کہ خواہ مخواہ لوگ ان کی طرف متوجہ ہوں۔ جب تک زور وقوت سے معماروں مزدوروں کو کام پر نہ لگایا جائے یا پوری پوری اجرتوں کی امید دلا کر ان کا حوصلہ نہ بڑھایا جائے۔ ہرگز ایسے عظیم الشان مگر غیر ضروری کام انجام نہیں پا سکتے اور زبردستی لوگوں کو راضی کرنا یا اچھا کام کرنے پر انعام واکرام کا وعدہ کرنا دولت منداور پرقوت سلطنت کے سوا عام وخاص میں سے کسی سے نہیں ہو سکتا۔ اس لیے شہروں کے آباد کرنے کے لیے پہلے سے سلطنت کا قائم ہو جانا نہایت ضروری ہے۔

شہر اور سلطنت کی عمر کا تعلق

جب کوئی شہر کسی سلطنت کے ہاتھوں سے آباد ہو کر ہر طرح مستحکم ومکمل ہو جاتا ہے اور زمین وآسمان کے نشان بھی اس کے حق میں نقصان دہ نہیں ہوتے۔ تو پھر اس شہر کی عمر بھی اس سلطنت کی عمر کے برابر ہی ہوتی ہے۔ اگر سلطنت کمزور ہے اور کم عمر پائے تو یہ شہر بھی سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی زوال پذیر ہونے لگے گا اور اگر سلطنت پرزور ہوئی اور دیر تک رہی تو پھر اس شہر میں صنعت وحرفت کو خوب خوب ترقی ہوگی۔ بڑی عمارتوں سے شہر بھر جائے گا۔ بازاروں اور آبادی کا سلسلہ دور تک پہنچے گا۔ جیسا کہ بغداد اور ایسے ہی دیگر شہروں کی حالت ہوئی۔

خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ مامون کے عہد سلطنت میں بغداد میں ۶۵ ہزار حمام تھے اور اس کی آبادی میں کم وبیش ۴۰ شہر

بالکل مل جل گئے تھے۔ چوں کہ اس کا پھیلاؤ بہت تھا اور آبادی بھی زیادہ۔ اس لیے اس کے گرد فصیل بھی نہ بنائی گئی۔ ابتدائے اسلام میں قرطبہ، مہدیہ، قیروان بھی ایسے ہی آباد تھے۔ ان کے بعد قاہرہ کو بھی یہی عظمت حاصل ہوئی۔

شہر اور بدویانہ بستی کا تعلق

جب بانی شہر دولت وحکومت کو زمانہ کی دستبرد سے زوال آنے لگتا ہے تو ان کے ساتھ شہر بھی مضمحل ہونے لگتے ہیں۔ اگر حسن اتفاق سے شہر کا محل وقوع آباد وادیوں سے نزدیک ہوا تو باوجود زوال سلطنت کے شہر ویرانی و بربادی سے بچ جاتا ہے کیوں کہ آس پاس کے بدو قبائل وہاں آ کر بستے رہتے ہیں۔ چنانچہ مغرب میں فاس و بجایا اور مشرق میں عراق عجم کے شہر اسی قسم کی مدد پا کر بے نام ونشان ہونے سے بچ گئے۔ کیوں کہ بدوؤں کا قاعدہ ہے کہ جب خوشحال ہوتے ہیں تو آرام وآسائش حاصل کرنے کے لیے شہری سکونت اختیار کر لیتے ہیں۔ اور شہریوں میں گھل مل کر انہیں کی عادات واطوار سیکھ جاتے ہیں۔ اور اگر زوال پانے والی سلطنت کے شہر ایسے مقامات پر آباد ہیں جن کے آس پاس بدویانہ بستیاں کم یا بالکل نہیں ہیں تو ایسے شہر اپنی سلطنت کے مٹتے ہی خود بھی مٹ جاتے ہیں یا مٹنے کے برابر ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ بغداد، کوفہ، قیروان، مہدیہ، قلعہ بنی حماد سب کا یہی حال ہوا۔

بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک سلطنت کے بعد جب دوسری سلطنت قائم ہوتی ہے تو وہ پہلی سلطنت کے بنائے ہوئے شہروں کو اپنا دارالسلطنت اور حاکم نشین شہر بنا لیتی ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں اسے نئے شہروں کے بنانے کی حاجت ہی کیا ہے۔ جب کہ بنے بنائے پہلے سے موجود ہوں۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو شہر بدستور رہتے ہیں۔ بلکہ ان کی چہل پہل اور بڑھ بھی جاتی ہے۔ اور جوں جوں سلطنت کی عظمت و مدنیت بڑھتی جاتی ہے۔ پرانے شہروں میں بھی جدید عمارات بڑھتی جاتی ہیں۔ صنعت وحرفت کو بھی فروغ ہوتا ہے۔ اور اضمحلال کے بعد ہر طرف پھر تروتازگی دکھائی دینے لگتی ہے۔ گویا ان شہروں کو دوسری عمر مل جاتی ہے۔ قاہرہ وفاس کے حالات ہمارے خیال کی تائید کرتے ہیں۔

دوسری فصل

سلطنت کے قیام کے بعد شہروں کو آباد کرنا ضروری ہے

جب کسی قوم کو لڑنے جھگڑنے کے بعد ملک مل جاتا ہے اور سلطنت کی بنیاد پڑ چکتی ہے تو وہ آس پاس کے شہروں پر قبضہ وتسلط حاصل کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ اس کے دو سبب ہیں۔ اول ملکی ضروریات اور آرام طلبی اور بدویانہ ناقص اوصاف کی تکمیل اور پر مشقت زندگی سے سبکدوش ہونے کی خواہش۔ دوسرا دشمن سے بچاؤ۔ کیونکہ شہر اکثر اعدائے دولت کا مسکن و ماویٰ ہوتے ہیں اور فاتح کو شہروں کو مخالفوں سے خالی کر کے اپنا قبضہ جمانا ضروری ہوتا ہے۔ کیوں کہ وقت بے وقت دشمن بھاگ کر انہی شہروں میں پناہ لیتے ہیں۔ اور بوقت ضرورت ان کو پس پشت لے کر جنگ وجدال کے لیے نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ چونکہ شہری اپنے وجود سے بہت سی فوج کا کام دیتے ہیں۔ اور حملہ آوروں کو شہر نشین دشمن کا مغلوب کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ شہر کی مضبوطی قلت فوج کی تلافی کر دیتی ہے۔ اس لیے جب تک کسی قوم کے تسلط کا بڑھتا ہوا سیل شہروں کو فتح نہ کرے، نہ دشمنوں کی طرف سے قوم کو اطمینان ہو سکتا ہے۔ اور نہ آئندہ کے لیے اس کی تقویت کا سامان۔ گویا شہر فاتح ومفتوح دونوں کے لیے یکساں حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے فاتحین کا اصول ہے کہ جب کسی ملک کو فتح کرتے ہیں تو تمام شہروں کو مخالف سے چھین کر اپنی تقویت کے لیے ہر قسم کے ساز وسامان سے مستحکم کرتے ہیں۔ تاکہ اگر ملک برخلاف ہو کر اٹھ سکے، ان کو مدافعت اور پھر غلبہ یا قبضہ کرنے کا موقع رہے۔ اور اگر شہر موجود نہیں ہوتے تو نئے شہر بساتے ہیں اور ساز وسامان سے انہیں بھر دیتے ہیں۔ اس طرح پر مال غنیمت کے لیے پھرنے سے بھی انہیں ایک لحاظ سے سبکدوشی ہو جاتی ہے اور قیام سلطنت کے وسائل بھی مہیا ہوتے ہیں۔ لہٰذا مخالف جب کچھ نہیں کر سکتے اور قابو میں آ جاتے ہیں تو سر اطاعت خم کر دیتے ہیں اور پھر مخالفت کا حوصلہ ان میں نہیں رہتا۔ پس اس بیان سے ثابت ہو گیا کہ قیام سلطنت کے بعد قوم کا شہروں میں رہنا اور ان پر قبضہ کرنا نہایت ضروری

ہے۔

تیسری فصل

عظیم الشان شہر اور عمارتوں کے لئے حکومت کا استحکام ضروری ہے

ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ بڑی بڑی عمارتیں سلطنت کی یادگار ہوتی ہیں۔اور جیسی باعظمت سلطنت ہوتی ہے ویسی باعظمت وعالی شان اس کی یادگاریں ہوتی ہیں۔کیونکہ شہروں کا بسانا اوران کو مستحکم کرنا کام کاج کرنے والوں کی کثرت اور بہتات پر منحصر ہے۔اور جب کہ سلطنت باعظمت اور دور دراز تک پھیلی ہوئی ہوگی تو ضرورت کے وقت ملک کے ہر گوشہ سے کام کاج کرنے والے بھی بکثرت جمع ہوسکیں گے۔اور سب مل کر حیرت میں ڈال دینے والے کام کو پورا کردیں گے۔

مشینی آلات کا کمال

بسا اوقات ایسے کاموں میں مشینی آلات بھی استعمال ہوتے ہیں۔جن کی وجہ سے انسانی کمزور طاقتوں میں (جو بھاری بوجھ اٹھانے اور لے جانے میں عاجز ہوتی ہیں۔) کئی گنا اضافہ ہوجاتا ہے۔بعض لوگ عالی شان آثار قدیمہ اور عمارات عظیمہ مثلاً ایوان کسریٰ۔اہرام مصر وغیرہ کو دیکھ خیال کرتے ہیں۔کہ ایسی کوہ مثال عمارتیں جن لوگوں کے پرقوت ہاتھوں نے کھڑی کردی ہیں،ان کے جسم بھی ایسے ہی چوڑے چکلے اور وہ خود دیوصفت ہوں گے۔حالانکہ یہ خیال بالکل لغو ہے جو آلات ہندسیہ کے حالات سے بے خبری کی وجہ سے دل میں پیدا ہوتا ہے۔اگر کوئی آلات ہندسیہ کے حیرت افزا کاموں کو دیکھنا چاہے تو اب بھی ممالک عجم میں جہاں ان کا مکمل رواج ہے،جا کر دیکھ سکتا ہے۔

مختلف اوہام کی تردید

لوگ عالی شان عمارتیں دیکھ کر کہہ دیا کرتے ہیں کہ یہ عادیہ عمارتیں ہیں۔جس سے ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قوم عاد کے دیوقامت عظیم الجثہ لوگوں کی بنائی ہوئی ہیں۔حالاں کہ قوم عاد کو ایسا سمجھنا بالکل غلط اصول پر مبنی ہے۔کیوں کہ ایسی بھی بہت سی عالی شان عمارتیں اس عالم میں موجود ہیں۔جن کے بنانے والوں کے تن وتوش اور قد وقامت کا حال ہمیں صحیح صحیح معلوم ہے۔مثلاً ایوان کسریٰ،فارس میں عبیدیوں کی عمارتیں،افریقہ میں قلعہ بنی حماد میں صنہاجہ کی یادگاریں،جامع قیروان میں اغالبہ کی بنیادیں،رباط الفتح میں موحدین کے آسمان سے باتیں کرنے والے محلات،رباط ابوسعید وغیرہ وغیرہ جن کے اخبار وحالات ہمیں یقینی طور پر معلوم ہیں۔ان کے حالات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایسی ایسی سربفلک عمارتیں جن پر زور ہاتھوں نے کھڑی کیں،وہ جسامت میں ہم سے کچھ زیادہ نہ تھے۔جسامت بعید از قیاس کی داستانیں لوگوں کی خود تراشیدہ ہیں۔اور عمالقہ وعاد وثمود کو خود انہوں نے کوہ پیکر بنادیا ہے۔ورنہ وہ بھی کم وبیش ہم ہی جیسے آدمی تھے۔دیکھو کہ قوم ثمود کے سنگین مکانات اب تک ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہیں۔حدیث سے بھی ان کا ثمودی ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے اور انہی کے سامنے سے حجاز کے قافلے ہمیشہ سے اب تک گذرتے رہتے ہیں۔یہ گھر لمبائی،چوڑائی،ودر ودیوار کے لحاظ سے بالکل معمولی گھروں جیسے ہیں۔خواہ مخواہ لوگوں نے قوم ثمود کو کلاں جثہ مان رکھا ہے۔بعض کا خبط تو یہاں تک بڑھ گیا ہے کہ کہتے ہیں کہ عوف بن عناق جو عمالقہ میں سے تھا۔سمندر میں سے مچھلیاں پکڑتا اور آفتاب کی حرارت سے بھون کر کھایا کرتا تھا۔گویا پھر لوگ سمجھتے ہیں کہ آفتاب کے قریب حرارت زیادہ ہے۔یہ نہیں جانتے کہ حرارت تو ہمارے پاس ہی ہے۔جو شعاعیں سطح زمین سے منعکس ہوکر لوٹتی ہیں وہ انعکاس کے ساتھ حرارت پیدا کرتی ہیں۔ورنہ آفتاب نہ بذات خود گرم ہے نہ سرد۔بلکہ ایک جسم نورانی ہے جس کا کوئی مزاج نہیں۔

اس فصل کا بیان پہلے بھی ہم بہت کچھ بیان کر چکے ہیں۔اس لیے یہاں اتنے ہی پر اکتفا کرتے ہیں واللہ یخلق مایشاء ویحکم ما

یزید۔

چوتھی فصل

بڑی بڑی عمارتیں ایک ہی سلطنت نہیں بنا سکتی

بڑی عمارت مختلف ادوار میں بنتی ہے

ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ عمارات عظیمہ کے لیے معاونت اور انسانی طاقتوں میں نمایاں اضافہ کرنے کے لیے اکثر مشینی آلات واوزار کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ اسی طرح جو عمارتیں نہایت ہی عالی شان اور باعظمت بنائی جاتی ہیں، ان کا اتمام اکثر ایک بادشاہ کے زمانہ سلطنت کے زمانہ میں نہیں ہو سکتا۔ بلکہ چند سلاطین یکے بعد دیگرے اس آغاز شدہ کام کو اپنے اپنے زمانہ سلطنت میں کراتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ عمارت بن کر تیار ہو جاتی ہے۔ بے خبر اور ناسمجھ سمجھتے ہیں کہ یہ کام ایک ہی فلاں بادشاہ پورا کر گیا۔

مارب ڈیم کی تعمیر

مارب ڈیم کا حال جو تاریخوں میں لکھا ہوا ہے اس سے ہمارے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ تمام مؤرخین بالاتفاق لکھتے ہیں کہ سبا بن شجب نے اس عالی شان عدیم المثال بند کو بنوانا شروع کیا۔ اور ستر وادیوں کا پانی کھینچ کر اس میں ڈالنے کی تجویز کا کام ختم نہ ہوا تھا کہ فرشتہ موت نے دروازہ پر دستک آ دی۔ آخر متعدد ملوک حمیر نے مدتوں مدد جاری رکھ کر اس بند کو پورا کرایا۔ اسی طرح قرطاجنہ بنا اور اس کی بے مثل نہر جو پل کے اوپر ہو کر دور تک بہتی تھی، مدت مدید میں بن کر تیار ہوئی۔ اور بہت سے بادشاہوں نے زر و مال اور ہمت و توجہ مبذول رکھنے کے بعد اسے پورا کیا۔ انہیں عمارات پر کیا منحصر ہے جو عالی شان عمارتیں بنتی ہیں، اسی طرح پوری ہوا کرتی ہیں۔ ہم خود دیکھتے ہیں کہ بادشاہ کسی عمارت کا بنوانا شروع کرتے ہیں اور وہ ان کی زندگی میں پوری نہیں ہوتی اور بعد میں اس لیے ادھوری پڑی رہ جاتی ہے کہ بانی کے بعد آنے والے بادشاہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔

اس وقت بھی دنیا میں ایسی ایسی عمارتیں موجود ہیں کہ سلطنتیں ان کے گرانے اور برباد کرنے سے عاجز آ گئیں۔ حالانکہ گرانا بنانے سے بہت زیادہ آسان ہے۔ پس جب ہم دیکھ رہے ہیں کہ ایسی عمارتیں ابھی کھڑی ہیں کہ جن کے منہدم کرنے سے بشری قوت اور سلطنت کی طاقت عاجز آ گئی۔ تو خیال کرنا چاہیے کہ وہ کیسی زبردست طاقت ہوگی جس نے اسے تیار کیا ہوگا۔ پھر ہم کیوں کر باور کر سکتے ہیں کہ ایسی باعظمت عمارتیں ایک بادشاہ بنوا گیا۔

مختلف عمارتوں کی مضبوطی کا ذکر

لکھا ہے کہ جب ہارون رشید نے ایوان کسریٰ کو منہدم کرانے کا ارادہ کیا تو یحیٰ ابن خالد سے (جو ان دنوں قید تھا) صلاح لی۔ اس نے کہا امیر المومنین ایسا نہ کرو یہ عمارتیں بزبان حال زمانہ کو بتائیں گی کہ تمہارے اسلاف نے کیسے زبردست لوگوں سے سلطنت لی۔ ہارون رشید کو خیال ہوا کہ آخر عجمی ہے عجم کے نام کو باقی رکھنا چاہتا ہے۔ حکم دیا کہ ایوان گرا دیا جائے۔ فوراً مدد لگ گئی اور اس خیال سے کہ عمارت کے جوڑ بند کھل جائیں اور آسانی سے ٹوٹ پھوٹ سکے سرکہ چھڑک کر آگ لگا دی گئی مگر جوڑ بندوں کا کھلنا تو کجا کدال ٹوٹتے تھے اور پتھر نہیں اکھڑتا تھا۔ معمار عاجز آ گئے اور طرح طرح کی تدبیریں کیں مگر کوئی کارگر نہ ہوئی۔ اب یہ دیکھ کر ہارون کو اپنی رسوائی کا خیال ہوا اور پھر یحیٰ سے دریافت کیا کہ میں ایوان کو یوں ہی چھوڑ دوں۔ اس نے جواب دیا امیر المومنین اب ہرگز باقی نہ چھوڑیے ورنہ لوگ کہیں گے امیر المومنین شاہان عجم کی ایک عمارت کو بھی نہ

گرا سکا۔ بات تو سچی تھی لیکن جب عمارت گرنے ہی میں نہ آئے کوئی کیا کرے۔ ہارون کو بھی بیچ ہی میں کام چھوڑ دینا پڑا اور دل میں بہت شرمندہ ہوا۔ اہرام مصر گرانے کے وقت مامون رشید کو بھی وہی پیش آیا جو ہارون کو پہلے آ چکا تھا۔ بے شمار معمار و مزدور اہرام گرانے کے لیے مقرر کیے لیکن جب دیکھا کہ زور سے کام نہیں چلتا تو تمام عمارت کے ایک طرف لوگوں کو لگا دیا۔ یہ ہزار مشکل نقب لگایا گیا۔ جب کسی قدر باہر کی دیوار ٹوٹی تو اندر خلا نظر آیا جس کے پیچھے اور دیواریں تھیں۔ یہ دیکھ کر مامون رشید کے بھی چھکے چھوٹ گئے اور وہیں کام چھڑوا دیا۔ یہ نقب اب تک کھڑی ہوئی ہے۔ عام لوگوں کا خیال ہے کہ اس خلا میں مامون کو خزانہ ملا تھا۔ یہی حال قطاجنہ کے پل کا ہے کہ اب تک کھڑا ہے۔ کچھ دنوں کا ذکر ہے کہ تونس والوں کو عمارت کے لیے پتھر کی ضرورت ہوئی اور اس پل کا پتھر پسند کیا گیا۔ مدتوں اس کے منہدم کرنے کی کوششیں ہوتی رہیں۔ تب کہیں جا کر تھوڑا سا گرا۔ میرے بچپن کا زمانہ تھا جب کہ لوگ اس پل کے گرانے کے درپے ہو رہے تھے اور تدابیر نکالنے کے لیے جلسے کیا کرتے تھے۔ واللہ خلقکم وما تعلمون۔

پانچویں فصل

شہروں کی آبادی کے وقت کن باتوں کا خیال رکھا جائے

جب قوم کو عیش و آرام کا سامان ملنے لگتا ہے اور آرام طلبی مزاج پر غالب آتی ہے تو اس وقت وہ شہر آباد کرتی ہے۔ کیوں کہ شہر کو ذریعہ آرام و جائے پناہ سمجھتی ہے۔ پس جب شہر آرام حاصل کرنے اور پناہ پانے کے لیے بنائے جاتے ہیں تو ضرور ہے کہ آباد کرتے وقت نقصان سے بچاؤ اور حصول فوائد کا پورا خیال رکھا جائے تاکہ جس چیز کی ضرورت ہو، بہ آسانی مل سکے۔

فصیل کی تعمیر

نقصان سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ شہر کے گرداگرد شہر پناہ موجود ہو جو روک کا پورا کام دے اور دفعیہ دشمن میں مدد۔ اگر شہر کی چاروں طرف پہاڑ ہوں تو بہت ہی بہتر ہے ورنہ فصیل ایسی مضبوط ہو کہ پہاڑ کا حکم رکھے۔ شہر کے چاروں طرف نہر جاری کی جائے یا قدرتاً جاری ہو تاکہ اسے عبور کیے بغیر دشمن شہر میں قدم نہ رکھ سکے۔

آب و ہوا

اسی طرح آفات سماویہ سے بھی تا بہ امکان شہر کی حفاظت ضروری ہے۔ یعنی جس جگہ شہر آباد کیا جائے وہاں کی ہوا لطیف و پاکیزہ ہونی چاہیے تاکہ مرض نہ پھیلے۔ اگر ہوا بھاری اور گندی گندی جگہ سے گذرتی ہوگی جلد متعفن ہو کر بیماری پیدا کرے گی اور حیوان و انسان کو تلف کر دے گی۔ چنانچہ دیکھا جاتا ہے کہ جن شہروں میں لطافت ہوا اور عمدگی آب و ہوا کا خیال نہیں رکھا جاتا وہاں بارہ مہینے بیماری ہی رہتی ہے۔ افریقہ کا مشہور شہر فاس اس امر میں خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے کہ وہاں کوئی مسافر و مقیم بخار و تپ دق سے نہیں بچتا۔

کہتے ہیں کہ فاس میں پہلے امراض کا یہ زور و شور نہ تھا۔ مؤرخ بکری نے زیادتی مرض کا سبب اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ فاس میں ایک کنواں کھودتے تانبے کا ایک برتن سربمہر ملا۔ جب وہ کھولا گیا تو اس سے ایک دھواں نکلا اور بدبو پھیل گئی۔ اسی دن سے تپ کا مرض عام ہو گیا۔ بکری کا مطلب اس بیان سے یہ ہے کہ امراض طلسم کے زور سے اس برتن میں بند تھیں۔ برتن کے کھولتے ہی وہ طلسم ٹوٹ گیا اور مرض پھیل گیا اور یہ حکایت بالکل عامیانہ مذاق کے موافق ہے۔ بکری چونکہ خود اسی طبقہ میں تھا اور عقل و بصیرت سے محروم تھا۔ باور کر لیا کہ ایسا ہی ہوا ہوگا۔

فاس میں امراض کے پھیلاؤ کا سبب

ابن خلدون کے زمانہ میں غالباً جراثیم کا انکشاف نہ ہوا تھا۔ بسا ممکن ہے کہ اس برتن میں بخار کے ذرات بند ہوں (اڈیٹر وطن) اصل سبب

امراض کے پھیلنے کا یہ ہے کہ جب تک ہوا کے آنے جانے کا راستہ کھلا رہتا ہے اور ایک طرف سے آ کر دوسری طرف کو نکل جاتی ہے تو ہوا میں جو مضر صحت اجزا ملتے ہیں۔ وہ چھنٹتے اور کم ہوتے رہتے ہیں۔ اس لیے مرض بھی زور نہیں پکڑتا۔ اور ظاہر ہے کہ جب شہر زیادہ آباد ہوا اور ہر وقت لوگوں کے چلنے پھرنے کا تانتا بندھا رہے تو ان کی حرکت سے ہوا میں تموج پیدا ہوگا۔ اور اس تموج کی وجہ سے بری ہوا نکل کر اچھی ہوا شہر میں آتی رہے گی۔ مگر جب آبادی گھٹ جائے۔ حرکت و تموج میں لانے والی کوئی چیز موجود نہ ہو تو ضرور گندی ہوائیں شہر میں رکی رہیں گی اور متعفن ہو کر مرض پیدا کریں گی۔ فاس کو بھی دونوں حالتیں پیش آئیں۔ پہلے وہ خوب آباد تھا۔ اور لوگوں کی بکثرت آمد و رفت جو ہر وقت رہتی تھی، ہوا کے تموج کا سبب ہوتی رہتی تھی۔ اس لیے امراض بھی عام نہ تھے۔ غرضکہ فاس کی سابقہ قلت مرض کا یہی سبب تھا اور بس۔ برخلاف اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ جن شہروں میں لطافت ہوا کا خیال نہیں رکھا گیا۔ جب تک وہاں آبادی کم رہی امراض زیادہ رہے اور جب آبادی زیادہ ہوئی تو حالت بالکل دگرگوں ہوگئی۔ چنانچہ فاس کے دارالسلطنت فاس جدید کو بھی یہی حالت پیش آئی۔ اسی طرح ہمارے دعویٰ کی تصدیق کے لیے دنیا میں ایسے شہر بہت مل سکتے ہیں۔

رہا شہر کے لیے حصول نفع اور تسہیل مطالب کا معاملہ اس کے لیے بھی چند امور کا لحاظ ضروری ہے۔ مثلاً شہر دریا کے کنارے آباد ہوں۔ یا شہر کے قرب و جوار میں شیریں پانی کے چشمے ہوں۔ کیوں کہ پانی کا شہر کے نزدیک ہونا اہل شہر کے لیے نہایت اہم اور آرام کا باعث ہے تا کہ آسانی سے پانی مل جایا کرے۔ چراگاہ کی رعایت بھی ضروری ہے۔ تا کہ اہل شہر کے حیوانات وہاں جا کر چریں۔ کیونکہ اہل شہر مختلف قسم کے جانور رکھنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اگر چراگاہیں عمدہ اور قریب ہوں گی تو لوگوں کا بہت سی مشقت سے چھٹکارا ہو جائے گا۔

شہر کے لئے منافع بخش امور

آبادی کے قریب قابل زراعت زمین کا ہونا بھی حفظ صحت کیلئے اہم ہے۔ تا کہ وہاں کی پیداوار سے اہل شہر کو بسہولت غلہ میسر آ سکے۔ لکڑیوں کا جنگل بھی پاس ہونا چاہیے تا کہ جلانے اور عمارت میں لگانے کے لیے وقت پر بآسانی ملتی رہے۔ سمندر کا ساحل بھی اگر قریب ہی ہو تو بہت اچھا ہے تا کہ دور دراز ملکوں سے سلسلۂ تجارت جاری ہو سکے۔ اور جیش کی نقل و حرکت میں سہولت ہو۔ یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ یہ تمام ضروریات شہر کے حق میں مفید ہیں۔ لیکن ساحل سمندر اگر قریب نہ ہو تو چنداں حرج بھی نہیں ہے۔ اسی لیے ہم نے اسے آخر میں ذکر کیا ہے۔

امور طبعیہ کا خیال

اکثر اوقات بانیان شہر علاقائی اچھائی برائی کا لحاظ نہیں کرتے۔ یا صرف اپنی اور اپنی قوم کی ضرورتوں کو دیکھ کر جہاں چاہتے ہیں، شہر بسا دیتے ہیں۔ چنانچہ عربوں نے ابتدائے اسلام میں جو شہر بسائے عراق میں یا افریقہ میں، انہوں نے صرف اپنی ضرورتوں کا خیال کر لیا کہ اونٹوں کے لیے چراگاہ ہوں، ان کے کھانے کے لائق کڑوے کسیلے درخت ہوں، پانی بھی کھاری دیکھ لیا۔ زرعی زمین، آب شیریں، عام چراگاہ، جنگل کا کچھ خیال نہیں کیا۔ قیروان، کوفہ، بصرہ ایسے ہی مقامات میں آباد ہوئے۔ اسی لیے جلد خراب ہو گئے۔ کیوں کہ امور طبعیہ کی رعایت نہیں کی گئی تھی۔

ساحلی شہروں کے لئے احتیاطی تدابیر

واضح ہو کہ لب ساحل شہروں کے لیے ضرور ہے کہ دامن کوہ میں آباد ہوں۔ یا شہروں کے آس پاس ہی بڑے بڑے قبیلے آباد ہوں۔ تا کہ جب دشمن شہر پر حملہ آور ہو اور اہل شہر فریاد کریں۔ فوراً وہ قبیلے مدد کو آ پہنچیں۔ کیوں کہ جب شہر کھلے سمندر کے کنارے ہوگا۔ اور آس پاس نہ پر عصبیہ قبائل ہوں گے نہ کوئی دشوار گذار پہاڑ تو وہاں کے باشندے ہر وقت دشمن کے شب خون اور جنگی جہازوں کی زد پر رہیں گے اور دشمن جب چاہے گا انہیں آ دبوچے گا۔ اور شہری ہوتے ہیں عیش و آرام کے بندے اور دشمن کے مقابلہ کی تاب اور لڑنے مرنے کی ان میں جرأت نہیں ہوتی۔ انہی وجوہ پر نظر کر کے ساحلی شہروں کی حمایت و حفاظت کا پہلے سے کامل تر انتظام کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اسکندریہ، طرابلس، بونہ سلا، متی، ساحلی شہروں کے آس پاس بہت سے پر عصبیت قبائل آباد کر دیے گئے ہیں۔ تا کہ اگر اچانک کوئی مصیبت آ جائے تو یہ قبیلے اہل شہر کی مدد کو پہنچ جائیں۔ اس کے علاوہ ان

مقامات کے راستے ایسے دشوار گذار ہیں اور شہر پہاڑوں کی بلندیوں اور گھاٹیوں میں اس طرح واقع ہوئے ہیں کہ اگر دشمن آہستہ آہستہ بھی ان تک پہنچنا چاہیے تو بہزار خرابی و وقت ہی پہنچ سکتا ہے۔ بلکہ اغلب تو یہ ہے کہ راستے کی زحمتوں کے مارے اُلٹا ہی پھر جائے اور اچانک حملہ آور ہونے کا کبھی ارادہ نہ کرے۔ کیوں کہ ایک طرف تو یہ قدرتی روکیں قدم قدم پر رکاوٹ ہیں دوسری طرف ان شہریوں کے حامیوں کے جمع ہو جانے کا ڈر کیا کچھ کم اندیش ناک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بجایہ، بلد القل، سبتہ جیسے چھوٹے چھوٹے ساحلی شہروں پر دشمنوں کو دفعتہً حملہ کرنے کا حوصلہ نہ ہو سکا۔

عباسیوں کے زمانۂ خلافت میں اسکندریہ ممالک دور دراز میں شمار ہوتا تھا۔ حالاں کہ ان کی سلطنت اس طرف دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ اور برقہ افریقہ تک ان کا حکم چلتا تھا۔ پھر بھی چوں کہ یہ شہر ساحل بحر پر واقع ہے۔ اور دفعتہً دشمن کے حملہ کا ڈر تھا۔ اس لیے اسے دور دراز علاقے سمجھ کر سرحدی مقامات کی طرح نہایت مضبوط و محکم کیا گیا۔ مگر پھر بھی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکندریہ و طرابلس پر مخالفین نے بارہا اچانک حملے کیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چھٹی فصل

دنیا کے عظیم ترین معابد و مساجد

جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض حصوں کو شرف خاص سے مختص اور عبادت کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ جن میں عبادت کرنے سے دوچند ثواب اور مزید اجر ملتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انبیاء و مرسلین کے ذریعہ سے وہ مقدس مقامات اپنے بندوں کو بتا بھی دیے تا کہ حصول سعادت میں بندوں کو سہولت و آسانی ہو۔

اگر چہ روئے زمین پر بہت سے معابد و مساجد ہیں لیکن ان سب پر تین مسجدوں کو فضیلت ہے چنانچہ صحیحین سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے اور تینوں مسجدیں مدینہ و مکہ و بیت المقدس کی مسجدیں ہیں۔

مکہ معظمہ کی مسجد بیت الحرام کہلاتی ہے۔ جس کو پہلے پہل حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بحکم خدائے تعالیٰ اپنے پاک ہاتھوں سے بنایا۔ اور لوگوں کو حسب ارشاد الٰہی حج کرنے کی ہدایت فرمائی۔ اس مسجد کی تعمیر میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام بھی حضرت ابراہیم کے ساتھ شریک تھے۔ جیسا کہ قرآن مجید سے ظاہر ہے اور مسجد تیار ہو جانے کے بعد بھی حضرت اسمٰعیل معہ اپنی والدہ ماجدہ حاجرۃ کے قبیلہ بنو جرہم کے ساتھ وہیں رہے۔ حتیٰ کہ بعد وفات وہیں مدفون ہوئے۔

بیت المقدس کو حضرت داؤد علیہ السلام نے بحکم جناب باری تعالیٰ بنوایا تھا۔ جس کے گرداگرد اولاد اسحٰق علیہ السلام میں سے بہت سے انبیائے کرام کی قبریں بھی ہیں۔

مدینہ منورہ ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام ہجرت ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ مکہ کو چھوڑ کر مدینہ جاؤ اور تبلیغ اسلام کرو تو بعد ہجرت آنجنابؐ نے یہاں بھی مسجد نبوی بنوائی اور بعد وفات اسی خاک پاک میں روضۂ مقدس بنوایا گیا۔ یہ تینوں مسجدیں مسلمانوں کی آنکھوں کا نور اور دل کا سرور ہیں۔ جن سے ان کے دین کی عظمت ظاہر ہوتی ہے۔ احادیث میں ان کی فضیلت کا مفصل بیان موجود ہے۔ جن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان مساجد میں نماز پڑھنا اور ٹھہرنا کئی گنا اجر و ثواب کا باعث ہے۔

اس موقع پر ہم ان تینوں مسجدوں کے متعلق تاریخی حالات لکھنا چاہتے ہیں۔ تا کہ ان کی تدریجی ترقی وغیرہ کا حال معلوم ہو سکے۔

مکہ معظمہ

منقول ہے کہ سب سے پہلے آدم علیہ السلام نے آسمانی بیت المعمور کی سیدھ میں یہاں معبد بنایا تھا۔ جسے طوفان نوح نے منہدم اور بے نشان کر دیا۔ مگر اس بارے میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خیال آیہ اذ یرفع ابراھیم القواعد من البیت و اسمٰعیل سے پیدا ہوا ہو اور

آیت کے معنی یوں کیے گئے ہوں کہ ابراہیم و اسمٰعیل علیہما السلام اپنی دیواریں قدیم گھر کی بنیاد پر قائم کریں گے۔ بہرحال کچھ ہی ہو تاریخ اس سے ساکت ہے۔ ہاں جب ابراہیم علیہ السلام مبعوث ہوئے اور ایک مدت کے بعد سارہ و حاجرہ آپ کی بیویوں میں نزاع ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا کہ حاجرہ و اسمٰعیل کو کسی میدان میں چھوڑ آئیں۔ چنانچہ آپ نے ایسا ہی کیا۔ اور اسماعیل و حاجرہ کو آپ نے خاص اس جگہ چھوڑا جہاں اب بیت اللہ شریف ہے۔ اور آپ فوراً واپس چلے آئے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس آتشیں ریگستان میں آب زمزم نکال کر حاجرہ کی تسلی و تشفی کر دی۔ اور قبیلہ جرہم کے دل میں القا کیا کہ اسی جنگل میں جا کر قیام پذیر ہو۔ چنانچہ اس قبیلہ نے آ کر آب زمزم کے گرداگرد گھر بنا لیے۔ اور وہیں رہنے سہنے لگے۔ اسمٰعیل نے ہوش سنبھالنے کے بعد مقام بیت اللہ پر اپنے رہنے کا گھر بنا لیا۔ اور کچھ دور تک کچی اینٹوں کا دائرہ یا احاطہ بنا دیا تا کہ اس میں بکریاں رہا کریں۔ اس دوران ابراہیم علیہ السلام اپنے لخت جگر اسمٰعیل علیہ السلام کو دیکھنے کے لیے آتے جاتے رہے۔ آخری مرتبہ آپ کو وہاں مسجد بنانے کا حکم ہوا اور بکریوں کے احاطہ کی زمین آپ نے اس کے لیے پسند کی اور پدر و فرزند دونوں نے مل کر ایک مختصر عمارت بنائی۔ اور لوگوں کو ہدایت کی کہ یہ بیت اللہ ہے۔ اس کا حج کیا کرو۔ اس کے بعد ابرہیم علیہ السلام تو واپس تشریف لے گئے۔ اور اسمٰعیل علیہ السلام بدستور وہیں رہے۔

بیت اللہ کی تولیت

جب حاجرہ اور حضرت اسماعیلؑ کی وفات ہوئی۔ تو فرزندان اسمٰعیل علیہ السلام اپنے نانا اور ماموؤں کے ساتھ بیت اللہ کے متولی ہوئے۔ ان کے بعد عمالقہ نے یہ کام سنبھالا اور لوگ جوق در جوق حج کے لیے آتے رہے۔ کہتے ہیں کہ تبابعہ بھی حج اور بیت اللہ کی تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور تبابعہ میں سے کسی بادشاہ نے اس پر غلاف بھی چڑھوایا اور اس کو پاک و صاف رکھنے اور قربانی کا حکم دیا۔ دروازہ لگا کر مفتاح بھی مقرر کی۔ یہ بھی سنا گیا ہے کہ اہل فارس بھی حج کو یہاں آیا کرتے تھے اور قربانی کیا کرتے اور نذر چڑھاتے تھے۔ چنانچہ عبدالمطلب کو چاہ زمزم صاف کراتے وقت دو سونے کے ہرن ملے۔ جن کی نسبت بیان کیا گیا کہ یہ اہل فارس کے چڑھاوے کے ہیں۔

فرزندان اسمٰعیل علیہ السلام کے بعد بیت اللہ کے متولی بنی جرہم ہوتے رہے۔ اس لیے کہ وہ ان کے ماموں تھے۔ جرہم کے بعد ایک عرصہ تک خزاعہ تولیت پر قابض ہو گئے۔ مگر جب اولاد اسماعیلؑ کا شمار بڑھا اور کئی قبیلے قائم ہو گئے یعنی کنانہ و قریش۔ تو تولیت بنوخزاعہ کے ہاتھ سے نکل گئی اور قریش غالب آ کر بیت اللہ کے متولی ہو گئے۔

خانہ کعبہ کی دوبارہ تعمیر

یہ زمانہ قصی بن کلاب کا تھا۔ اس نے بیت اللہ کو پھر بنایا اور بڑے بڑے شہتیروں سے اس کی چھت پاٹ دی۔ چنانچہ اعشٰی کہتا ہے:

حقت بثوبی راھب الدور والتی تنا ھاقصی و المضاض بن الجرھم

اس کے بعد باختلاف روایات سیلاب عمارت کو بہالے گیا یا آگ لگی اور عمارت جل گئی۔ لوگوں نے چندہ سے روپیہ جمع کیا۔ اتفاقاً انہی دنوں ساحل جدہ پر ایک جہاز ٹوٹ گیا تھا۔ اہل مکہ نے چھت کے لیے اس کی لکڑی خرید لی۔ پہلے عمارت میں دیواریں صرف قد آدم تھیں۔ اب اٹھارہ ہاتھ بلند کی گئیں۔ دروازہ بھی پہلے سطح زمین سے ملا ہوا تھا اب قد آدم کرسی پر لگایا گیا۔ تا کہ سیل کی زد میں نہ آ سکے۔ چوں کہ روپیہ تھوڑا گیا تھا۔ اس لیے اہل مکہ نے دیواریں چھوٹی کر دیں۔ یعنی چھ ہاتھ ایک بالشت جگہ چھوڑ دی۔ اور اس زمین کے گرداگرد چھوٹی دیوار بنا دی۔ تا کہ بیت اللہ کی بنیاد قائم رہے۔

ابن زبیرؓ کے دور میں تعمیر

بیت اللہ کی عمارت ابن الزبیر کے دعوائے خلافت تک اسی طرح رہی۔ یزید بن معاویہ کی فوجوں نے بسر کردگی حصین بن نمیر سکونی ابن الزبیر

کو آگھیرا۔ اور منجنیق کی سنگ باری نے عمارت بیت اللہ شریف کو نقصان پہنچایا۔ باختلاف روایت نقطہ سی جل گئی۔ تو ابن الزبیر نے عمارت از سر نو بنوائی۔ عمارت بنواتے وقت تمام قدیم عمارت کو منہدم کرادیا۔ اور بنائے ابراہیمی نکال کر صحابہ کرام کو دکھائی۔ ازاں بعد نیو پر نیو اٹھائی۔ حضرت ابن عباسؓ نے ابن الزبیر کو صلاح دی کہ سمت قبلہ کی طرح بنی رہنی چاہیے ابن الزبیر نے بنیادوں کے گرداگرد لکڑیاں گڑوا کر ان پر کپڑے تنوادیے۔ صحابہ کو تجدید عمارت کے بارہ میں اختلاف تھا۔ مگر ابن الزبیر کو بواسطہ حضرت عائشہ صدیقہؓ یہ حدیث پہنچ چکی تھی۔ کہ لولا قومك حديثوا عهدٍ بكفر لردوت البيت على قواعد ابراهيم۔ ولجعلت له بين شرقياً وغربياً۔ اس لیے آپ نے مخالفت کی کچھ پروانہ کی۔ اور دیواریں ۲۷ ہاتھ بلند کرائیں۔ اور دروازہ جن کی دہلیز زمین کے برابر تھی۔ (جیسا کہ حدیث میں ہے) بنائی گئی۔ عمارت میں سرتا سر رخام (سنگ) لگایا گیا۔ اور دروازہ کی چوکھٹیں اور کنجیاں سونے کی تیار ہوئیں۔

عبدالملک کے دور میں تعمیر

یزید کے بعد عبدالملک کی فوج نے مکہ کا محاصرہ کیا۔ اور بیت اللہ پر منجنیق سے پتھر برسائے گئے اور دیواریں کچھ کچھ ٹوٹ گئیں۔ اور ابن الزبیرؓ شہید ہوئے۔ فتح مکہ کے بعد حجاج نے ابن الزبیرؓ کی عمارت کے بارے میں عبدالملک سے رائے لی۔ عبدالملک نے حکم دیا کہ موجودہ عمارت گرادی جائے اور جیسی قریش کے عہد میں تھی ویسی بنائی جائے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اور حجاج نے چھ ہاتھ ایک بالشت جگہ جہاں حجر اسود تھا چھوڑ دی اور دیواریں قریش کی بنیادوں پر بنادیں۔ غربی دروازہ بھی بند کر کے شرقی دروازہ میں بھی کچھ ردوبدل کردیا۔ باقی عمارت بحال خود رہنے دی۔ اس لیے موجودہ عمارت بیت اللہ گویا ابن زبیرؓ اور حجاج کی عمارتوں کا مجموعہ ہے۔ اور دونوں کی عمارت جدا جدا نظر آتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ دیوار شق ہونے کے بعد پھر ملائی گئی ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس بیان پر چند اشکال وارد ہوتے ہیں۔ کیوں کہ فقہا طواف کے متعلق کہتے ہیں۔ کہ طواف کرنے والے کو حطیم کی طرف مائل ہونے سے بچنا چاہیے۔ ورنہ طواف داخل بیت ہو جائے گا کیوں کہ دیوار کے نیچے اصلی بنیاد کا کچھ حصہ رہ گیا ہے اور کچھ آ گیا ہے۔ شاذرواں اسی جگہ ہے۔ اسی طرح فقہا بوسہ حجر اسود کے متعلق کہتے ہیں کہ طواف کرنے والے کو بوسہ سے فارغ ہو کر سیدھا کھڑا ہو جانا چاہیے تاکہ طواف کا کوئی حصہ داخل بیت نہ ہونے پائے۔ اس جگہ اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر سب دیواریں ابن الزبیر کی تعمیر کردہ ہیں جو بنیاد ابراہیمی پر بنائی گئی تھیں تو پھر فقہا کی بے جا احتیاط کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اس کا جواب دو طرح ہو سکتا ہے۔ یا تو حجاج نے پہلی تمام عمارت گرا کر از سر نو بنائی ہوگی جیسا کہ مسلمانوں کی ایک جماعت کا خیال ہے۔ لیکن عمارت کے دیکھنے سے دونوں عمارتوں کا ایک جگہ پر ملنا۔ اور ایک دوسرے سے متمیز ہونا اس خیال کی تردید کرتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ابن زبیر نے بیت اللہ کو چاروں طرف سے بنیاد ابراہیمی پر تعمیر نہیں کیا تھا۔ اور حجر اسود کو اندر داخل کرنے کے لیے عمارت از سر نو بنائی تھی اس لیے موجودہ عمارت گو ابن زبیرؓ کی ہے۔ لیکن ابراہیمی بنیادوں پر نہیں ہے۔ لیکن یہ بھی بعید از قیاس ہے۔

بیت اللہ کا صحن

واضح ہو کہ بیت اللہ کا صحن پہلے طواف کرنے والوں کے لیے کھلا ہوا تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد میں اس کے گرد کوئی دیوار نہ تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب مسلمانوں کی کثرت ہوئی تو انہوں نے گرداگرد کی زمین خرید کر صحن میں شامل کردی۔ اور پھر ایک دیوار کھنچوادی۔ پھر حضرت عثمان غنیؓ، ابن زبیرؓ، ولید بن عبدالملک نے بھی ایسا ہی کیا۔ بلکہ ولید نے پتھر کے ستونوں پر مسافر خانے بنوادیے۔ جن کو منصور اور اس کے بیٹے مہدی نے اور ترقی دی۔ اس کے بعد پھر کچھ اضافہ ہوا۔ اور آج بھی ہم اسی حال میں دیکھ رہے ہیں۔

بیت اللہ کی عظمت

بیت اللہ کو اللہ تعالیٰ نے جو عزت و شرافت عنایت فرمائی ہے وہ احاطۂ تحریر و بیان سے باہر ہے۔ یہ کیا کچھ کم ہے کہ وہاں وحی اور ملائک اُتارے۔ عبادت خانہ مقرر کیا اور اس کا حج فرض کیا۔ اس کے اردگرد کو حرم ٹھہرایا۔ اور وہ حقوق تعظیم اس کے لیے ضروری ٹھہرائے جو دوسرے کسی معبد کو نہیں دیے۔ یعنی مخالف اسلام حرم میں داخل نہیں ہوسکتا۔ اور مسلمان بھی داخل ہو۔ تو بن سیے کپڑے پہنے ہوئے ہو۔ اور جو وہاں پناہ لے اس کو ستایا نہ جائے۔ نہ خائف کو کوئی دھمکائے نہ جانور کا کوئی شکار کرے نہ وہاں کے درختوں کو جلایا جائے۔

میقات کی حدود

حرم جو حرمت مذکورہ سے مخصوص ہے وہ راہ مدینہ سے تین میل تنعیم تک اور عراق کی طرف ۷ میل شبینہ تک اور راہ طائف سے ۷ میل بطن کرہ تک اور راہ جدہ سے ۷ میل منقطع النشائر تک مقرر ہے۔

مکہ کے مختلف نام

مکہ کی یہ شان ہے کہ اس کا نام ام القریٰ بھی ہے اور کعبہ بھی۔ کعبہ کعب سے مشتق ہے۔ جس کے معنے بلندی کے ہیں۔ بوجہ علو مرتبت مکہ کو کعبہ کہتے ہیں۔ مکہ کا نام بکہ بھی ہے۔ اصمعی کہتا ہے کہ مکہ میں چوں کہ آدمی ایک دوسرے کو کثرت کی وجہ سے دھکیلتے ہیں اور دھکیلنے کو عربی میں بک کہتے ہیں۔ اس لیے اسے بکہ کہنے لگے۔ مجاہد کہتا ہے کہ ب، م کا بدل ہے۔ جیسے لازب ولازم۔ نخعی کا قول ہے کہ بکہ سے بیت اللہ اور مکہ سے شہر مراد ہے۔ اور زہری کی رائے یہ ہے کہ بکہ مسجد کے کل حصہ کو کہتے ہیں۔ اور مکہ سے مراد حرم ہے۔

بیت اللہ کا خزانہ

واضح ہو کہ زمانہ جاہلیت میں مختلف اقوام و ممالک کے لوگ بیت اللہ کی تعظیم کرتے تھے اور نذر چڑھاوے بھی پہنچتے تھے۔ چنانچہ عبدالمطلب کو چاہ زمزم صاف کراتے ہوئے جو تلواریں اور طلائی ہرن ملے ہوئے تھے وہ قصہ عام طور سے مشہور ہے۔ رسول خداؐ نے جب مکہ فتح کیا تو ایک گڑھے میں ۷۰ ہزار اوقیہ سونا جس میں ایک لاکھ دینار تھے، موجود تھا۔ حضرت علیؓ نے رسول خداؐ سے کہا کہ ضروریات جنگ میں اسے صرف کر دیجئے لیکن جناب نے اس میں سے کچھ نہ لیا اور جوں کا توں رکھا رہا۔ عہد صدیقی میں بھی ایک دفعہ یہ خزانہ یاد دلایا گیا۔ آپ نے بھی اسے نہ چھیڑا۔ یہ روایت ارزاقی کے موافق ہے۔ امام بخاری نے ابی وائل کی سند سے روایت کی ہے کہ وہ شیبہ بن عثمان کے پاس جا کر بیٹھا۔ انہوں نے بیان کیا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس تھا کہ آپ نے فرمایا کہ میرا ارادہ ہے کہ خزانۂ کعبہ میں چاندی سونا کچھ نہ رہنے دوں اور سب نکال کر مسلمانوں میں تقسیم کر دوں۔ اس نے کہا کہ آپ ایسا نہیں کر سکتے کیوں کہ رسول خداؐ اور ابوبکر صدیقؓ دونوں نے ایسا نہیں کیا۔ تب حضرت عمرؓ نے کہا کہ آپ نے خوب یاد دلایا۔ مجھے بے شک ان کی اطاعت کرنی چاہیے۔ یہ روایت ابوداؤد، ابن ماجہ میں نہیں ہے۔ یہ خزانہ فتنہ افطس تک جس سے حسن بن حسین بن علی بن زین العابدین مراد ہیں۔ یوں ہی رکھا رہا۔ لیکن جب ۱۹۹ھ میں ان کو مکہ پر تسلط حاصل ہوا تو وہ کعبہ میں آئے اور جو کچھ مال تھا سب نکال لیا اور کہا کہ کعبہ اس مال کو کیا کرے گا۔ ہم اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ سامان جنگ فراہم کرسکیں۔ غرضیکہ انہوں نے وہ مال خرچ کیا اور کعبہ کا خزانہ خالی ہو گیا۔ اور اب تک خالی ہے۔

بیت المقدس کی تاریخ

بیت المقدس جسے مسجد اقصیٰ بھی کہتے ہیں۔ صابیوں کے زمانہ میں اس کی جگہ پر ایک پھلواری تھی۔ اور ایک پتھر رکھا ہوا تھا۔ جس پر وہ منتوں کا تیل چڑھایا کرتے تھے۔ اس کے بعد انہوں نے وہاں ایک ہیکل (مندر) بنوالیا۔ جب بنی اسرائیل کا تسلط ہوا تو انہوں نے اسی مقام اور پتھر کو اپنا

قبلہ مقرر کیا۔ جس کی شرح یہ ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو مصر سے ساتھ لے کر بیت المقدس کی طرف چلے (جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے ان سے اور ان کے دادا اسحٰق علیہ السلام سے اس امر کا وعدہ کیا تھا) اور ارض تیہ میں آ کر ٹھہرے تو اللہ تعالیٰ نے انہیں حکم دیا کہ سبط کی لکڑی کا خاص صورت پر ایک قبہ تیار کریں اور بذریعہ وحی یہ بھی بتا دیا کہ اس کا طول وعرض کتنا ہو۔ اور کیسی کیسی صورتیں اور شکلیں اس پر بنائی جائیں۔ اور حکم دیا کہ تابوت اور مائدہ معہ صحاف (پیالے) اور منارے معہ قنادیل سب اس میں رکھ کر صابیوں کے پتھر پر رکھ دیا جائے۔ اور ایک مذبح بھی صفات خاص سے متصف قربانی کے لیے بنایا جائے۔ چنانچہ ان تمام باتوں کی تفصیل توراۃ میں موجود ہے۔ غرضکہ بموجب حکم الٰہی موسیٰ علیہ السلام نے قبہ بنایا اور اس میں تابوت رکھ دیا۔ اس تابوت میں الواح مصنوعہ (تیار شدہ کشتیاں تختیاں) رکھی گئیں۔ کیوں کہ نازل شدہ تختیاں جن پر احکام عشرہ لکھے ہوئے تھے، ٹوٹ گئی تھیں۔ اس لیے ان کے بدلے اور لوحیں ان کی نقل کے طور پر تیار کر لی گئیں۔ کتبہ کے پاس ہی مذبح بھی رکھا گیا۔ اور ہارون علیہ السلام بحکم خدا اس کے متولی مقرر ہوئے۔ تابوت سکینہ اس قبہ کے خیموں کے بیچ میں رکھا ہوا تھا۔ اسی کی طرف رخ کر کے بنی اسرائیل نماز پڑھتے۔ اور اس کے سامنے قربانی کرتے تھے اور اسی میں وحی نازل ہوتی تھی۔ جب یہود بیت المقدس کے مالک بن گئے تو انہوں نے صبائی فرقہ کی پوجا کے پتھر پر اس قبہ کو رکھ دیا۔ اور اسی کی طرف نماز پڑھتے رہتے۔ جب شدہ شدہ داؤد علیہ السلام کا زمانہ آیا تو انہوں نے اس پتھر پر مسجد بنوانے کا ارادہ کیا۔ مگر عمر نے وفا نہ کی اور یہ کام سلیمان علیہ السلام کے ذمہ ہمت پر چھوڑ گئے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی سلطنت کے زمانہ میں لگاتار چار برس مدد جاری رکھ کر مسجد تیار کرائی۔ اس وقت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کو پانچ سو برس گذر چکے تھے۔ اس مسجد سلیمانی کے ستون پیتل کے تھے۔ اور چھت شیشے کی، در و دیوار پر سونا منڈھا ہوا تھا۔ ہیکل، مورتیں، ظروف، منارے، زنجیریں، کنجیاں سب سونے کی تھیں۔ اور اس میں ایک قبر تابوت رکھنے کے لیے بنوائی۔ جس کو صیہون سے ان کے والد بزرگوار حضرت داؤد علیہ السلام لائے تھے۔ اور قبہ وظروف برنج، ہر ایک کو قرینہ سے رکھ دیا۔ آٹھ سو برس تک یہ تمام چیزیں اسی طرح رکھی رہیں۔ یہاں تک کہ بخت نصر نے آ کر سب کو خراب کر دیا۔ اور توراۃ، عصا، ہیکل سب کو جلا دیا اور عمارت کی اینٹ اینٹ جدا کر دی اور یہودیوں کو قید کر کے ہمراہ لے گیا۔ ایک مدت کے بعد جب شاہان فارس نے بنی اسرائیل کو رہائی دے کر بیت المقدس کی طرف روانہ کیا تو حضرت عزیر علیہ السلام نے بہمن شاہ فارس کی مدد سے پھر عمارت مسجد تیار کی۔ عزیر علیہ السلام نے بیت المقدس کی مسجد کی بنیاد بنائے سلیمانی سے کسی قدر سمیٹ کر ڈالی۔ اس کے بعد یونانی، پارسی، رومانوی باری باری دمشق میں حکمران ہوئے۔ مگر ایک زمانہ گذرنے پر پھر بنی اسرائیل نے زور پکڑا اور اپنی حکومت قائم کی۔ کچھ عرصہ تک بنی حسنائی کاہناں بنی اسرائیل کے ہاتھ میں حکومت رہی۔ پھر ان کی قرابت کی وجہ سے ہیروڈوٹس کو پہنچی۔ اور ایک مدت تک اس کی اولاد نے حکمرانی کی۔ ہیروڈوٹس نے اپنے زمانہ میں از سرنو مسجد اقصیٰ تیار کرائی اور سلیمانی بنیاد پر نیو رکھی۔ چھ برس لگاتار مدد جاری رہنے پر یہ عمارت نہایت ہی عالی شان اور نقش ونگار سے آراستہ ہو کر تیار ہو گئی۔ ہیروڈوٹس کی اولاد کے بعد پھر طیطش رومہ کا بادشاہ بنی اسرائیل پر غالب آیا۔ اور ان کی حکومت چھین لی۔ اس جابر حکمران نے بیت المقدس اور مسجد کی بنیاد تک اکھڑوا ڈالی۔ اور حکم دیا کہ یہاں زراعت کی جائے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ عیسائی مذہب جابجا پھیل چکا تھا۔ اور رومانوی بھی مسیح لے چکے تھے۔ لیکن شاہان رومہ میں سے کوئی عیسائی اور عیسویت کا حامی ہوتا تھا۔ اور کوئی اس مذہب اور اہل مذہب کا سخت دشمن یہاں تک کہ قسطنطین اعظم سریر آرائے سلطنت ہوا۔ اور اس کی ماں ہیلانہ نے عیسویت اختیار کی اور جوش مذہب میں بیت المقدس کو روانہ ہوئی۔ تاکہ اس لکڑی کو ڈھونڈے جس پر بزعم عیسائیاں حضرت مسیح مصلوب ہوئے تھے۔ جب وہاں پہنچی عیسائی درویش نے خبر دی کہ وہ لکڑی کوڑے اور میلے میں دبی پڑی ہے۔ بہ ہزار دقت وہ لکڑی کوڑے میں سے نکلوائی گئی۔ چوں کہ قیسیوں کے خیال میں مسیح علیہ السلام مع لکڑی کے اس جگہ پر پھینک دیئے گئے تھے۔ اس لیے ہیلانہ نے اسی کوڑے کی جگہ پر جہاں سے لکڑی برآمد ہوئی تھی۔ گرجا بنوایا جو کلیسائے قمامہ کے نام سے مشہور ہوا۔ گویا یہ گرجا عیسائیوں کے خیال کے موافق قبر مسیح پر بنا۔ بیت المقدس کی عمارت اگرچہ پہلے ہی ملیامیٹ ہو چکی تھی۔ جہاں کہیں بھی کوئی ٹوٹی پھوٹی دیوار باقی تھی وہ ہیلانہ نے اکھڑوا پھنکوائی اور حکم دیا کہ پتھر پر میلا اور کوڑا ڈالا جائے۔ اس حکم کی تعمیل کی گئی اور چند دن میں پتھر بالکل ڈھک گیا اور پتا تک نہ رہا کہ کہاں تھا۔ گویا ہیلانہ نے یہودیوں سے یہ خیال خود انتقام لے لیا کہ اگر تم نے مسیح کی قبر پر کوڑا اور میلا ڈلوایا تو تمہارے مقدس پتھر کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک کرنا چاہیے۔ اس کے بعد عیسائیوں نے کنیسہ کے مقابل ہی بیت اللحم کی عمارت بنوائی۔ یہ وہ مقام تھا کہ جہاں عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت ہوئی تھی۔

بیت المقدس پر مسلمانوں کا قبضہ

اس کے بعد زمانہ اسلام تک بیت المقدس کی یہی حالت رہی۔ یہاں تک کہ شام فتح ہوا۔ اور خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیت المقدس کی فتح کے لیے خود تشریف لائے۔ آپ نے آکر اُس پتھر کا حال دریافت کیا۔ لوگوں نے اس کا پتا بتایا۔ اس وقت اس پر میلا اور کوڑا چڑھا ہوا تھا۔ آپ نے اسے کھدوا کر نکلوایا۔ اور بدویانہ وضع کی اس پر مسجد بنوائی۔ اور جیسا کہ اس کی تعظیم کا حکم ہے تعظیم کی۔ زمانہ ولید تک یہی حالت رہی۔ یہاں تک کہ اس نے مسجد کی صورت وشکل ازسرنو اس زمانہ کی اسلامی مساجد کے موافق بنوائی۔ مسجد بیت الحرام اور مسجد نبوی اور مسجد دمشق کی شان دار عمارتیں بھی قائم کیں۔ عرب اس مسجد کو بلا دولید (عمارت ولید) کہا کرتے تھے۔ ولید نے جب اس مسجد کی عمارت شروع کی۔ تو شاہ روم کو لکھا کہ اس کی تیاری کے لیے مال اور معمار روانہ کرے جو نقش ونگار سے اس کو اچھی طرح سجا سکیں۔ شاہ روم کو یہ درخواست ماننی پڑی۔ مال کے ساتھ معمار بھیجے جنھوں نے ولید کے حسب منشا مسجد تیار کر دی۔ اس کے بعد ۵۰۰ھ کے اخیر میں جب خلافت کو ضعف ہوا اور شام قاہرہ کے خلفاء عبیدیہ کے ماتحت تھا۔ ان کی کمزوری کو فرنگیوں نے غنیمت سمجھ کر بیت المقدس پر چڑھائی کر دی اور تمام شام کے مالک بن گئے اور سنگ مقدس پر عالی شان گرجا بنالیا۔ اسی اثناء میں سلطان صلاح الدین نے مصر وشام پر غلبہ پایا اور عبیدیوں کے آثار مٹانے کے بعد بیت المقدس کی طرف بڑھا۔ پیا پے جہاد کے بعد بیت المقدس اور شام کی حدود سے فرنگیوں کو نکال کر اپنا تسلط جمالیا۔ اور سنگ مقدس پر جو گرجا عیسائیوں نے بنالیا تھا، منہدم کر کے سنگ کو باہر نکال کر مسجد بنوائی۔ جو اس وقت موجود ہے۔

ایک حدیث کی وضاحت

حدیث صحیح ہے کہ لوگوں نے حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ دنیا میں پہلے کونسا عبادت خانہ بنا۔ آپ نے فرمایا کہ مکہ۔ لوگوں نے کہا پھر۔ فرمایا بیت المقدس۔ لوگوں نے پوچھا کہ ان کے زمانہء بنا میں کتنا فرق ہوا۔ کہا چالیس برس۔ لیکن بظاہر ایک ہزار سال سے بھی زیادہ کا تفاوت معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ سلیمان علیہ السلام نے بیت المقدس کا سنگ بنیاد رکھا تھا۔ جو ابراہیم علیہ السلام سے ہزار سال سے زیادہ دیر کے بعد ہوئے۔ دیکھنے میں یہ اشکال بہت ہی مہتم بالشان معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح رفع ہو سکتا ہے کہ وضع عبادت خانہ سے بنائے عبادت خانہ مراد نہیں۔ بلکہ تعیین عبادت خانہ مراد ہے۔ ممکن ہے کہ بنائے سلیمانی سے بہت پہلے بیت المقدس معبد مقرر ہو چکا ہو۔ اس کی تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ ستارہ پرست لوگوں نے سنگ مقدس پر زہرہ کا بت بنایا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلے بھی جائے عبادت تھا۔ زمانہ جاہلیت میں خانہ کعبہ بھی توبتوں سے بھرا ہوا تھا۔ اور جن صابیوں نے زہرہ کا بُت بنایا وہ ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ میں تھے۔ پس ممکن ہے کہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعیین عبادت میں چار سو برس کا فرق ہو۔ اور عمارت بیت المقدس کی اس وقت نہ ہو۔ بلکہ سلیمان علیہ السلام نے پہلے پہل اس کی بنیاد ڈالی ہو۔

مدینہ

اس کو یثرب بھی کہتے ہیں۔ جو اپنے بانی یعنی یثرب ابن مہلائل عمالقی کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کے بعد بنی اسرائیل اس کے مالک ہوئے۔ جب کہ ان کو حجاز پر تسلط حاصل ہو گیا تھا۔ پھر بنو قیلہ قبیلہء غسان میں سے بنی اسرائیل کے پاس آکر رہا۔ اور رفتہ رفتہ اس کو مدینہ منورہ اور اس کے تمام قلعوں پر غلبہ ہو گیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی طرف ہجرت کا حکم فرمایا۔ چنانچہ آپ نے معہ اپنے اصحاب کے ہجرت کی۔ اور مسجد نبوی اور مکانات ان جگہوں پر کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں خصوصیت نبوی سے عزت دی تھی، بنوائی۔ اور بنی قیلہ نے آپ کو جگہ دی اور مدد کی۔ اس وجہ سے ان لوگوں کو لقب انصار ہو گیا۔ اور یہیں سے دین اسلام پھیل کر تمام دینوں اور ملتوں پر غالب آیا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ پر کامل فتح ہوئی۔ جب مکہ فتح ہو چکا تو انصار کو خیال ہوا کہ شاید اب آپ مکہ کو واپس چلے جائیں۔ اس خیال سے ملول رہنے لگے۔ آپ نے انصار کو مخاطب کر کے فرمایا کہ خاطر جمع رکھو۔ ہم اب نہ جائیں گے۔ یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوئی اور وہیں مزار شریف بنایا گیا۔

فضائل مدینہ

اس شہر کے فضائل احادیث صحیحہ میں بکثرت وارد ہیں۔ حتیٰ کہ امام مالک رحمتہ اللہ علیہ نے اس کو مکہ پر بھی ترجیح دی ہے۔ اور بسند صحیح رافع ابن خدیج سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ المدینة خیر من مکہ یعنی مدینہ مکہ سے بہتر ہے۔ اس باب میں اور بہت سی احادیث بھی منقول ہیں۔ جن سے مدینہ منورہ کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمتہ اللہ تعالیٰ کو اختلاف ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ عالم میں دوسری مسجد حرام اور مسلمانوں کی زیارت گاہ ہے۔

ان تین مسجدوں کے علاوہ اور کوئی مسجد دنیا میں نہیں جو شرف خاص رکھتی ہو۔ ہاں مسجد آدم علیہ السلام جزیرہ سراندیپ میں سنی جاتی ہے مگر اس کی بابت کوئی ایسی دلیل نہیں جس پر اعتماد کیا جائے۔

معابد قبل از اسلام

اسلام سے پہلے بھی زمانہ میں قوموں کی عبادت گاہیں تھیں۔ جن کی وہ اپنے عقیدہ کے مطابق تعظیم کرتے تھے۔ جیسے پارسیوں کے آتش کدے، یونانیوں کی ہیکلیں، عرب کے بت خانہ کہ جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منہدم کرادیا۔ مسعودی نے ان میں سے ایک بت خانہ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن ہم کو اس کی بابت کوئی ٹھیک خبر نہیں ملی جس پر اعتبار کیا جائے۔ اس لیے ان کے متعلق جو کچھ اور تاریخوں میں ہے۔ وہی کافی ہے۔ جو شخص ان کے حالات معلوم کرنا چاہے وہ کتب تواریخ کا مطالعہ کرے۔ واللہ یھدی من یشاء الیٰ صراط المستقیم۔

ساتویں فصل

افریقہ اور مغرب میں شہروں کی کمی کے اسباب

افریقہ اور مغرب میں شہر بہت کم ہیں۔ اس لیے کہ یہاں ہزار ہا برس سے بربر بدویانہ اصول پر آباد ہیں۔ جن کو تمدن و شہریت سے کچھ واسطہ ہی نہیں۔ اور جو فرنگ قومیں یورپ سے یہاں آ کر حکمران ہوئیں، ان کا قیام دیر تک نہ رہا اور یہ لوگ تمدن سے آشنا نہ ہوئے۔ اسی وجہ سے ان کے ملک میں شہر اور عمارتیں کم ہیں۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ بربر صنعتوں سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ عموماً ان کے مزاج میں بدویت غالب ہے۔ اور صنعت شہریت کے ساتھ مخصوص ہے۔ جس کی بدولت شہر آباد ہوتے ہیں۔ غرضکہ شہر آباد کرنے کے لیے صنعت ضروری ہے۔ اور بربر کو صنعت و حرفت سے کچھ علاقہ ہی نہیں۔ اس لیے تعمیرات کی طرف ان کی توجہ نہیں ہوئی۔ اس کے علاوہ قبائل بربر صاحب عصبیت و انساب ہیں۔ کوئی بھی ایسا نہ ہوگا جس کو عصبیت پر فخر و ناز نہ ہو۔ اور جب تک کہ کسی قوم میں عصبیت ہوتی ہے وہ صحرا نشینی کو شہریت پر ترجیح دیتی ہے۔ شہری سکونت اور حضری تمدن خاص عیش و عشرت کے دلدادوں ہی کو پسند ہوتا ہے۔ جس میں انہیں دوسروں کی رعیت ہو کر رہنا پڑتا ہے اور بدوؤں کو یہ باتیں پسند نہیں ہیں اور ہرگز کسی کا محتاج ہونا نہیں چاہتے۔ اس لیے وہ شہری سکونت کو پسند نہیں کرتے۔ البتہ ان میں سے جو لوگ مال و دولت حاصل کر کے غنی و دولت مند ہو جاتے ہیں، وہ شہروں میں آ بستے ہیں۔ لیکن ایسے آدمی ذلیل و خوار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ افریقہ و مغرب کی آبادیاں تمام صحرائی ہیں۔ اور لوگ خیموں اور چادروں یا پہاڑیوں میں مدتوں سے رہتے چلے آتے ہیں۔ اور عجمی آبادیاں اندلس و شام و مصر و عراق وغیرہ میں تقریباً سب کے سب تمدن حضریت کے درجہ پر پہنچ چکی ہیں۔ اس لیے کہ عجمی اقوام حفظ نسب کا بہت ہی کم خیال کرتی ہیں اور بربری نسب کی حفاظت کرتے ہیں اور بہ تقاضائے نسب ان میں عصبیت ہوتی ہے۔ یہ عصبیت ہی حضریت سے روکتی اور بدویت کی طرف مائل رکھتی ہے تاکہ ان کی شجاعت و شہامت اور خودداری بنی رہے اور دوسروں کے محتاج نہ ہوں۔

آٹھویں فصل

اسلامی یادگار عمارتوں کی کمی

مسلمانوں نے اپنے عہد حکومت میں باوجود کمال عظمت کے بہت کم قابل نمود یادگار عمارتیں بنوائیں۔اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی ہم بربر کے متعلق لکھ چکے ہیں۔یعنی عرب بھی ٹھیٹ بدو اور صنعت وحرفت سے بے بہرہ تھے۔اس کے علاوہ جن ممالک میں ان کی سلطنت قائم ہوئی وہیں کے رہنے والے نہ تھے اور فتوحات کے بعد ابھی کچھ مدت نہ گذری تھی کہ دفعتہً تمدن وشہریت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ گئے اور مفتوحہ قوموں کی عالی شان عمارتوں نے ان کو نئی عمارتیں کھڑی کرنے سے بے نیاز کر دیا۔اس سے بڑھ کر یہ کہ مذہب ان کو عالی شان عمارتیں بنانے اور فضول خرچی کرنے سے روکتا تھا۔

کوفہ کی تعمیرات کے لئے حضرت عمرؓ کی اجازت مشروط

چنانچہ خلیفہ ثانی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں لوگوں نے کوفہ کی عمارتیں پتھر سے بنانی چاہیں اور آپ سے اجازت طلب کی اور لکھا کہ چھپروں کے گھر آئے دن کی آگ کی بھینٹ چڑھتے اور مسلمانوں کو نقصان پہنچاتے رہتے ہیں۔آپ نے فرمایا کہ اچھا بنالو۔مگر ایک آدمی تین کوٹھریوں سے زیادہ نہ بنائے اور نہ عمارت میں زیادہ لاگت لگائے بلکہ سنت وشریعت کی پابندی کرے تاکہ دولت واقبال اس کے ساتھ رہے۔ آپ نے اسی جواب پر اکتفانہ کیا بلکہ کوفہ کو ایک وفد بھیجا اور فرمایا کہ لوگوں کو جا کر نصیحت کرے کہ مکانوں کی تعمیر میں طاقت واستطاعت سے زیادہ خرچ نہ کریں۔اہل وفد نے دریافت کیا کہ استطاعت سے کیا مراد ہے۔فرمایا جو حد اسراف میں داخل نہ ہو۔

وقت کی کمی

لیکن جب دینداری اور عبادت گزاری اور تورع کا زمانہ گذر گیا۔اور دولت ونعمت نے اپنا اثر کیا اور عربوں نے اہل فارس سے خدمت لینی شروع کی اور صنعت وحرفت اور حصول شہریت کا ان سے سبق پڑھا اور دولت وثروت نے دلی اُمنگوں کو اُبھارا،تو اس وقت انہوں نے بھی عالی شان عمارتیں بنوانی شروع کیں۔مگر بدقسمتی سے تھوڑے ہی عرصہ میں عربوں کا آفتاب اقبال مغرب زوال کی طرف لٹک گیا۔ان کو موقع ہی نہ ملا کہ نام و نمود کے قابل عمارتیں بنواتے یا شہر بساتے جو کچھ اس سے پہلے پہلے ہو چکا تھا اسی پر ان کا دست عمل اور بڑھتا ہوا حوصلہ رُک گیا۔بخلاف مسلمانوں کے پارسیوں اور رومانیوں،قبطیوں عاد ثمود وعمالقہ وتبابعہ کو ہزار ہا سال تک دلی حوصلہ نکالنے کا موقعہ ملا۔اور صنعت وحرفت میں مہارت حاصل کرنے کے بعد دیر تک زمانہ ان کے موافق رہا۔اسی لیے انہوں نے عالی شان عمارتیں بکثرت اور دیر تک دنیا میں یادگار رہنے کے قابل بنوائیں۔اگر ان کی آثار باقیہ پر تحقیقاتی نظر ڈالی جائے تو اس۔نتیجہ تک پہنچنا یقینی امر ہے۔واللہ وارث الارض ومن علیہا۔

نویں فصل

عربوں کی تعمیر شدہ عمارات کا بسرعت انہدام

چوں کہ عرب بدو تھے اور صنعت وحرفت سے انہیں کوئی واسطہ نہ تھا اس لیے جو عمارتیں انہوں نے بنائیں وہ مضبوط و دیرپا نہ بن سکیں۔دوسری وجہ ان کی عمارتوں کے جلد خراب ہونے کی یہ ہوئی کہ انہوں نے جو شہر بسائے مقامی حالت کی زیادہ پروانہ کی۔کیوں کہ اکثر مقامات طبعی طور پر آبادی کے لائق نہیں ہوتے۔اور اکثر بخلاف اس کے قابل ہوتے ہیں۔سیدھے سادے عرب ان اینچ پیچ کی باتوں کو بالکل نہیں جانتے تھے۔ان کو اپنے

اونٹوں کی رعایت منظور تھی اور بس۔ یہ کبھی نہ دیکھا کہ یہاں کا پانی اچھا ہے یا نہیں، کم ہے یا زیادہ۔ زمین کی عمدگی اور ہوا کی لطافت وکثافت کی طرف بھی کبھی خیال نہ کیا۔ اور وہ کرتے تو کیوں کر۔ ان کی عادت تو یہ تھی کہ آج کہیں ہیں کل کہیں۔ اور دوسرے ممالک سے غلہ یا اشیائے ضرورت بہم پہنچانا ان کو ایک کھیل معلوم ہوتا تھا۔ اگر ایک جگہ کی ہوا آبادی کی کثرت اور فضلات کی زیادتی سے خراب ہو جاتی تو ان کی عادت تھی کہ دوسری طرف چل دیتے تھے۔ یہی قدیم عادتیں تھیں جنہوں نے عربوں کو شہر آباد کرتے وقت محل وقوع کی بھلائی و برائی پر نظر نہ ڈالنے دی۔ چنانچہ دیکھو کوفہ و بصرہ و قیروان انہوں نے آباد کیے لیکن اونٹوں کی چراگاہوں اور ان کے چلنے پھرنے کی جگہوں کے سوا اور کسی بات کی رعایت نہ کی۔ اسی لیے یہ شہر ایسے مقامات پر آباد ہوئے جو طبعی طور پر بالکل آبادی کے قابل نہ تھے۔ اور جب آباد ہو گئے تو انہیں ایسے اسباب و مواد نہ ملے جو ان کی ترقی کا باعث ہوتے۔ اس لیے ان کے آباد کردہ شہر اور تعمیر کردہ عمارتیں طبعاً دیرپا نہ ہو سکیں۔ اس کے علاوہ مذکورہ بالا شہر مختلف قوموں کے مرکز و محور پر نہ تھے کہ خواہ مخواہ ادھر اُدھر سے آدمی آ کر آباد ہو جاتے۔ اسی لیے جب عربی سلطنت کا شیرازہ بکھرا اور عصبیت زائل ہوئی، ان کی تعمیر کردہ عمارتیں بھی ان کے ساتھ ساتھ ہی خاک میں ملنی شروع ہو گئیں۔ واللہ یحکم ولا معقب بحکمہ۔

دسویں فصل

شہروں کی خرابی کی اصل وجوہات

ظاہر ہے کہ جب شہروں کی بنیاد پڑتی ہے تو ان کی آبادی کم ہوتی ہے۔ اور آبادی کی کمی کی وجہ سے عمارت کے آلات وادوات اور تمدنی ضروریات بھی کم ہوتی ہیں۔ اس لیے اس وقت میں جو عمارتیں بنتی ہیں وہ اکثر بدویانہ ہوتی ہیں اور آلات تعمیر بھی ناقص۔ لیکن جب شہر کی آبادی بڑھتی ہے اور اس کے ساتھ آلات وادوات اور صنعت وحرفت کی کثرت ہوتی ہے اور ہر کام درجۂ کمال کو پہنچ چکتا ہے تو پھر شہر میں عمارتیں بھی عمدہ اور پائیدار بنتی ہیں۔ اس کے بعد جب شہر کی بے رونقی کا زمانہ آتا ہے اور رہنے والے گھٹنے لگتے ہیں تو پھر صنعت وحرفت کی کثرت ہوتی ہے۔ اور ہر کام درجہ کمال کو پہنچ چکتا ہے تو پھر شہر میں عمارتیں بھی عمدہ اور پائیدار بنتی ہیں۔ اس کے بعد جب شہر کی بے رونقی کا زمانہ آتا ہے۔ اور رہنے والے گھٹنے لگتے ہیں تو پھر صنعت وحرفت کو زوال آنے لگتا ہے۔ عمارتوں میں عمدگی و پائیداری کی پروا نہیں کی جاتی۔ اور جوں جوں آبادی کم ہوتی جاتی ہے۔ عمارت کی ضروریات اور مصالح ناپید ہوتے جاتے ہیں۔ اور پرانی عمارتیں کھود کھود کر ان کے مصالحے سے نئی عمارتیں بنائی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ ایک دن شہر کی سب پرانی اور عمدہ عمارتیں ناپید ہو جاتی ہیں اور لوگ پھر بدویانہ عمارت کا ڈھنچر قائم کرتے ہیں۔ پتھر کی جگہ کچی پکی اینٹ کا رواج ہوتا ہے۔ اور چونے کا کام مٹی دینے لگتی ہے۔ یونہی شدہ شدہ شہر کی عمارتیں قصبات اور دیہات کی سی عمارتیں رہ جاتی ہیں۔ اور تباہی و بربادی آہستہ آہستہ اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک دن شہر بے نام و نشان ہو کر رہ جاتا ہے۔ سنۃ اللہ فی خلقہ۔

گیارھویں فصل

شہروں کی آبادکاری......آسودگی اور رونق کا سبب

شہری زندگی کے تکلفات

ظاہر ہے ایک شخص اپنا اشیائے ضرورت اپنی سعی بازو سے بہم نہیں پہنچا سکتا۔ اسی لیے وہ سب مل جل کر رہتے ہیں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور اس طریق سے اشیائے ضرورت اور اسباب معاش مہیا کرتے ہیں۔ وہ ان کی احتیاج سے دو چند سہ چند ہوتا ہے۔ اس لیے جب شہروں میں بے حد و شمار آدمی جمع ہو کر باہمی اعانت کے ساتھ اسباب معاش کی فراہمی میں مشغول ہوتے ہیں تو جو کچھ پیدا کرتے ہیں اس قدر زیادہ

ہوتا ہے کہ کسی طرح اپنے ہی مصرف میں نہیں لاسکتے۔ ناچار عیش وعشرت تکلف وتصنع کی طرف طبیعتیں جھکتی ہیں اور جو کچھ اپنی ضروریات سے زیادہ پاتے ہیں، غیر شہریوں کے ہاتھ اسے بقیمت دے کر بڑا نفع حاصل کرتے ہیں اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ انسانی مکاسب انسان کے کاموں کی قیمت ہیں۔ اس لیے اہل شہر کو کام کی افراط سے بہت کچھ فاضل ملتا رہتا ہے۔ جسے وہ حضری تکلفات میں صرف کرتے ہیں، اچھے مکان بنواتے ہیں، اچھے کھانے کھاتے ہیں، گھر کو ساز وسامان اور گونا گوں فرنیچر سے سجاتے ہیں، گھوڑے اور غلام رکھتے ہیں، اہل صنعت طرح طرح اپنے کمال کا اظہار کرتے ہیں اور بیش از بیش اس کی قدر ہوتی ہے۔ بازار میں ہر طرف رونق ہوتی ہے اور آمدنی وخرچ دونوں میں نمایاں اضافہ ہو جاتا ہے اور جوں جوں شہر کی آبادی بڑھتی جاتی ہے کام اور اس کے نتائج مذکورہ بالا بھی بڑھتے جاتے ہیں۔ نئے نئے تکلف ایجاد ہوتے ہیں اور جدت پسندی نئی نئی صنعتیں نکلواتی ہے اور شہر کے بازار میں پہلے سے زیادہ رونق آجاتی ہے۔ اور چونکہ شہروں کی آبادی کثرت وقلت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ اور اصول بن چکا ہے کہ جہاں زیادہ آدمی ہوں گے وہاں کثرت کار کی وجہ سے آمدنی بھی زیادہ ہوگی۔ اس لیے جن شہروں کی آبادی زیادہ ہوگی وہاں کے باشندے پیشہ ور ہوں یا تاجر یا اہل منصب، بہ نسبت اس شہر کے زیادہ دولت مند و مغنی ہوں گے۔ جہاں کی آبادی نسبتاً اس سے کم ہے۔

فاس کی مثال

فاس چوں کہ ان دنوں بجایہ اور تلمسان وغیرہ سب سے زیادہ معمور وآباد ہے۔ اس لیے دونوں جگہ کے رہنے والوں کی دولت وثروت میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ عموماً فاس کے قاضی، تاجر، پیشہ ور و منصب دار تلمسان کے ہم پیشہ لوگوں سے آسودہ حال وفارغ البال ہیں۔ اور تلمسان کے رہنے والے دہران وجزائر سے۔ اسی طرح گھٹتے گھٹتے چھوٹے چھوٹے گاؤں اور قریوں کی نوبت آجاتی ہے۔ جہاں کے رہنے والے صرف ضروریات معاش ہی پا سکتے ہیں اور نہایت تنگی وعسرت سے بسر کرتے ہیں۔ اگر ان آبادیوں کی خوشحالی اور دولت مندی، چہل پہل کی کمی وبیشی پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کاروبار اور اعمال وافعال کے اختلاف کا نتیجہ ہے۔

آبادی...... آمد وخرچ کا بازار

گویا آبادیاں آمد وخرچ کے بازار ہیں۔ جیسی آمدنی ہوتی ہے ویسا ہی خرچ بھی کرنا پڑتا ہے۔ منصب داران فاس کو بے شک بڑی بڑی تنخواہیں ملتی ہیں لیکن ان کا خرچ بھی زیادہ ہے اور برابر سے رہتے ہیں۔ تلمسان میں گو فاس کی نسبت آمدنی کم ہے۔ لیکن وہاں کے خرچ کے لیے کافی ہے اور جس جگہ آمد وخرچ دونوں زیادہ ہیں تو وہاں رفاہ وآرام، عیش وعشرت اور چہل پہل کے سامان بھی زیادہ ہیں۔ دہران وجزائر قسطنطنیہ بسکرہ میں کاروبار کی کمی ہے۔ اور آمد وخرچ کی قلت کی وجہ سے وہ بات نہیں جو فاس میں ہے۔ اور جو شہر گاؤں ان سے بھی بڑے ہیں اور کاروبار میں نسبتہً ان سے کمی ہے۔ وہاں کی حالت ان مقامات سے بھی ادنیٰ درجہ کی ہے۔ یہاں تک کہ بعض آبادیوں میں بہ مشکل ضروریات پوری ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ چھوٹے چھوٹے شہروں اور قریوں کے باشندے ضعیف اور مفلوک ہوتے ہیں۔ تنگ دستی اور فقر وفاقہ سے بسر کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے کاروبار ان کی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتے۔ نہ ان کے پاس کچھ پس انداز ہوتا ہے اور نہ ان کی کمائی بڑھتی ہے۔ شاذ ونادر ہی کوئی فارغ البال اور مال دار ہوتا ہے۔

آبادی کا فقیروں اور گداگروں پر اثر

شہروں کی آبادی کی کثرت وقلت کے نتائج ایسے واضح ہیں کہ آباد اور غیر آباد مقامات کے فقیروں میں بھی ان کا پورا اثر دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فاس کے فقیر اور گدا تلمسان ودہران کے گداؤں سے خوش حال ہیں۔ عید الضحیٰ پر کھالوں کی قیمتیں مانگتے ہیں اور عام طور پر بھی ایسی ہی چیزوں کا سوال کرتے ہیں۔ جن سے ان کی سیری معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً گوشت وبالائی، اچھے کپڑے، ظرف ظروف وغیرہ۔ اگر تلمسان و دہران میں کوئی فقیر ایسی چیز مانگے تو بہت برا خیال کیا جائے اور لوگ اسے جھڑک دیں۔ قاہرہ ومصر کی دولت وثروت اور عیش وعشرت کا پوچھنا ہی کیا

ہے۔ اکثر گداگران مغرب بھی وہاں کی سیر چشمی اور دانشمندی کی بے قدری کا حال سن کر مصر و قاہرہ بھیک مانگنے جاتے ہیں جس کی وجہ محض یہ بیان کرتے ہیں کہ مصری غیر ملکی کو بہت کچھ خیرات دیتے ہیں۔ یا ان کے پاس بے حد و نہایت مال جمع ہے اور دنیا بھر سے زیادہ ان لوگوں میں خیرات و سخاوت کا رواج ہے۔ حالاں کہ یہ خیال بالکل غلط ہے۔ بلکہ وجہ یہ ہے کہ امصار مغرب سے چوں کہ مصر و قاہرہ کی آبادی زیادہ ہے اور کاروبار زیادہ برسر فروغ ہیں اس لیے ان کی ہر بات میں عظمت و بے نیازی کے آثار پائے جاتے ہیں۔

آمد و خرچ کا تعلق

تمام شہروں میں خرچ تقریباً وہاں کی آمد کے برابر ہوتا ہے۔ جو جتنا کماتا ہے اتنا ہی خرچ بھی کرتا ہے۔ اگر آمدنی بڑھتی ہے تو خرچ بھی زیادہ ہو جاتا ہے اور اگر آمدنی کم ہو جاتی ہے تو خرچ بھی کم۔ اور جب آمد و خرچ بہت بڑھ جاتا ہے تو شہر والوں کی حالت بھی وسعت پذیر ہوتی ہے اور شہر بھی وسیع ہونے لگتا ہے۔ اگر اس قسم کی خبریں تم سنو تو دفعتہً ان سے انکار نہ کرو۔ بلکہ سمجھ لو کہ آبادی کی کثرت اور کاروبار کی زیادتی سے اجرت و احسان تا بحد غایت ہو سکتا ہے۔

انسانی آسودگی کا حیوانات پر اثر

لوگوں کی آسودگی اور ثروت کا اثر آدمی تو آدمی حیوانات تک بھی ہوتا ہے۔ ایک ہی شہر میں ایک امیر اور ایک غریب کا گھر لو اور دیکھو کہ امیر کے گھر میں چوں کہ خوردنی اشیا بکھری پڑی رہتی ہیں۔ اس لیے چیونٹیوں کے غول کے غول ان کے یہاں ہر وقت موجود رہتے ہیں۔ صبح کو بھوکے جانوران کے صحن میں آتے اور سیر ہو کر جاتے ہیں۔ غریب مفلس کے گھر میں نہ کوئی کیڑا مکوڑا آتا ہے نہ کوئی پرندا گھر جھانکتا ہے۔ نہ ان کے گھر میں چوہے اور بلیاں رہتی ہیں۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے:

ہر کجا چشمہ بود شیریں — مردم و مور و مرغ گرد آئند

''جہاں میٹھا چشمہ رواں ہوتا ہے انسان، چیونٹیاں، پرندے وہاں جمع ہو جاتے ہیں''۔

اور جیسے ایک کھاتے پیتے گھر سے حیوانات سیر ہوتے اور اپنا پیٹ بھرتے ہیں اسی طرح اس گھر کی ثروت کی نسبت سے مفلوک اور فقیر آدمی بھی مدد پاتے ہیں اور دولت مندوں اور متمولوں کے دسترخوان کے بچے کھچے سے غریبوں اور بیکسوں کے دسترخوان سجتے ہیں اور خود ان کو خبر نہیں ہوتی کہ ان کی بدولت کتنے پیٹ پل رہے ہیں۔ مختصر یہ کہ وسعت نعمت و دولت کے تابع ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم و ھو غنی العلمین۔

بارھویں فصل

شہروں میں اشیاء کی قیمتیں

اشیاء کی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے

جاننا چاہیے کہ بازار میں وہی چیزیں فروخت ہوتی ہیں جن کی انسان کو ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن جب چیزوں کی ضرورت ایک جیسی نہیں ہوتی۔ بلکہ بعض چیزیں نہایت ضروری ہوتی ہیں جن کے بغیر چارہ نہیں۔ مثلاً غلہ یا ایسی ہی دیگر خوردنی اشیا اور بعض اشیاء کمالی یا غیر ضروری ہوتی ہیں۔ جن کو بطور تفنن استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اشیائے نانخورش، میوے، عمدہ لباس، آلات و اوزار، طرح طرح کی صنعت و دست کاری کے نمونے وغیرہ وغیرہ۔

آبادی کا قیمتوں پر اثر

پس جب شہر کی آبادی وسیع پیمانہ پر ہوتی ہے تو ضروری اشیاء کا نرخ سستا رہتا ہے اور غیر ضروری اور بطور تفنن استعمال میں لائی جانے والی چیزیں گراں رہتی ہیں۔ اور جب آبادی کم ہوتی ہے اور تمدن ادنیٰ درجہ کا ہوتا ہے۔ تو نرخ اشیا کا اصول بالکل اُس کے خلاف ہوتا ہے۔ اس لیے کہ غلہ وغیرہ چوں کہ ضروری اشیا ہیں ان کے حاصل کرنے کی طرف لوگوں کو زیادہ توجہ ہوتی ہے اور تمام اہل شہر یا ان کا اکثر حصہ اس کے پیدا کرنے میں مشغول رہتا ہے اور ہر شخص کی پیداوار سے اس قدر فاضل بچ رہتا ہے جو بہت سے آدمیوں کی ضرورت کو پورا کرسکے۔ اور چونکہ اہل شہر کا عام رجحان اسی طرف ہوتا ہے اس لیے ان کی مجموعی ضرورتیں پوری ہونے کے بعد مقدار کثیر پیچھے بڑھتی جاتی ہے۔ نتیجہ کے طور پر ضروری اشیا کا نرخ ارزاں ہو جاتا ہے۔ البتہ جب کبھی آفات سماوی پیش آجانے پر خشک سالی وقحط کا دورہ ہوتا ہے۔ تو ان چیزوں کا نرخ گراں ہونا لازمی ہے۔ عمدہ پیداوار کے زمانہ میں ضروریات کی شہروں میں یہاں تک کثرت ہو جاتی ہے کہ اگر لوگ خشک سالی کے ڈر سے ذخیرہ رکھنے کی طرف مائل نہ ہوں تو باغلب وجوہ اشیائے ضروریہ یا مایحتاج انسانی شہروں میں لوگ بلا قیمت بانٹ دیا کریں۔

جو چیزیں ترکاریوں اور میوہ وغیرہ کی طرح بسر اوقات کے لیے از حد ضروری نہیں ہوتیں، لوگ ان کے بونے اور پیدا کرنے کی طرف بکثرت مائل نہیں ہوتے۔ اگر اس صورت میں شہر کی آبادی بکثرت ہوئی اور تکلف وتمدن بھی برسر فروغ ہوا تو ایسی چیزوں کی مانگ زیادہ اور پیداوار کم ہوتی ہے۔ اور خریدار پر خریدار گرتا اور قیمت بڑھا کر لینے لگتا ہے۔ دولت وثروت پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے آسودہ لوگوں کو ان چیزوں کی قیمت کتنی ہی کیوں نہ بڑھ جائے، دیتے ہوئے کچھ ناگوار نہیں ہوتی۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ چیزیں باوجود غیر ضروری ہونے کے گراں نرخ پر فروخت ہوتی ہیں۔

صنعت وحرفت کی قدر

شہروں میں صنعت وحرفت اور عام کام کاج بھی بڑی قیمت پاتے ہیں۔ اس کے تین سبب ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ آبادی کی کثرت اور تکلف و تمدن کی زیادتی سے ان باتوں کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ کام کاج کرنے والے چونکہ شہر میں معاش ضروریہ بآسانی پیدا کر لینے کی توقع رکھتے ہیں اس لیے اپنے کام کاج کے بدلہ زیادہ لینے کے بغیر راضی نہیں ہوتے اور ناز ونعمت میں پلنے والے شہریوں کو چونکہ خود کام کرنے میں عار آتا ہے، اس لئے منہ مانگی مزدوری وتنخواہ دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ تیسری وجہ یہ کہ شہر میں دولت مند و آسودہ حال لوگوں اور ان کی حاجتوں کی کوئی حد باقی نہیں رہتی اور ذرا ذرا سا کام دوسروں سے لینا چاہتے ہیں اور ایک دوسرے کی لاگ ڈانٹ پر کام کرنے والوں کے کام کی قیمت بڑھا کر اپنی طرف بلانا اور کھینچنا چاہتے ہیں۔ یہ حالت دیکھ کر کام کرنے والوں کاریگروں کے مزاج آسمان پر چڑھ جاتے ہیں اور ان کے کام مہنگے ہو جاتے ہیں اور اہل شہر کو بہت کچھ خرچ کرنا پڑتا ہے۔

جو شہر چھوٹے اور کم آباد ہوتے ہیں۔ کاروبار کرنے والوں کی کمی کی وجہ سے ان کی محاصل بھی کم ہوتے ہیں اور کمی پیداوار پر نظر کر کے لوگ قحط و خشک سالی کے ڈر کے مارے ذخیرہ رکھنے کے درپے ہو جاتے ہیں اور بازار میں ہر چیز کی کمی پڑ جاتی ہے اور مانگ زیادہ رہتی ہے۔ اس لیے ضروریات زندگی کا نرخ بھی گراں ہو جاتا ہے اور غیر ضروری اشیا کی طرف عام طور پر توجہ تو کم ہوتی ہے مگر یہاں ان چیزوں کا طالب وخریدار کوئی نہیں ہوتا۔ اس لیے جس قدر بھی پیدا ہوتی ہیں زائد از ضرورت ثابت ہو کر سستی رہتی ہیں۔

بعض وقت بادشاہ وقت بازار میں خرید وفروخت پر چنگی ودیگر مختلف ٹیکس لگا دیتے ہیں۔ اس لے شہروں میں بہ نسبت دیہات کے غلہ یا ایسی ہی دیگر اشیا کا نرخ گراں ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ دیہات میں ان ٹیکسوں کی بھرمار یا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا۔

زرعی اجناس کی گرانی کے اسباب

بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب زمین کمزور ہو جاتی ہے اور کھاد وغیرہ سے مدد لے کر زراعت کی جاتی ہے تو مصارف زراعت میں

افزائش ہونے کی وجہ سے پیداوار کی قیمت بھی چڑھ جاتی ہے۔ جیسا کہ اندلس میں آج کل ہو رہا ہے۔ اس لیے کہ جب سے فرنگیوں نے اندلس کے اچھے اچھے مقامات پر اپنا قبضہ کر کے مسلمانوں کو خراب زمین میں پناہ لینے پر مجبور کیا ہے انہیں زراعت کے لیے کھاد اور کنوؤں کی ضرورت ہو گئی ہے اور ان کی فراہمی میں انہیں بہت کچھ صرف کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے کسان جس قدر ان کاموں میں صرف کرتے ہیں غلہ کی قیمت بڑھا دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اندلس گرانی کے لیے ضرب المثل ہو رہا ہے۔ اور لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی زمین اور ملک کی پیداوار ہی کم ہو گئی ہے۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ جہاں تک ہم جانتے ہیں ان کا ملک زراعت کی قابلیت حد سے زیادہ رکھتا ہے۔ اور مزارعین کو بھی زراعت میں کامل مہارت ہے اور تقریباً سب کے سب کم وبیش زراعت کرتے اور کراتے ہیں۔ بادشاہ سے لے کر عام بازاریوں تک کوئی زراعت سے خالی نہیں ہے۔ صرف اہل حرفہ اور مزدوری پیشہ یا بغرض جہاد دیگر ممالک کے آنے والے زراعت پر ہاتھ نہیں ڈالتے ہیں۔ اسی لیے کہ ان مجاہدوں کے لیے سلطنت کی طرف سے بے روزگاری الاؤنس مقرر ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اندلس کی گرانی کا سبب وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا۔ اور چوں کہ سرزمین بربر زراعت کے قابل ہے۔ اور کثرت وعمومیت کے باوجود کھاد اور کنوؤں وغیرہ پر انہیں مطلق کچھ خرچ نہیں کرنا پڑتا۔ اس لیے ان کے شہروں میں غلہ نہایت ہی ارزاں ہے۔ واللہ یقدر اللیل والنہار۔

تیرھویں فصل

بادیہ نشین شہروں میں زیادہ عرصہ نہیں رہ سکتے

ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ آباد ترین شہروں میں تکلف بڑھ جاتا ہے اور ناز ونعمت میں پڑ کر وہاں کے رہنے والوں کی حاجتیں بھی زیادہ ہو جاتی ہیں۔ ایک طرف تو تکلف وتمدن اور مانگ اشیائے ضروریہ کو گراں کرتی ہے۔ دوسری طرف ذرا ذرا سی چیزوں پر چنگی اور طرح طرح کے ٹیکس بندھ جاتے ہیں۔ اس لیے اہل شہر کے مصارف زیادہ رہتے ہیں۔ اور جب تک مال وافر ان کے پاس نہ ہو وہ بسر نہیں کر سکتے۔ اور بادیہ نشینوں کے پاس بھلا روپیہ پیسہ کہاں۔ وہ بے چارے کساد بازار دیہات میں رہتے ہیں جہاں کام ہی کی قدر نہیں ہوتی۔ اس لیے نہ ان کے پاس کوئی مخصوص ذریعہ معاش ہوتا ہے اور نہ مال وافر کہ شہر میں آ کر بسر کر سکیں۔ مگر دیہات میں تو تھوڑے سے کام کاج اور ذرا سی آمدنی میں وہ بسر کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ دیہات کی ضرورتیں ہی کم ہوتی ہیں۔ زیادہ مال کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ جو کوئی دیہاتی شہر میں آ بسا ہے۔ جلد ہی اسے اپنے عاجز ہونے کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ ذلیل ورسوا ہو کر رہتا ہے۔ البتہ جو لوگ مال ودولت لے کر شہر میں آتے ہیں۔ اور ان کی آمدنی بھی زائد از ضرورت ہوتی ہے اور اہل شہر کے خواص واوصاف پہلے سے ان میں آ چکے ہوتے ہیں وہ دیہات چھوڑ کر اگر شہر میں آ جائیں تو وہ شہر میں بھی بسر کر سکتے ہیں۔ واللہ لکل شیء محیط۔

چودھویں فصل

ممالک واقطار کے فقر وفاقہ کی حالت شہروں کی مانند ہوتی ہے

کاروبار کی برکت

جو ممالک بکثرت آباد ہوتے ہیں اور جس کی اطراف وجوانب میں متعدد قومیں آباد ہوتی ہیں۔ تو وہاں کے رہنے والے آسودہ حال ہوتے ہیں اور ملک وسلطنت بھی باعظمت وثروت۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ جو ملک زیادہ آباد ہوتا ہے اس میں کاروبار کی کثرت ہوتی ہے۔ اور اہل ملک کی حاجتوں کے پورا ہونے کے بعد جو بقدر آبادی بچتا ہے وہی ان کی پس اندازی اور دولت وثروت کا ذریعہ بنتا ہے۔ جس سے ملک میں آسودگی و

فارغ البالی کی بنیاد پڑ کر تکلف وعیش وآرام کی طرف طبیعتیں مائل ہوتی ہیں۔ اور جس قدر تجارت کو فروغ ہوتا ہے سلطنت کے خالی خزانے پُر ہو جاتے ہیں اور سلطنت کی عظمت بڑھنے سے قلعوں اور شہروں کی بنیاد پڑتی ہے۔

مختلف ممالک کی مثال

دیکھو کہ مشرق میں چوں کہ مصر وشام وعراق، عجم وہندوچین اور تمام شمالی ممالک زیادہ آباد ہیں ان کا مال بڑھا اور ان کی سلطنتوں نے بڑا عروج پایا۔ بکثرت شہر آباد کیے گئے، تجارت کو ترقی ہوئی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو عیسائی تاجر مغرب میں اسلامی ممالک میں آتے ہیں یا آبستے ہیں، ان کی دولت وثروت کی کہانیاں مشہور ہیں۔ یہی حال مشرقی تاجروں کا ہے۔ اور ہندوچین عجم کے تاجروں سے بڑھ کر ہیں۔ اکثر ان کی دولت وثروت کی کہانیاں مشہور ہیں اور دفعتہً یقین نہیں آتیں۔ عام لوگ جب یہ قصے کہانیاں سنتے ہیں سمجھتے ہیں کہ یا تو ان کے ملکوں میں چاندی سونے کی کانیں زیادہ ہیں۔ یا گذری ہوئی قوموں کی دولتیں ان کے ہاتھ لگ گئی ہیں۔ حالانکہ ان کی دولت وثروت کی یہ وجہیں نہیں ہیں۔ سونے چاندی کی کانیں تو سوڈان میں زیادہ ہیں۔ جو مغرب سے قریب تر واقع ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان دولت مند ملکوں کے تاجر اپنے ملک کا سامان دوسرے ملکوں میں لے جا کر بیچتے ہیں۔ اگر قدیم زمانہ کی دولت ان کے پاس ہوتی اور وہ بھی بکثرت تو اپنے ملک کے سامان کو دوسرے ملکوں میں لے جا کر نہ بیچتے۔ اور اس طریقہ سے حصول دولت کی فکر نہ کرتے۔

نجومیوں کا غلط نظریہ

عام لوگوں کی طرح نجومیوں کو بھی جب ان ممالک کی ثروت سے تعجب پیدا ہوا تو انہوں نے بزعم خود یہ وجہ اس کی نکالی کہ تاثیر سیارگان سے ان ممالک کی پیداوار نسبتہً مغرب سے زیادہ ہوتی ہے۔ گو یہ وجہ بھی قابل تسلیم ہے۔ اس لیے کہ حالات فلکی وارضی کا پیداوار میں ضرور دخل ہے۔ لیکن یہ وجہ ان کے ذہن میں نہیں آئی کہ دولت وثروت کی ایک وجہ آبادی کی بہتات اور کاروبار کی کثرت بھی ہے۔ جس نے ان ملکوں کو مالا مال بنا رکھا ہے۔ اسی لیے مشرق رفاہ وفارغ البالی کے لیے مشہور جہاں ہے۔ کیونکہ محض آثار نجومی سے جب تک حالات ارضیہ مثل وفور آبادی اور کثرت کاروبار اس کے ساتھ نہ ہوں، ایسے اہم نتائج نہیں پیدا کر سکتے۔

آبادی میں کمی کا اثر

دیکھو کہ افریقہ وبرقہ کی جب آبادی گھٹی تو وہاں کی حالت کس قدر جلد اور کس حد تک بگڑ گئی۔ رہے سہے آدمی باوجود قلت کے بھوکے مرنے لگے۔ محصول وخراج کم ہو گیا۔ حالانکہ شیعوں اور صنہاجہ کی سلطنت کے زمانہ میں ان مقامات کی دولت وثروت کی کوئی حد نہ تھی۔ اتنا خراج وصول ہوتا تھا کہ خزانے پٹ جاتے تھے۔ بازاروں میں ہر وقت روپیہ برستا رہتا تھا۔ یہاں تک کہ مصر ووالی مصر کی حاجتوں کے پورا کرنے کے لیے بھی روپیہ قیروان ہی سے جاتا تھا۔ اور سلطنت کی دولت مندی کی یہ حالت تھی کہ جب مہدی کا سپہ سالار جوہر فتح مصر کے لیے روانہ ہوا ہزار بورے مال کے بھرے ہوئے اونٹوں پر لدے تھے۔ تا کہ فوج کی تنخواہ ادا کی جائے اور ضرورت کے وقت اٹھا لے۔ اگرچہ اس زمانہ میں بھی سرزمین مغرب دولت مندی میں افریقہ سے کم تھی۔ لیکن پھر بھی زرومال کی کچھ کمی نہ تھی اور موحدین کے زمانہ میں تو وہاں کی آسودگی درجۂ کامل کو پہنچ گئی تھی اور بے انتہا خراج وصول ہوتا تھا۔ مگر اب وہی مغرب ہے کہ آبادی کی کمی کی وجہ سے بدحالی میں گرفتار ہے۔ اس لیے کہ بربروں کی آبادی میں اب نمایاں کمی آ گئی ہے۔ اور قریب ہے کہ اس کی حالت اور بھی ردی ہو جائے۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ بحیرۂ روم کے پاس بلاد سوڈان تک سوس اقصیٰ اور برقہ کے درمیان آبادی سے پٹا پڑا تھا۔ اور اب یہاں سے وہاں تک سب جنگل ہی جنگل ہیں۔ سواحل بحر اور اس کے آس پاس کی بلندیوں پر کچھ آبادی رہ گئی ہے۔ اور بس۔ واللہ وارث الارض ومن علیھا وھو خیر الوارثین۔

پندرھویں فصل

شہروں میں سکونت کے فوائد اور گرانی کا بیان

شہروں میں جائداد کیسے بنتی ہے

جاننا چاہیے کہ شہروں میں زمین و مکانات یا اور کوئی جاگیر کسی قسم کی دفعتہ اور ایک ہی زمانہ میں حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ ان چیزوں کی قیمت شہروں میں بہت ہی گراں ہوتی ہے۔ اور اتنا نقد زر و مال کسی کے پاس نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی دفعہ خرید لے۔ بلکہ آہستہ آہستہ خریدتے ہیں اور آنے والی نسلیں اپنے آباؤ اجداد کی میراث میں کچھ اضافہ کرتی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ ایک زمانہ کے بعد ایک ایک شخص کی بہت سی املاک ہوجاتی ہیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب ایک سلطنت کا زمانہ ختم ہونے لگتا ہے۔ اور ملک میں عام افسردگی اپنا تسلط جماتی ہے تو قلت منافع کی وجہ سے لوگ اپنی شہری املاک کوکوڑیوں میں بیچ دیتے ہیں۔ اور وہ املاک بذریعہ میراث مشتری کی اولاد کو پہنچتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ دوسری سلطنت قائم ہوکر ان شہروں کی ترقی کا باعث ہوتی ہے اور یہ شہر پہلے سے بھی زیادہ آباد و معمور ہوکر عظمت و شان حاصل کر لیتے ہیں۔

مال مفت

املاک کی بھی قدر بڑھتی ہے اور یہاں تک اس کی قیمت زیادہ ہوجاتی ہے کہ پہلے زمانہ عروج میں بھی اتنی نہ تھی۔ اب املاک کا مالک شہر میں دولت مندترین ہوجاتا ہے۔ لیکن یہ بات اس کو سعی و کوشش سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ایک شخص اپنی کوشش سے اتنی دولت جمع نہیں کر سکتا۔ اہل شہر جو املاک شہر میں حاصل کرتے ہیں اُن کی آمدنی اکثر صاحب املاک کے تمام تکلفانہ مصارف کو کافی نہیں ہوتی۔ البتہ ان کی ضرورت اور معاش کو کافی ہوجاتی ہے۔

جائداد بنانے کی غرض وغایت

ہم نے اکثر دانا بزرگوں سے سنا ہے کہ املاک خریدنے اور حاصل کرنے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اگر خدانخواستہ اولاد کم سن پیچھے رہ جائے تو املاک کی آمدنی ان کی پرورش کی کفیل ہوسکے۔ یہاں تک کہ وہ کھانے کمانے کی لائق ہوجائیں اور مختلف ذریعوں سے کما دھما کر اپنے اوقات بسر کریں۔ اگر اقبال مند ہوں تو اسے بڑھا کر اپنے اخلاف کے لیے اسی غرض سے چھوڑ جائیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اولاد ضعیف البنیاد یا مفقود العقل ہونے کی وجہ سے خود اسباب معاش بہم پہنچانے کے قابل نہیں ہوتی۔ اس صورت میں رہی سہی املاک اس کے لیے سہارا ہوتی ہے۔ یہ ہے اہل شہر اور ناز و نعمت میں رہنے والوں کے املاک خریدنے کی وجہ۔

رہا یہ خیال کہ اس سے دولت مند بن جائیں یا اللے تللے کا خرچ نکالیں۔ یہ ممکن ہی نہیں ہے اور اگر ممکن ہو بھی تو بہت ہی شاذ و نادر واقعہ پیش آتا ہے۔ محض ایسی حالت میں جب کہ اس املاک کی کسی وجہ سے بیش از پیش قیمت بڑھ جائے۔ لیکن جب ایسی حالت ہوتی ہے تو امراء و وزراء اور والیان ملک کی طمع آلود نگاہیں اس پر پڑنے لگتی ہیں اور کافی حصّہ تو اسے چھین ہی لیتے ہیں۔ یا اونی پونی قیمت دے کر مالک سے لے لیتے ہیں۔ اس حالت میں مالک کو سوائے نقصان اور تباہی کے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض اوقات تو خود جان کے لالے پڑ جاتے ہیں۔ واللہ غالب علیٰ امرہ وھو رب العرش العظیم۔

سولھویں فصل

دولت مند کی مجبوریوں کا بیان

جب اہل شہر کی امارت بڑھتی ہے اور املاک ضروریات زندگی کی فروانی سے کوئی شہر میں مشہور دولت مند بنتا ہے۔ اور عام نگاہیں اس پر پڑنے لگتی ہیں تو امراء و ملوک اس کے درپے ہوکر مال و دولت چھین لینے کی فکر میں پڑ جاتے ہیں۔ طرح طرح سے اسے تکلیفیں دیتے ہیں اور گوناگوں حیلہ و بہانہ نکال کر شاہی رعب داب میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ اور آخر کار ساری دولت و ثروت چھن جاتی ہے۔ کیونکہ سلطانی احکام اکثر ظالمانہ و جابرانہ ہوتے ہیں۔ عدالت محضہ تو خلافت شرعیہ سے مخصوص ہے اور اس کا زمانہ ہے ہی تھوڑا۔ چنانچہ ختمیت مآب روحی فداہ نے فرمایا کہ میرے بعد ۳۰ سال تک خلافت ہوگی۔ زاں بعد جابرانہ حکومت کا دور دورہ ہوگا۔ یہی اسباب ہیں۔ کہ مشہور دولت مند کو حامی و مددگار رکھنے پڑتے ہیں تاکہ اسے اور اس کی دولت کو بے جا دست برد سے بچائیں اور ساتھ ہی سلطانی قرابت داروں یا کسی ایسی عصبیت کو اپنا حامی وطرف دار بناتا ہے جس کی رعایت خود سلطان کو مدنظر ہو۔ جب یہ بات حاصل ہو جاتی ہے۔ تب کہیں جا کر اسے غصب و تغلب سے بے فکر ہوکر آرام سے رہنے کا موقع ملتا ہے۔ اور اگر یہ اسباب مہیا نہ ہوئے تو تمام مال و منال نشانہ لوٹ مار ہوکر رہتا ہے۔ واللہ یحکم لا معقب لحکمہ۔

سترھویں فصل

سلطنت کے استحکام سے شہروں میں تہذیب و تمدن کا دور دورہ ہوتا ہے

صنعت و حرفت کا ترقی میں کردار

ظاہر ہے کہ تہذیب و تمدن زائد از ضرورت ہے جو مملکت کی فارغ البالی اور قوموں کی قلت و کثرت کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ جس قدر اہل شہر میں عیش و عشرت بڑھتا ہے، نئی نئی صنعتیں اور حرفے پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ اور صنعت کو ایک خاص گروہ اختیار اور اس میں مشق و مہارت اور کمال پیدا کرتا ہے۔ اور جوں جوں ایک صنعت میں نئی نئی شاخیں نکلتی جاتی ہیں اہل صنعت کے شمار میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ لوگ اسی صنعت کے رنگ میں ڈوبتے جاتے ہیں۔ اگر زمانہ نے ساتھ دیا اور مدت تک یہی حال رہا اور صنعت بھی رواج پکڑتی گئی تو اہل صنعت اپنی اپنی صنعت میں حاذق و ماہر ہوتے ہیں اور آخر ایک دن استادی کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ مگر شہروں میں یہ حالت اسی وقت ہوتی ہے جبکہ آبادی ترقی پر ہو۔ اور اہل ملک آرام و رفاہ میں بسر کر رہے ہوں۔ اور اہل ملک کے رفاہ و آرام کا انحصار ہے سلطنت پر۔ اس لیے کہ سلطنت ہی رعایا کا مال جمع اور پھر اسے متعلقان سلطنت میں صرف کرتی ہے۔ اور وہ اسے متعلقین اہل شہر کو مختلف طریقہ سے دیتے دلاتے ہیں۔ اس طرح پر ان کے دولت و ثروت کے ساتھ تکلف و تفنن کے جذبات دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور مانگ ہونے پر نئی نئی صنعتیں ایجاد ہوکر کمال پاتی ہیں۔ اور در و دیوار سے رونق برسنے لگتی ہے۔ اسی کا نام شہریت و اعلیٰ تمدن ہے۔

مرکز سے دور کے مقامات متمدن نہیں ہوتے

یہی وجہ ہے کہ جو شہر اقصائے مملکت میں واقع ہوتے ہیں اگرچہ کثیر الآبادی والے ہی کیوں نہ ہوں۔ ان پر دیہاتی اوصاف غالب اور شہری خواص کا دور رہتا ہے۔ بخلاف اس کے جو شہر مرکز سلطنت یا اس کے آس پاس ہوتے ہیں قرب سلطان و سلطنت کی وجہ سے اعلیٰ درجہ کا تمدن حاصل کر لیتے ہیں۔ کیوں کہ سلطنت کا مال ان شہروں کو اسی طرح نہال کرتا ہے جیسے آب باران زراعت کو۔ اور جو شہر پایہ تخت سے جتنے قریب ہوتے ہیں

اتنا ہی سلطنت سے فیض پاتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعید تر مقامات پر پہنچ کر بہت ہی کم اثر سلطنت کا رہ جاتا ہے چنانچہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ سلطان وسلطنت عالم کا ایک بازار ہوتا ہے اور بازار میں اور بازار کے آس پاس ہر قسم کا سامان ہوتا ہے اور بازار سے دور ہو جانے پر کچھ بھی نہیں ملتا۔ جب سلطنت طولانی عمر پاتی ہے اور ایک شہر میں یکے بعد دیگرے متعدد سلاطین صاحب تخت وتاج ہوتے رہتے ہیں تو تہذیب وتمدن بھی بڑھتے بڑھتے درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہے۔

مختلف سلطنتوں کی مثالیں

دیکھ لو چوں کہ شام میں چار سو سال تک یہودیوں کی سلطنت رہی اس لیے ان میں حضریت مستحکم ہوگئی۔ صنعت وحرفت میں بھی انہیں مہارت طولی حاصل ہوا، کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے میں بھی تکلف وتفنن آ گیا۔ جس کے آثار آج تک ان میں پائے جاتے ہیں اور ان کی اور رومانیوں کی بدولت شام کی اور قومیں بھی متمدن بن گئیں۔ اسی طرح چوں کہ قبطیوں کی سلطنت مصر میں چار ہزار برس رہی۔ اس لیے تمدن کے لوازمات نے خوب ترقی کی۔ یہاں تک کہ ان کے جانشین یونانیوں اور رومیوں نے ان امور میں ان سے سبق پڑھا۔ اور پھر ملوک اسلام نے آ کر اس تمدن سے اثر قبول کیا۔ اس لیے گویا مصر میں تمدن وحضریت کا صدیوں تک سلسلہ ہی منقطع نہیں ہوا۔ اسی طرح یمن نے بھی اگلے زمانہ میں اعلیٰ درجہ کا تمدن حاصل کیا تھا۔ کیوں کہ ہزاروں برس عمالقہ وتابعہ نے وہاں سلطنت کی اور یمن ہی سے مصر میں تمدن پہنچا۔ عراق میں بھی چوں کہ نبط وپارسیوں کی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ اور کلدانی وکیانی وکسروی عرب ہزاروں سال تک وہاں حکمران رہے۔ حضریت نے اس ملک کو بھی خوب گہرے رنگ میں رنگا۔ اور وہاں کے رہنے والے سرتاپا تکلف کی پتلی بن گئے۔ اندلس میں بھی گاتھ اور امویوں نے ہزاروں برس تک تمدن کو ترقی دی اور چوں کہ یہ دونوں سلطنتیں باعظمت تھیں۔ اس لیے اس ملک کا تمدن بھی ایسا ہی عظیم الشان ہوا۔

افریقہ اور مغرب کی حالت

افریقہ اور مغرب میں زمانہ اسلام سے پہلے کوئی بڑی سلطنت ہی قائم نہ ہوئی۔ البتہ ایک زمانہ میں فرنگیوں نے آ کر سواحل افریقہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ لیکن برابرہ پر ان کی حکومت پوری طرح نہ جمی۔ وہ قلعوں اور دور دست میدانوں میں برابر آزادی کا دم بھرتے رہے اور اہل مغرب کو تو سلطنت کا قرب بھی حاصل نہیں ہوا۔ اگر چہ برابرہ گاتھ کو خراج دیتے تھے۔ لیکن گاتھ کی سلطنت پورے طور پر انہیں مطیع ومنقاد نہ کر سکی۔ جب اسلام کا زمانہ آیا اور عربوں نے افریقہ اور مغرب فتح کیا تو ابتداءً عرب کی سلطنت کو وہاں زیادہ استقرار نہیں ہوا اور اس زمانہ میں عرب خود بدو تھے وہ تمدن کیا پھیلاتے۔ اس کے بعد جو سلطنتیں فی الجملہ مغرب وافریقہ میں مستحکم اصول پر قائم ہوئیں ان کو ان ممالک میں قدیم تمدن کے آثار تک نہ ملے کہ ان پر حضریت کی عمارت قائم ہوتی۔ کیوں کہ برابرہ زمانہء دراز سے بدوصفت چلے آتے تھے۔ ہاں ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں جو بربر مغرب اقصیٰ سے آئے۔ ان میں تمدن کی کچھ رمق تھی۔ لیکن عرب کی سلطنت کو ابھی کچھ زمانہ نہ گذرا تھا کہ بربر نے استقلال حاصل کر لیا۔ اور ادریس سے بیعت کر کے گویا اپنی ہی سلطنت قائم کر لی۔ کیوں کہ ادارسہ کی سلطنت عربی سلطنت عربی کہلانے کی مستحق نہیں ہے۔ بربروں نے اسے اپنی قوت کے سہارے پر اپنا امام بنایا تھا۔ اور ان کی سلطنت مغرب میں عرب خال خال ہی تھے۔ مغرب میں تو بربر نے ذرا سی آڑ پر اپنی حکومت ہی الگ کر لی۔ اس لیے عربی تمدن کا وہاں اثر نہ پڑا۔ البتہ افریقہ میں چوں کہ اغالبہ کی حکومت کے ساتھ عرب اپنا تمدن پھیلاتے رہے اس لیے وہاں کچھ نہ کچھ تمدن پھیل گیا۔ جس کو فارغ البالی اور قیروان کی کثرت آبادی نے ایک حد تک ترقی کا بھی موقع دے دیا۔ اغالبہ کے بعد صنہاجہ وکتامہ نے ان کا تمدن میراث میں پایا۔ اور اس ترکہ کو کچھ بڑھایا۔ لیکن ابھی تمدن کی عمر چار سو سال کی بھی نہیں ہوئی تھی کہ اس کا خاتمہ ہو گیا۔ اور پھر حضریت کا لال چہچہاتا رنگ بدویت کے سادے خاکستری رنگ سے تبدیل ہو گیا۔ اور ملک پر ہلالی بدو عربوں نے غالب آ کر رہا سہا بھی بگاڑ دیا۔ صرف تمدن کے کچھ کچھ مٹے سے نشان باقی رہ گئے۔ چنانچہ جن لوگوں کے اسلاف زمانہ تمدن میں قلعہ وقیروان ومہدویہ میں رہ چکے ہیں۔ ان میں اس وقت تک تمدن و بدویت کے ملے جلے آثار پائے جاتے ہیں۔ جن کو دانشمند شہری اب بھی پہچان سکتے ہیں۔ اسی طرح افریقہ کے بعض شہروں میں بھی ابھی قدیم تمدن

کے نام لیوا یا یاد دلانے والے موجود ہیں۔ لیکن مغرب میں اتنا بھی پتا نشان نہیں۔ کیوں کہ افریقہ میں تو اغالبہ کے زمانہ سے صنہاجہ کے زمانہ سلطنت تک تمدن کا زور رہا۔ اور مغرب میں تمدن موحدین کی سلطنت کے ساتھ آیا۔ چوں کہ موحدین کی سلطنت اندلس میں بڑی عظمت رکھتی تھی۔ اور وہاں تمدن کا عام رواج ہو چکا تھا۔ وہاں لوگوں نے مغرب میں آکر اپنے تمدن کا عکس ڈالا۔ اور عیسائیوں نے مشرقی اندلس سے مسلمانوں کو نکالا اور وہ مجبوراً افریقہ میں آکر رہے تو انہوں وہاں اپنا تمدن پھیلایا۔

ادھر تو اندلس کا تمدن افریقہ میں اپنا اثر ڈال رہا تھا۔ ادھر مصری مغرب و افریقہ میں آکر اپنا رنگ جمانے لگے۔ یوں مل جل کر مغرب و افریقہ کو اچھا خاصا تمدن حاصل ہو گیا۔ لیکن جب مغرب میں سلطنت کمزور ہوئی اور شہروں کی آبادی کا شیرازہ جمعیت ٹوٹنے کے بعد برابر اپنی اصلی حالت پر عود کر آئے۔ تو پھر ان میں وہی بدویت اور روکھا پن پسند آ گیا۔ بہر حال اس وقت بمقابلہ مغرب افریقہ میں تمدن کے آثار زیادہ موجود ہیں۔ اس لیے کہ مغرب کی نسبت وہاں دیر تک مختلف سلطنتیں رہیں۔ اس کے علاوہ وہاں کے باشندوں میں اہل مصر کے خصائل مرتکز ہونے کے مادے پہلے سے موجود تھے۔

سلطنت، شہر اور آبادی کا تعلق

تمدن کی کمی بیشی کا مدار سلطنت کے ضعف و قوت، قوم کی قلت و کثرت، شہر کی چھٹائی بڑائی، دولت کی کمی زیادتی ہے۔ اس لیے کہ سلطنت گویا تمدن کا ایک ڈھانچہ ہے اور شہر و آبادی اس کا گوشت پوست ہیں اور مال و خراج اور صنعت و تجارت اس کے رگ و پے میں پہنچنے والا خون ہے جو بدن کی نمو کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لیے جب بادشاہ مستحقین و متعلقین کو مال و دولت دیتا ہے تو پھر وہ چل پھر کر رعایا میں پھیل جاتی ہے۔ اور محاصل و خراج کے بہانے پھر ان کے پاس سے شاہی خزانہ میں پہنچ کر دوسرے دورہ کے لیے تیار ہوتی ہے۔ پس سلطنت کی عظمت کے موافق رعایا دولت مند ہوتی ہے۔ اور رعایا کی دولت مندی سے سلطنت کا خزانہ مالا مال ہوتا ہے اور ان دونوں کے تمول و عظمت کا سبب آبادی کی کثرت ہے۔ سلطنتوں اور ان کی آبادیوں کا مقابلہ کر لو اور دیکھ لو کہ ایسا ہی ہے یا نہیں۔ واللہ یحکم لا معقب لحکمہ۔

اٹھارھویں فصل

تہذیب و تمدن کا عروج اس کے زوال کی علامت ہے

نعمت و دولت کے نقصانات

ہم ابتدائی فصلوں میں بیان کر چکے ہیں کہ ملک و سلطنت عصبیت کی غایت ہے اور حضریت بدویت کی۔ اور آبادی کسی قسم کی کیوں نہ ہو شخص واحد کی طرح اس کی بھی کچھ نہ کچھ مقرر عمر ہوتی ہے۔ اور تسلیم شدہ امور میں سے ہے کہ آدمی چالیس سال کی عمر تک بڑھتا اور نمو پاتا ہے۔ اس کے بعد کچھ دن مرحلہ وقوف میں بسر کرتا ہے۔ زاں بعد زوال کا آغاز ہو جاتا ہے۔ بعینہ یہی حال تمدن و حضریت کا ہے۔ اس لیے کہ جب قوم کو نعمت و دولت ملتی ہے تو لوگ طبعاً تمدن کی طرف جھکتے ہیں۔ بات بات میں تکلف کرتے ہیں اور ہر چیز کی تہذیب و تنقیح کے در پے ہوتے ہیں۔ صنعت اپنی گلکاریاں دکھاتی ہے۔ کھانے، پینے، رہنے سہنے کے ساز و سامان، مکان و فرش اور تمام خانہ داری کی ضروریات میں آراستگی لازمی ہو جاتی ہے۔ جس کا بدویت میں کبھی خواب و خیال نہ آتا تھا۔ جب یہ تمام سامان خاطر خواہ اور حوصلے کے موافق مہیا و تیار ہو جاتا ہے تو پھر بری عادات طبیعت پر اپنا رنگ جماتی ہیں اور یہاں تک کہ بڑھتی ہیں کہ آخر کار نہ دین کا رکھتی ہیں نہ دنیا کا۔ دین اس لیے ہاتھ سے نکل جاتا ہے کہ بداعتدالیاں طبیعت ثانیہ ہو کر پاکیزگی و دینداری کے خیالات کو پاس تک نہیں آنے دیتیں اور دنیا اس لیے کہ حاجتیں اور ضرورتیں بڑھ جاتی ہیں اور آمدنی کی کفایت نہیں کرتی۔ اس لیے کہ شہر میں تمدنی تکلفات کے ساتھ ہی اہل شہر کا خرچ بڑھنے لگتا ہے۔ جو تمدنی حیثیت سے مختلف شہروں میں مختلف ہوتا ہے۔ اور

جہاں کی آبادی زیادہ ہوتی ہے وہاں کا تمدن بھی کامل اور اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے۔ اور یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ زیادہ آبادی کے شہروں میں ہر چیز گراں رہتی ہے اور چوں کہ تمدن کو پوری ترقی سلطنت کے آخری دور میں ہوتی ہے اور تمدنی ضروریات کی وجہ سے سلطنت کے مصارف بڑھ چکے ہوتے ہیں، اشیاء فرد ختنی پر چنگی وٹیکس وضع ہو کر ضروریات کی قیمت اور بڑھا دیتے ہیں اور اہل شہر کو بسر اوقات کے لیے بہت کچھ اٹھانا پڑتا ہے جو فضول خرچی کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔ اگر اہل شہر اس سے بچنا چاہیں تو بچ بھی نہیں سکتے کیوں کہ ان کی عادتیں پہلے ہی خراب ہو چکی ہوتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ کماتے ہیں سب اُڑا دیتے ہیں اور تنگ دست لگتے ہیں اور فقر و فاقہ کی نوبت آ جاتی ہے اور بازار میں باہمی لاگ اور شدت ضرورت کی وجہ سے ہر چیز روز بروز گراں تر ہوتی جاتی ہے۔ بلکہ بعض وقت ہاتھ بھی نہیں آتی۔ اسی طرح آہستہ آہستہ شہر کی تباہی و بے رونقی کی کلی بنیاد پڑ جاتی ہے۔ پس گویا یہ تمام خرابیاں تمدن ہی سے پیدا ہوئی ہیں۔ کیوں کہ جب لوگ اپنی ضرورتوں سے مجبور ہوتے ہیں روپیہ کمانے کے لیے حد سے زیادہ محنت و مشقت کرتے ہیں اور اگر مجبوری میں سب جائز ہے کا حکیمانہ مقولہ انہیں ہر طرح کے اخلاقی طور سے گر کر بھی معاش پیدا کرنے کا حوصلہ دلا دیتا ہے۔ ایک تو پہلے ہی عادتیں بگڑی ہوئی ہوتی ہیں اب ہر قسم کے غلط کاموں کے مرتکب اور حیلہ و فریب کے جال میں پھنس کر اور بھی تباہی و بربادی کے اسباب اپنے ہاتھوں بہم پہنچا لیتے ہیں۔

بوقت زوال اخلاقی انحطاط

تم دیکھو گے کہ شہر کی ایسی حالت ہونے پر اہل شہر عام طور پر جھوٹ، جوئے، دغابازی، کھوٹ، نقل سازی، چوری، سود خوری وغیرہ رزائل نفسانی میں مبتلا ہوں گے۔ اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ فسق و فجور میں انہیں بڑی مہارت حاصل ہوگی۔ اور علی الاعلان اس کے ارتکاب پر فخر و مباہات کرتے ہوں گے۔ اپنے اور بیگانے سے انہیں شرم نہ آئے گی جو خاصہ بدویت ہے۔ جعل و فریب ان پر ختم ہوگا جس کی بدولت وہ کیفر کردار کو پہنچتے پہنچتے بار بار بچ جاتے ہیں۔ اور عموماً یہی عادتیں تمام شہروں میں ہو جاتی ہیں۔ مگر جس کسی کو اللہ بچائے۔ شہر میں سفلوں اور ذلیلوں کا طوفان بپا ہو جاتا ہے۔ شاہی خاندان میں بھی یہی عادتیں جگہ پاتی ہیں۔ اور جو لوگ اپنی اولاد کی تربیت سے لاپروائی کرتے ہیں وہ بھی باوجود صاحب خاندان ہونے کے صحبت کے رنگ میں ڈوب جاتے ہیں۔ اس لیے کہ انسانی طبیعتیں باہم آپس میں ملتی جلتی ہیں۔ باہمی امتیاز جو کچھ ہے وہ اخلاق پسندیدہ اور حصول فضائل ترک فضائل کے ساتھ ہے۔ پس اگر کوئی بداخلاقی اور رذائل نفسانی میں مبتلا ہو گیا تو شرافت نسبی سے ان کو کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جن کے آباؤ اجداد صاحب حسب و نسب اور دولت و انصاف کے مالک تھے۔ بری اور ذلیل صحبت میں گرفتار ہو کر شرمناک کارروائیاں کرتے ہوئے اور شہدوں کی ٹولیوں میں شامل دکھائی دیتے ہیں۔ یہی خرابیاں جب کسی شہر میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس کی تباہی و بربادی کا حکم دے دیتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے۔ اذا اردنا ان نهلك قرية امر نامتر فيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا۔ فلسفیانہ اصول پر اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب شہر پر یہ بلا نازل ہوتی ہے۔ شخصی آمدنی شخصی ضروریات کو کافی نہیں ہوتی۔ اور جب عام طور پر شخصی حالت ابتر ہو گئی تو تمام شہر کا بھی اس کے ساتھ ہی خراب ہونا لازمی ہے۔

نارنگی کی رمز کا مطلب

یہی معنی ہیں اس رمز کے جو بعض لوگوں نے بیان کیا ہے کہ جب کسی شہر میں نارنگی بوئی جاتی ہے تو شہر کی خرابی کا زمانہ قریب آ جاتا ہے۔ بعض بے وقوف مطلب تو سمجھتے نہیں اور گھروں میں نارنگی کے بونے سے پرہیز کرتے ہیں۔ مطلب اس کا یہ ہوا کہ باغوں کا پھیلنا اور نہروں کا جاری ہونا کمال تمدن کے لوازمات میں سے ہے اور نارنج و لیموں اور سرد اوغیرہ درخت ایسے ہیں جن میں نہ کوئی مزا ہے اور نہ کوئی نفع اور ایسے جٹ کام انتہائے تمدن کا لازمہ ہیں۔ کیوں کہ ایسے درخت باغ میں محض زیبائش کے لیے بوئے جاتے ہیں۔ اور وہ بھی اس وقت جب کہ تکلف و تفنن اور نمائش طلبی کی کوئی حد و نہایت ہی نہ رہی ہو۔ اسی سے عقل مندوں نے ایسے چیزوں کے باغ میں بوئے جانے کو خرابی کی علامت قرار دیا ہے۔ کیر کے بابت بھی ایسے ہی مقولہ ہیں۔ کیوں کہ یہ بھی باغوں کی رونق بڑھانے کے لیے ہے نہ کسی اور فائدہ کی غرض سے۔

نفسانی خواہشات میں اضافہ

حضریت کی خرابیوں میں سے ایک خرابی یہ بھی ہے کہ نفسانی شہوات بڑھ جاتی ہیں۔ شہری جب تک اچھا کھانا نہ ہو نوالہ نہیں توڑتے اور جب تک اچھا لباس نہ ہو انہیں چین نہیں آتا۔ یہی تکلفات ان کو آہستہ آہستہ زنا و لواطت کی طرف مائل کرتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نوع انسانی میں فساد و فتور واقع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں اکثر انساب مختلط ہو جاتے ہیں۔ نہ باپ بیٹے کو پہچانتا ہے نہ بیٹا باپ کو۔ اور نہ ماں کو خبر ہوتی ہے کہ اولاد کس کے نطفہ سے ہے شفقت طبیعہ گم ہو جاتی ہے۔ اور اکثر بچے ضائع۔ جس سے آخر نوع بشر کا خاتمہ لازم آتا ہے۔ اور لونڈے بازی سے تو انقطاع نوعی کا لازم آنا روز روشن کا طرح ظاہر ہے۔ اسی لیے امام مالکؒ نے لواطت کے لیے بہ نسبت دیگر مذاہب کے سخت سزا مقرر کی۔

تمدن کا عروج اس کا نقطۂ زوال ہے

اس تمام بیان کا نتیجہ یہ ہے کہ حضریت آبادی کی غایت ہے۔ اور جب وہ کمال کو پہنچتی ہے تو باعث خرابی ہو کر آبادی کو گھٹاتی ہے۔ جیسے کہ حیوانی طبیعتیں کمال کو پہنچنے کے بعد بدن کو ضعیف کرنے لگتی ہیں۔ بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ناز و نعمت اور عیش و عشرت میں جو اخلاق پیدا ہوتے ہیں وہ بذات خود گندے اور قابل مذمت ہوتے ہیں۔ انسان اسی وقت تک انسان ہے جب تک کہ وہ طالب منفعت و نقصان سے بچانے والی اور سیدھی سادی راہ کا پابند ہو۔ اور شہری اپنی حاجتوں کو خود پورا نہیں کرتے کبھی اس لیے کہ آرام طلب ہو جاتے ہیں اور کبھی اس لیے کہ دولت کے ساتھ فخر و غرور ان کے دماغ میں سما جاتا ہے اور یہ دونوں ہی باتیں بری ہیں۔ اسی طرح نہ انہیں دفع مضار کی قدرت ہوتی ہے نہ راہ مستقیم کی پابندی کرتے ہیں۔ بلکہ جرأت و ہمت جو خاصہ انسانی ہے کھو کر دوسروں کی حمایت و پناہ کے محتاج ہو جاتے ہیں۔ اور چند روز میں وہی جو حامی ملک اور ناصر قوم ہوتے ہیں۔ یعنی سپاہی پیشہ شہری عیش و عشرت کی لپیٹ میں آ کر عام شہریوں کی طرح نسوانی مزاج ہو جاتے ہیں۔ پس جب آدمی سے اوصاف آدمیت ہی گم ہو جائیں تو در حقیقت وہ آدمی نہیں رہتا۔ حقیقت اس کی مسخ ہو جاتی ہے۔ گو صورت ویسی بنی رہتی ہے۔ اس بیان کا نتیجہ یہ ہے کہ حضریت و تمدن آبادی و سلطنت کے لیے زمانہء وقوف ہے۔ جس کے بعد سلطنت و آبادی دونوں کا زوال لازمی ہے۔ اور یہی ہمارا دعویٰ تھا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

انیسویں فصل

دار الملک کی مملکت کی تباہی کے ساتھ ہی ویرانی کے اسباب

جب کوئی سلطنت خلل و بدنظمی کے بعد نیست نابود ہوتی ہے تو اکثر اس کا دار الملک بھی اس کے ساتھ خراب و بے رونق ہو جاتا ہے۔ اس کے کئی سبب ہیں۔

جدید سلطنت کی نرمی

اول یہ ہے کہ ایک سلطنت کے زوال کے بعد جب دوسری سلطنت قائم ہوتی ہے تو چوں کہ نئی سلطنت ابتدائی زمانہ میں بدویانہ اصول و عادات کی پابند ہوتی ہے۔ اس لیے اپنے مفتوحہ ملک پر باج و خراج کی زیادہ بھرمار نہیں کرتی۔ ناچار جو دولت اسے محاصل ملکی کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے وہ مقدار اکم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے مصارف بھی کم ہوتے ہیں۔ اور اسراف و تکلف سے بری اور جب سلطنت خود کم خرچ کرے گی تو ملک اور رعایا کا خرچ بھی کم ہوگا کیونکہ رعایا اخلاق و اطوار میں سلاطین کی اطاعت کرتی ہے۔ کبھی اس لیے کہ انسان بالطبع اپنے حاکم کی تقلید کی

طرف مائل ہے۔اور کبھی اس لیے کہ نئی سلطنت اسراف وتکلف کو ناپسند کرتی ہے۔اور مجبوراً رعایا کو بھی وہی مسلک اختیار کرنا پڑتا ہے۔اس لیے شہری تمدن گھٹتا ہے اور تکلف وتفنن کی بہت سی باتیں یک قلم ناپید ہو جاتی ہیں۔اسی بے رونقی کو ہم نے خرابی وویرانی سے تعبیر کیا ہے۔

جدید اور قدیم سلطنت کے رسوم ورواج کی عداوت

دوسری وجہ یہ ہے کہ سلطنت غلبہ کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ جو سینکڑوں لڑائی جھگڑوں کے بعد نصیب ہوتا ہے۔اور چونکہ فریقین کے دلوں میں عداوت ودشمنی جاگزین ہو جاتی ہے اور ہر ایک دوسرے کی عادات کو نہایت ہی نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور یہ بھی لازمی امر ہے کہ فریقین میں سے ایک نہ ایک کے رہنے سہنے کا انداز دوسرے سے بالاتر ہوتا ہے۔اور پھر ان میں سے کسی ایک کو غلبہ بھی حاصل ہوتا ہے۔اس لیے جدید سلطنت قدیم سلطنت کے اخلاق وعادات کو برا،غلط اور ناپسند سمجھ کر نیست ونابود کرنے اور اپنا نیا تمدن جمانے کی فکر کرتی ہے۔ جو مدتوں میں آہستہ آہستہ جڑ پکڑتا ہے۔اس اثناء میں قدیم تمدن بگڑ بگڑا کر نیست ونابود، تباہ وخراب ہو جاتا ہے۔اسی کو ہم خرابی شہر سے تعبیر کرتے ہیں۔

دوسرے شہر کو دار الحکومت بنانا

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہر قوم کا ایک خاص جائے پیدائش، پروان پانے کی جگہ اور وطن ہوتا ہے۔ جہاں سے اس کی سلطنت کا آغاز ہوتا ہے۔اور جب یہ قوم کسی دوسرے ملک پر بھی قابو پاتی ہے تو وہ ملک بھی اس کے قدیم ملک کا تابع ہوتا ہے اور سلطنت کی حدود دور تک پھیل جاتی ہیں۔اور مصالح سلطنت مجبور کرتے ہیں کہ دار الحکومت تمام اطراف مملکت سے تقریباً برابر بیچ میں ہو اور مفتوحہ ملک قوم کے پرانے دار الحکومت سے دور ہوتا ہے۔اور لوگوں کی طبیعتیں مائل ہوتی ہیں کہ دار السلطنت میں جا کر قرب سلطانی حاصل کریں۔اس لیے آبادی کا بڑا حصہ اپنے قدیم دار السلطنت کو چھوڑ کر فاتح قوم کے دار الملک کی جانب اُمنڈ پڑتا ہے۔اس طرح پر وہ شہر ویران اور تمدن سے خالی ہو جاتا ہے۔چنانچہ دیکھ لو کہ سلجوقیوں نے جب اصفہان کو دار السلطنت قرار دیا بغداد کی رونق اور گرم بازاری جاتی رہی۔اور ان سے پہلے عرب نے مدائن کو چھوڑ کر بصرہ وکوفہ کو دار الملک بنایا تو مدائن ویران ہو گیا۔اسی طرح بنی العباس نے جب دمشق کے بدلے بغداد کو اور بنی مرین نے مراکش کے عوض فاس کو دار الخلافہ کیا تو پہلے مرکز سلطنت بالکل بے چراغ ہو گئے۔ مختصر یہ کہ جب ایک شہر کو چھوڑ کر دوسرے شہر کو دار السلطنت ہونے کی عزت دی جاتی ہے تو پہلا بے رونق وخراب ہو جاتا ہے۔

با اثر افراد کا اخراج

چوتھی وجہ یہ ہے کہ جب ایک سلطنت مٹ کر دوسری سلطنت قائم ہوتی ہے تو اس کا فرض ہوتا ہے کہ قدیم سلطنت کے خیر خواہ اور خواص کو اس ملک سے نکال کر کسی دوسری طرف بھیجے۔تاکہ ان کی طرف سے مطمئن ہو سکے۔اور ظاہر ہے کہ دار السلطنت کے رہنے والے اکثر مٹی ہوئی سلطنت کے خیر خواہ اور دوست دار وحامی ہوتے ہیں۔ کیوں کہ دار السلطنت میں زیادہ تر سلطنت کے حامی وامراء ووزراء ہی سکونت پذیر ہوتے ہیں اور ان کا مرتبہ ومنصب کے لحاظ سے سلطنت سے گہرا تعلق ہوتا ہے بلکہ وہ اکثر سلطنت ہی کے زیر سایہ میں پلے ہوتے ہیں۔اس لیے ان کے دل میں قدیم سلطنت کی طرفداری لازمی ہے۔ ممکن ہے کہ صاحب شوکت وباعصبیت نہ ہوں۔لیکن پھر بھی عقیدت ومحبت تو رکھتے ہی ہیں۔اور نئی سلطنت بالطبع قدیم سلطنت کے آثار مٹانے کے درپے ہوتی ہے۔اس لیے ایسے لوگوں کو ان کے مرکز سلطنت سے بلا کر اپنے وطن وملک میں ایسی جگہ رکھتی ہے جہاں سلطنت پوری شان وشوکت رکھتی ہو۔تاکہ ان کو سر اٹھانے کا موقع ہی نہ ملے۔اس لیے کسی کو قید وسزا کے طور پر پکڑ بلاتی ہے اور کسی کو شفقت ومہربانی کے بہانہ۔تاکہ مفتوح قوم میں نفرت بھی نہ پھیلے اور مطلب بھی پورا ہو جائے۔ یہاں تک کہ قدیم دار السلطنت میں سوائے عامیوں اور مزدوری پیشہ لوگوں کے کوئی باقی نہیں رہتا اور جو زور دار آدمی وہاں سے جاتے ہیں ان کی جگہ فاتح کی فوج وسپاہ حامی وناصر آ کر رہنے لگتے ہیں۔ تاکہ شہر کی حفاظت رکھیں۔ظاہر ہے کہ جب شہر سے امراء ورؤساء ہی چلے جائیں گے،شہر بے رونق اور آبادی کم ہو جائے گی اور یہ شہر کی خرابی ہے۔

اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ جدید سلطنت کے دوران حکومت میں آبادی وتمدن کا کوئی جدید مرکز قائم ہو اور سلطنت کی وسعت وقدرت کے موافق ترقی کرے۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے کہ کسی شخص کے پاس خاص اوصاف کا ایک گھر ہو۔ مگر کچھ دنوں میں اس کی حالت بدل کر کچھ سے کچھ ہو جائے اور وہ مکان کو اس وقت کی مصلحت کے موافق از سرِنو تعمیر کرائے اور پرانے مکان کو توڑ ڈالے۔ تاریخ عالم کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالسلطنتوں کو اکثر ایسے مواقع پیش آئے ہیں۔ اور ہم نے بچشم خود بھی دیکھے ہیں۔

آبادی اور سلطنت کا تعلق

دوسری سلطنت قائم ہونے کے بعد پہلی مفتوح قوم کے دارالسلطنت کے خراب ہونے کی طبعی سبب یہ ہے آبادی مادہ ہے اور ملک وسلطنت اس کی صورت یا نوعی وجود کو محفوظ رکھتی ہے۔ اور حکمت میں یہ مسلم ہے کہ مادہ وصورت ایک دوسرے سے منفک وجدا نہیں ہوسکتے۔ پس سلطنت بغیر آبادی کے نہیں ہوسکتی۔ اور آبادی کا قیام وقرار بغیر سلطنت کے ناممکن ہے۔ اس لیے جب ایک میں خرابی آتی ہے تو دوسری بھی خراب ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم لازمی امر ہے۔

ملکی زوال کی وجہ

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ملک میں خلل عظیم سلطنت کلیہ میں خلل پڑنے سے واقع ہوتا ہے۔ جیسے روم یا پارسیوں یا عربوں یا بنی امیہ وبنی عباس کی سلطنتیں ہوئی ہیں۔ لیکن شخصی سلطنت کے زوال سے یہ اثر مترتب نہیں ہوتا۔ جیسے نوشیرواں یا ہرقل یا عبدالملک کی سلطنت جاتے رہنے سے قومی سلطنت کو کوئی نقصان عظیم نہیں پہنچا۔ کیونکہ اس کے بعد انہی کی قوم کے بادشاہ تخت سلطنت پر متمکن ہوئے۔ جن کی سلطنت کا اصول انہی لوگوں کے اصول سے ملتا جلتا تھا۔ اور سلطنت کی کارکن (قوت فاعلہ) یعنی شوکت وعصبیت بدستور باقی رہے۔ البتہ جب یہ عصبیت زائل ہو کر دوسری عصبیت سلطنت پر غالب آتی ہے اور ملک وآبادی پر اپنا اثر ڈالتی ہے تو قدیم سلطنت کے ذی شوکت بالکل نیست ونابود ہو جاتے ہیں اور ہر طرف خلل وفتور زور پکڑتا ہے۔ واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بیسویں فصل

بعض صنعتوں کا خاص شہروں سے تخصص

چوں کہ آبادی طبعی طور پر انسان کی ایک دوسرے کی مدد کا تقاضا کرتی ہے۔ اس لیے شہروں میں ایک کام دوسرے کی مدد کا محتاج ہوتا ہے اور جن چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے ان کی ساخت یا پرداخت شہر کے خاص گروہوں سے متعلق ومخصوص ہو جاتی ہے۔ اور وہ مشق وریاضت سے ان میں کمال ومہارت حاصل کر لیتے ہیں۔ اور چوں کہ شہر میں ان کی مانگ عام طور پر بکثرت ہوتی ہے۔ وہ انہی کاموں سے معاش پیدا کرتے ہیں۔ اور جس چیز کی شہر میں مانگ نہیں ہوتی منع فرمانے کی وجہ سے ان کے پاس تک کوئی نہیں پھٹکتا۔ اور وہ مہمل پڑی رہ جاتی ہیں۔ اور جو چیزیں کہ عام شہروں کے لیے ضروری ہیں وہ ہر شہر میں مل جاتی ہیں۔ مثلاً لوہار، بڑھئی، درزی وغیرہ اور جو چیزیں کہ تکلف وبرسر فروغ ہوتے ہیں۔ مثلاً شیشہ گر، سنار، عطر فروش، باورچی، کسیرا، فراش، ذباح وغیرہ اور وہ بھی ہر شہر میں برابر نہیں۔ جس قدر تکلف وتمدن ضرورتیں پیدا کرتا ہے اتنی ہی صنعت وحرفت نکل آتی ہیں۔ ایک شہر میں پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں۔ چنانچہ تمام نہایت بڑے بڑے اور پر تمدن شہروں میں ہی ملتے ہیں۔ کیوں کہ دولت وثروت کی زیادتی ان کی حاجت پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن چھوٹے اور متوسط درجہ کے شہروں میں ان کا وجود نہیں ہوتا۔ اور اگر کسی بادشاہ یا رئیس کو خیال ہو گیا اور اس نے بنوا بھی دیے اور تمام لوگوں کو اس کی ضرورت نہ ہوئی تو بہت جلد وہ چھوڑ دیے جاتے اور خراب ہو جاتے ہیں اور بے فائدہ ہونے کی وجہ سے کا یک انہیں چھوڑ بیٹھتے ہیں۔

واللہ یقبض و یبسط

اکیسویں فصل

شہریوں کی عصبیت اور ایک دوسرے پر غلبہ

قرابت ورشتہ داری کی خواہش

انسانی طبیعت میں قرابت ورشتہ داری کی خواہش عام طور سے پائی جاتی ہے۔ اگر چہ سب ایک خاندان کے نہ ہوں۔ پس شہریوں میں بھی باہم قرابت ورشتہ داری کا ہونا لازم بات ہے۔ اگر چہ یہ قرابت خاندانی سے کم درجہ کی ہوتی ہے مگر پھر بھی اس سے کم وبیش عصبیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو نسبی اتحاد کی صورت میں نہایت محکم اور پر قوت ہوتی ہے۔ اور شہریوں کا ایک ایک خاندان یا جرگہ علیحدہ علیحدہ ہو جاتا ہے۔ اور ان میں ایسی ہی عداوت یا محبت بھی قائم ہوتی ہے جو گروہ وقبائل میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر ایک جتھا الگ الگ ہو کر باہمی لاگ ڈانٹ سے خالی نہیں رہتا۔

مختلف مریضوں کی کشمکش

جب سلطنت کمزور ہو کر اطراف سے سمٹنے اور گھٹنے لگتی ہے تو اہل شہر اپنی اور اپنے شہر کی حمایت کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور مشورہ وصلاح کی طرف رجوع لاتے ہیں۔ اس وقت ادنیٰ واعلیٰ میں اچھی طرح تمیز ہو جاتی ہے۔ اور چوں کہ نفوس انسانی طبعی طور پر غلبہ کے خواہاں ہیں اس لیے رؤسا شہر اور بااثر لوگ میدن کو بادشاہ اور اس کی پر شوکت قوت سے خالی پاکر خود استقلال واستبداد حاصل کرنے کی فکر میں پڑتے ہیں۔ اور آپس میں بنائے عداوت پڑتی ہے۔ اور اپنے اپنے ہوا خواہ وطرفداروں سے مدد لے کر دوسرے کی رکاوٹ بنتے ہیں۔ اور مال ودولت لٹا لٹا کر اوباشان شہر کو اپنا اپنا مددگار بناتے ہیں۔ آخر کار کوئی نہ کوئی دھینگا مشتی کر کے اپنے حریف پر غالب آہی جاتا ہے۔ اور غالب آنے کے بعد اپنے طرفداروں پر مہربانی وشفقت اور فریق مخالف پر تاحتی الوسیع جبر وسختی سے کام لیتا ہے۔ تاکہ اپنی قوت بڑھا اور دشمن کی قوت کو پامال کر کے تمام شہر پر کامل اختیار پیدا کر سکے۔

چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کا قیام

دیکھا گیا ہے کہ ایسے اشخاص بعض اوقات سلطنت قائم کر کے اولاد کے لیے چھوڑ جاتے ہیں اور پھر اس چھوٹی سی سلطنت کو وہی حوادث پیش آتے ہیں جو بڑی سلطنت کو پیش آتے ہیں اور بعض اوقات یہی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں بڑا عروج پکڑ جاتی ہیں۔ اور عظیم الشان سلطنت لوازم وخصوصیات اختیار کر لیتی ہیں۔ بادشاہ تخت پر بیٹھتا ہے، باقاعدہ فوج مرتب اور اطراف واقطار میں بغرض حفظ وحراست روانہ کرتا ہے۔ شاہی مہر تیار کی جاتی ہے۔ محکمہ حساب وانشاء ودیوانی مقرر ہوتے ہیں۔ تاکہ دیکھنے والے اس جاہ وجلال کو دیکھ کر مرعوب ہو جائیں۔ لیکن ایسے واقعات اسی حالت میں پیش آتے ہیں جب کہ قدیم سلطنت کا شیرازہ جمعیت پراگندہ ہو جانے کے بعد دائرہ سلطنت نہایت تنگ ہو جاتا ہے اور اہل شہر میں سے جتھے والے اپنی عصبیت قائم یا بڑھا لیتے ہیں۔ اور بعض آدمی شہروں میں استقلال وقوت حاصل کرنے کے بعد بھی سادگی وسلامت روی کے طریقہ کے پابند رہتے ہیں تاکہ بات بگڑنے کی حالت میں مذاق وتشہیر میں نہ پڑیں۔

افریقہ میں طوائف الملوک کا ذکر

افریقہ میں جب حفصیہ سلطنت کمزور ہوئی اور ایسی ابتر حالت ہوئی کہ بیسیوں سال تک وہ سنبھالا نہ لے سکی تو جرید وطرابلس، قابس وتوزر، نفطہ

وفقط بسکر وزاب جیسے شہروں میں ایسی ہی طائف الملو کی قائم ہو گئی تھی۔ ہر شہر میں جداگانہ حاکم کی حکومت تھی۔ وہی اپنے اپنے غلبہ اور علاقہ کا انتظام کرتے اور وہی باج وخراج لیتے تھے۔ اگرچہ پرانی سلطنت کے سامنے اطاعت وانقیاد کا دم بھی بھرتے رہے۔ اور مرتے وقت اپنی آل اولاد کو اپنا وارث بنا گئے۔ جنھوں نے تھوڑے ہی دنوں میں جبر وسخت گیری سے لوگوں کو تنگ کر دیا۔ اور ملوک وسلاطین کی اولاد کے سے اخلاق واطوار اختیار کر کے ایک ہنگامہ بپا کر دیا اور اپنی چند روز قبل کی عامیانہ حیثیت کو بھول کر ہر ایک اپنے کو سلطان کہنے اور کہلانے لگا۔ آخر یہ طوفان بدتمیزی سلطان ابوالعباس نے ختم کیا اور تمام شہر وعلاقے ان کے ہاتھ سے چھین لیے۔

صنہاجہ کی سلطنت کے آخری دور میں بھی علاقہ جرید میں جابجا یہی ابتری پھیل گئی تھی۔ اور سلطنت کا اثر بالکل اُٹھ گیا تھا۔ یہاں تک کہ شیخ الموحدین اور سلطان عبدالمومن نے انہیں ملک وریاست سے بے دخل کر کے مغرب کو نکال دیا۔ اور تمام علاقہ جرید سے ان کے آثار مٹا دیے۔ مؤحدین کی سلطنت کے ضعف وزوال کے وقت بھی سبتہ میں امراء ورؤسا نے یہی فساد مچا دیا تھا۔ اس قسم کا غلبہ واستیلا شہر میں علی الاکثر انہی لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جو شہر میں امیر ورئیس اور جاگیردار ہوتے ہیں۔ اور بعض اوقات سفلے اوباش بھی اپنے ہم مشربوں اور ساتھیوں کی مدد سے شہر پر غالب آجاتے ہیں۔ خصوصاً اس وقت جب کہ ان کی مدد کے لیے کوئی عصبیت کسی طریق پر قائم ہو جائے۔ یہ لوگ امراء ورؤسا پر غالب آکر اپنا سکہ جما لیتے ہیں۔ کیوں کہ رؤسا وامراء شہر میں سکونت اختیار کرنے کے بعد اکثر عصبیت واسباب حمایت سے بالکل محروم رہ جاتے ہیں۔ واللہ غالب علی کل امر۔

بائیسویں فصل

اہل شہر کی زبان

زبان اور سلطنت کا تعلق

شہریوں کی زبان اکثر قوم غالب اور سلطنت کی زبان کی تابع ہوتی ہے۔ اسی لیے مسلمانوں کے زمانہ میں تمام ممالک اسلام میں شرقاً وغرباً عربی ہی بولی جاتی تھی۔ اگرچہ شہروں میں عربی زبان کا ملکہ مفقود اور اصول اعراب بگڑ گیا تھا۔ اس لیے کہ دولت عربیہ دور دور تک کی سلطنتوں اور ان کے دیرینہ مذاہب پر غالب آئی اور ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک عربی ملک وملت کے اقبال کا پرچم لہرانے لگا۔ اور دین ومذہب عربی زبان میں تھا۔ اس لیے عرب کے تمام مفتوحہ ممالک نے اپنی قدیم زبان چھوڑ کر عربی اختیار کر لی۔ اس کے علاوہ خود عربوں نے کوشش کی کہ ان کی زبان عام وتام ہو کر ان کی قلم رو میں پھیل جائے۔

عربی زبان کی حفاظت

ابتدا میں تو مسلمانوں نے اپنی زبان کی حفاظت کے بارہ میں نہایت احتیاط سے کام لیا۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عربوں کو منع کیا کہ عجمیوں کو اپنا خاص نہ بنائیں۔ پس جب مذہب نے تمام عجمی زبان کو خوار وبے مقدار کر دیا اور مسلمانوں کی زبان عربی تھی اور یہی شریعت کی۔ تمام ممالک اسلام نے بھی اپنے مذہب کے ساتھ قدیم زبانوں کو بھی خیرباد کہہ دیا۔ یہاں تک کہ عربی زبان شعائر اسلام میں داخل ہو گئی اور سلطنت اسلامی کے تمام شہروں میں عربی زبان مضبوط اور مستحکم ہو گئی مگر پھر بھی عجمی زبان کے الفاظ غریب ودخیل ہو کر اس میں گھس ہی بیٹھے۔ جس سے عربی زبان اپنی اصلی حیثیت سے مختلف ہو گئی۔ خصوصاً اس لیے کہ اواخر کلمات کے اعراب میں تغیر عظیم ہو گیا۔ لیکن اس حالت میں بھی دلالت علی الاصل باقی رہی۔ یہی فی الجملہ ملی جلی زبان ممالک اسلام میں شہری زبان کہلائی۔

عربی زبان کے رواج کی وجہ

اس کے علاوہ ممالک اسلام میں عربی زبان کے عام رواج کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ ابتدائی زمانہ میں تو اسلامی شہر خود مسلمانوں سے بھرے پڑے تھے۔ اس کے بعد بھی ایک زمانہ دراز تک ان کی اولاد اور اُن عجمیوں کی اولاد سے شہر بھر پور رہے جن کی زبان ابتدائی دور میں عربی ہو چکی تھی۔ اور پھر وہی عربوں کے وارث بنے۔ اس لیے عربی زبان بطریق وراثت ان لوگوں کو پہنچتی رہی۔ اگر چہ عجمی اختلاط سے کچھ کچھ بگڑ گئی تھی۔ اور حضری کہلاتی تھی۔ بخلاف بدوی زبان کے جو اب تک بحال خود باقی تھی اور اس میں کوئی تغیر نہیں آیا تھا۔

عربی زبان میں بگاڑ

لیکن جب اسلامی حکومت کا دور دورہ گذر کر دیالمہ وسلاجقہ کی حکومت مشرق میں قائم ہوئی۔ اور مغرب میں زناتہ و بربر حکمران بنے اور تمام اسلامی ممالک پر عجمی قوموں کا تسلط ہو گیا تو عربی زبان در حقیقت بگڑنے لگی۔ مگر اس وقت چوں کہ علمائے اسلام کتاب وسنت کی طرف متوجہ تھے اور تصانیف کا طوفان آرہا تھا۔ اس لیے معدودے چند شہروں کے سوا عربی زبان جاتی جاتی باقی رہ گئی۔ اس زمانہ کے بعد مشرق میں تاتار و مغل مالک ممالک ہوئے۔ اور وہ اسلام کے پابند نہ تھے۔ عربی زبان بالکل غارت ہو گئی۔ عراق و خراسان، فارس و ہند۔ ماوراء النہر، و بلاد شمالی اور بلادِ روم سے عربی کا نام ونشان تک اُٹھ گیا اور عربی زبان کے اسالیب بھول بسر گئے۔ شائد مذکورہ بالا ممالک میں سے کوئی ایسی جگہ ہو گی جہاں عربی کا جزوی وجود رہ گیا ہو۔ مگر مادری زبان نہیں رہی۔ پڑھی اور سیکھی گئی۔ جس کی تعلیم کلام عرب کے درس اور حفظ کے ذریعہ سے کی جاتی ہے۔ ہاں مصر و شام، اندلس و مغرب میں بقائے مذہب کی وجہ سے حضری عربی زبان بدستور باقی ہے۔ باقی اور ممالک اسلام میں تو یہاں تک نوبت آ گئی ہے کہ وہاں خط وکتابت اور عام تحریریں بھی عجمی زبانوں میں ہی ہوتی ہیں اور وہی برسر ترقی ہیں۔

واللّٰہ اعلم بالصواب۔

فصل نمبر ۵ کتاب اول

پانچواں باب

معاشی وسائل کے لوازمات وعوارض

پہلی فصل

روزگار اور پیشوں سے کمائی کی تشریح۔ کسب ہی آدمی کے کام کی قیمت ہے

کسب ورزق کی تعریف

جاننا چاہیے کہ آدمی جس دن سے پیدا ہوتا ہے مرنے کے دن تک خوراک وغذا کا محتاج ہے۔ اور دنیا میں جو کچھ ہے وہ اللہ تعالیٰ نے سب انسان ہی کے لیے پیدا کیا ہے۔ اسی لیے انسان کے ہاتھ دنیا کی تمام چیزوں تک پہنچتے ہیں۔ اور اپنے لیے جو ضروری سمجھتے ہیں حاصل کرتے ہیں۔ گویا تمام نوع انسانی دستر خوان دنیا سے مستفید ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز ایک شخص اپنے ہاتھ سے حاصل کرتا ہے دوسرا اس سے محروم رہتا ہے۔ جب تک کہ اس کا بدلہ نہ دے۔ اسی لیے جس دن سے آدمی بچپن کے ضعف سے نکل کر قوت پاتا ہے کوئی کسب سیکھتا ہے تا کہ جو کچھ اس سے حاصل کرے اسے یا اس کے بدلے دونوں کو اپنی ضروریات میں صرف کرے۔ بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو آدمی کو بغیر ادائے عوض بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ مثلاً مینہ زراعت کے لیے۔ لیکن پھر بھی اسے سعی وکوشش سے چارہ نہیں ہوتا۔ کیوں کہ زراعت محض مینہ سے تیار نہیں ہو جاتی۔ پس یہی کام انسانی مکاسب رہے یعنی جو کام انسان اپنے ہم جنس کو کچھ بدلہ دے کر اتمام کو پہنچاتا ہے۔ اور اس سے غذا و خوراک اور اپنی دیگر ضروریات کا عزم کرتا ہے وہ ہی کسب ہے۔ پھر اگر کسب سے بقدر ضرورت ہی حاصل ہو تو اسے معاش کہتے ہیں۔ اور اگر ضرورت سے زیادہ مل جائے تو وہ تمول وغنی کہلاتا ہے۔ اور جو کچھ ایک شخص اپنی سعی بازو سے کماتا اور جمع کرتا ہے اگر وہ خود اس سے فائدہ اٹھائے اور اپنے مصالح کے اہتمام میں صرف کرے تو اس آمد و دولت کو رزق کہتے ہیں۔ جیسا کہ جناب رسالت مآبؐ نے فرمایا کہ تمہاری چیز وہی ہے جسے تم کھاؤ اور ہضم کرو، پہنو اور پھاڑ دو، صدقہ دو اور صرف کر دو۔ اور اگر آدمی اپنی کمائی اور جمع سے خود کچھ فائدہ نہ اٹھائے اور اپنے فائدہ کے کاموں میں صرف نہ کرے تو ایسی دولت مالک کے حق میں رزق نہیں کہلاتی بلکہ کسب کہلاتی ہے۔ جیسے میراث ہے کہ چھوڑنے والے کے لیے وہ رزق نہیں بلکہ کسب ہے۔ البتہ وارثوں میں سے جو شخص وراثت کا مال کاموں میں صرف کرے تو میراث اس کے لیے رزق ہے۔ اہل سنت کے نزدیک رزق کی یہی تعریف ہے۔ معتزلہ نے اتنی اور شرط لگا لی ہے کہ مالک کی ملکیت صحیح ہو۔ اگر بحسب شریعت کوئی غیر شرعی چیز یا غیر شرعی طریقے پر مالک بن جائے تو اس کے لیے وہ رزق نہیں ہے۔ اس کی صحت پر ان کی بہت سی حجتیں کتابوں میں موجود ہیں۔

حصول رزق کے لیے سعی وعمل ضروری ہے

جاننا چاہیے کہ کسب کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی جمع کرنے کی کوشش اور حاصل کرنے کی تدبیر کرے اور رزق کے لیے بھی سعی وعمل ضروری ہے۔ اگر چہ اس کے لینے یا چاہنے ہی میں کیوں نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ خود فرماتے ہیں فابتغوا عند اللہ الرزق۔ اور چوں کہ کوشش خدائے تعالیٰ کے الہام اور قدرت دینے پر منحصر ہے۔ اس لیے انسان کو جو کچھ ملتا ہے وہ خدا ہی دیتا ہے۔ لیکن کسب وحصول مال کے لیے انسانی عمل ضرور ہے کیوں کہ

اگر انسان صنعت و حرفت سے کچھ کمائے تو اس میں تو کوشش و عمل ظاہر ہی ہے۔ اور اگر حیوان و نباتات و کان کا مالک ہو تب بھی ان سے فائدہ اٹھانے کے لیے کام کرنا ہی پڑتا ہے۔ ورنہ انسان کو ان سے کچھ مل سکتا ہے اور نہ وہ ان سے فائدہ ہی اٹھا سکتا ہے۔

ذخیرہ کرنے والی اشیاء

اللہ تعالیٰ نے چاندی سونے کو ہر ایک دولت مند کے لیے قیم بنایا ہے اور دنیا بھر انہی کو بطور ذخیرہ جمع کرتی ہے اور اگر احیاناً کوئی ان چیزوں کو چھوڑ کر اور کسی چیز کو ذخیرہ رکھتا ہے تو فقط انہی کے حاصل کرنے کے لیے کیونکہ چاندی سونے کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب ضائع ہونے والی ہیں اور بے قدری بازار کے خطرہ میں ہیں اور چاندی سونے کو ایسا کوئی خطرہ نہیں۔ نتیجہ یہ کہ یہی دونوں چیزیں (چاندی، سونا) ذخیرہ بنانے کے لائق ہیں۔

اشیاء کی قیمت میں عمل کی اہمیت

جب مذکورہ بالا امور ثابت ہو چکے تو سمجھنا چاہیے کہ آدمی جو کچھ مفید ذخیرہ رکھتے ہیں اگر وہ از قبیل صنعت ہے تو در حقیقت کام کی قیمت بطور ذخیرہ جمع کی جاتی ہے۔ جب کہ صنعت میں سوائے عمل کے اور کچھ شامل نہ ہو۔ اور بعض اوقات صنعت و عمل کے ساتھ اور چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ مثلاً بڑھئی کی بنائی ہوئی اور جولاہے کی بنی ہوئی چیزیں کہ عمل کے سوا ان میں لکڑی اور سوت بھی داخل ہوتا ہے۔ لیکن چوں کہ ان میں عمل زیادہ ہوتا ہے اس لیے ان کی قیمت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اور اگر ذخیرہ مصنوعات کے علاوہ ہے تو اس میں بھی عمل داخل و شامل ہوگا کیوں کہ اگر پائے عمل درمیان نہ ہوتا تو ذخیرہ رکھنے تک کی نوبت ہی نہ آتی پھر ایسے ذخیرہ کی اشیا میں اکثر تو عمل کھلے طور پر ظاہر ہوتا ہے جس کا حصہ قیمت میں لگا لیا جاتا ہے۔ اور بعض اوقات ذخیرہ کی اشیا میں بظاہر عمل نہیں معلوم ہوتا مثلاً نرخ غلہ ہے۔ کیونکہ جہاں زراعت بآسانی ہو جاتی ہے تو بہت ہی کم وہاں ایسے لوگ ہوتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ محنت و عمل کی قیمت بھی غلہ میں شامل ہے۔ پس اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ پوری کمائی یا تمام یا ان کا اکثر حصہ کام ہی کی قیمت ہوتی ہے۔ یہی کام جب آبادی کی کمی سے کم یا مفقود ہو جاتا ہے کسب رزق و معاش بھی مشکل و ناممکن ہو جاتا ہے۔ دیکھ لو کہ جو شہر کم آباد ہوتے ہیں رزق کا دروازہ ان میں کیوں کر بند ہو جاتا ہے۔ بر خلاف اس کے جو شہر بکثرت آباد ہوتے ہیں وہاں ہر طرح کی وسعت و رفاہیت ہوتی ہے۔

آبادی اور وسائل معاش کا تعلق

مختصر یہ کہ رزق و معاش کا مدار آبادی کی قلت و کثرت پر ہے۔ چنانچہ عام لوگ بھی جانتے ہیں کہ جب کسی شہر کی آبادی کم ہوتی ہے تو وہاں کا رزق اور سامان رزق بھی کم ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ نہریں اور چشمے جو ذریعہ زراعت ہوتے ہیں ٹھہرنے کے بعد خشک ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ چشمے ہمیشہ کھدائی اور صفائی سے ابلتے اور پانی دیتے ہیں اور کھدائی اور صفائی کا انحصار کام ہی پر ہے اور آبادی کے نقصان و فقدان کی حالت میں اتنے آدمی نہیں رہتے۔ جو کھدائی صفائی کر سکیں۔ صدہا ویران شہر اس وقت ایسے ہیں کہ جن میں آبادی و تمدن کے زمانہ میں چشموں اور نہروں کی کثرت تھی۔ لیکن جب ویران وغیرہ ہوئے بالکل خشک و بے آب ہو گئے اور اب مشکل سے ان کا پتہ نشان ملتا ہے۔

وَاللّٰهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ۔

دوسری فصل

روزگار اور اس کے اصناف و اسباب

تحصیل رزق کے طریقے

جاننا چاہیے کہ معاش رزق کی جستجو اور سعی کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اسی پر عیش و زندگی کا مدار ہے۔ اسی لیے اسے معاش کہتے ہیں۔ اور تحصیل

رزق کے کئی طریقے ہیں۔ اول یہ کہ جو کچھ غیروں کے پاس ہو۔ ایک قانون متعارف کے موافق وہ ان سے لیا جائے۔ اسے محصول وخراج کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ خشکی وتری کے جانوروں کو پکڑ کر یا مار کر پیٹ بھر لیا جائے۔ یہی شکار کہلاتا ہے۔ تیسرے یہ کہ پالتو جانوروں کے فضلات (دودھ گوشت۔ ریشم وشہد وغیرہ) سے اپنی حاجتوں کو رفع کریں۔ چوتھے یہ کہ زراعت واشجار لگا کر اور انہیں سینچ کران سے غلہ وپھل پیدا کریں۔ اور انہیں کھائیں۔ اسی کا نام کاشتکاری ہے۔ پانچویں یہ کہ مواد معینہ یا غیر معینہ میں انسانی اعمال وافعال سے کچھ تصرف کر کے اسے ذریعۂ معاش بنائیں۔ اب اگر مواد مخصوصہ پر آدمی نے تصرف کیا ہے تو اسے صنعت کہتے ہیں۔ جیسے کتابت، خیاطی، جولاہہ گری، بڑھئی وآہن گری وغیرہ ورنہ محنت مزدوری۔ چھٹے یہ کہ سرمایہ کو ذریعۂ معاش بنایا جائے۔ اس کی دوصورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنی راس المال کو ایک شخص اپنے یا کسی دوسرے ملک میں دوسری جنس سے بدل کر منافع حاصل کرے۔ یا یہ کہ سرمایہ کو بازار کا نرخ گراں ہونے کی امید میں اپنے پاس ہی ذخیرہ کرتا اور بھرتا رہے۔ یہی ہیں معاش کی قسمیں یا اسباب جو میں نے ابھی بیان کردیئے اور انہی کی طرف حکماء وادباء نے اپنی کتابوں میں بایں الفاظ اشارہ کیا ہے۔ المعاش امارة وتجارة وفلاحة و صناعة۔

مختلف طریقوں کی اہمیت

لیکن امارت وریاست درحقیقت معاش کا طبعی ذریعہ ہے۔ اس لیے ہمیں اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔ باج وخراج کے متعلق جو کچھ ہم نے لکھ دیا ہے کافی ہے۔ البتہ زراعت وصناعت وتجارت معاش کے طبعی اسباب ووجوہ ہیں۔ اس لیے ہم یہاں انہی کا بیان کریں گے۔ زراعت طبعی تمدن قائم ہونے کے بعد باقی اسباب معاش پر مقدم ہے۔ اس لیے کہ وہ نسبتاً طبعی ہونے کی وجہ سے علم ونظر کی محتاج نہیں۔ اسی وجہ سے آدم ابی البشر کی طرف منسوب ہے جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وجو معاش میں کاشتکاری سب پر مقدم ہے اور طبیعت کے موافق۔ اس کے بعد صنعت کا نمبر ہے۔ اس لیے کہ وہ مرکب اور علم سے متعلق ہے۔ فکر ونظر سے اس میں کام لینا پڑتا ہے۔ اسی لیے بدویت کا زمانہ گزرنے کے بعد تمدن وحضریت کے دور دورہ میں اس کا عام رواج ہوتا ہے۔ یہ ادریس علیہ السلام کی طرف منسوب ہے۔ جو دوسرے ابوالبشر ہیں۔ اس میں یہ بھید ہے کہ معلوم ہو جائے کہ صنعت زراعت کے بعد اور دوسرے نمبر پر ہے۔ اور تجارت اگرچہ طبعی طور پر ذریعۂ کسب ومعاش ہے لیکن بیع وشریٰ کی قیمت میں فرق رکھنے اور فائدہ حاصل کرنے کے لیے اس میں طرح طرح کے حیلے اور تدبیریں کرنی پڑتی ہیں۔ اسی لیے شریعت نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ کیوں کہ تجارت بھی از قبیل قمار ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ غیر کا مال مفت نہیں لیا جاتا۔ یہی وجہ اس کے جواز کی ہے۔

تیسری فصل

خدمت طبعی معاش نہیں ہے

حکومت کی ضرورت

جاننا چاہیے کہ بادشاہ کو ملک کے ہر شعبہ اور ہر کام کے لیے لوگوں سے کام لینا پڑتا ہے۔ ایک طرف سپاہ کی ضرورت ہوتی ہے تو دوسری طرف پولیس کے کسی کام کے لیے منشی درکار ہوتا ہے، تو کسی کے لیے محاسب ایسے ہی صدہا کاروبار ہیں جن کے بغیر ملک کا انتظام ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لیے بادشاہ جس شخص کو جس کام کا اہل پاتا ہے وہی کام اس سے لیتا ہے۔ اور ان کی خدمت کے عوض میں بیت المال سے تنخواہیں مقرر کر دیتا ہے۔ لیکن ان سب کا شمار امارت وسلطنت اور اولیائے سلطنت میں ہوتا ہے۔ کیوں کہ وہی سب اس کے منتظم ہوتے ہیں۔ گویا بادشاہ ایک سرچشمہ ہوتا ہے۔ اور سلطنت کے خدمت گذار اس سرچشمہ سے نکلنے والی نہریں۔

دولت مند لوگ خدمتگار کیوں رکھتے ہیں

بادشاہ کے علاوہ جو اور اپنے یہاں نوکر چاکر رکھتے ہیں اور خدمت لیتے ہیں اس کی وجہ سے یہ ہے کہ اکثر دولت مند اپنا کام کرنے سے ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور خود کام کرنے کو باعث ذلت سمجھتے ہیں۔ یا یہ کہ ناز و نعمت میں پل کر ان میں کام کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ اس لیے مجبوراً انہیں دوسروں سے کام لینا پڑتا ہے اور انہیں اپنے پاس سے تنخواہیں دیتے ہیں۔ یہ عادت مردانہ اوصاف کے بالکل خلاف ہے۔ اس لیے کہ دوسروں پر بھروسہ کرنا دلیل عاجزی اور مصارف کی زیادتی کا سبب ہے جن سے پرہیز کرنا اور بچنا ضروری ہے کیونکہ جو شخص خود کام کرنے کی عادت نہیں رکھتا۔ وہ پھر کبھی اس قابل نہیں رہتا کہ کچھ کر سکے۔ اسی لیے جو دانش مند ہوتے ہیں، دولت مند ہو کر اپنی عادات مردانہ کو نہیں چھوڑتے ہیں۔

خدمت گاروں کی اقسام

اس کے علاوہ ایسے خدمت گار اور نوکر جو کام کے لائق اور بھروسہ کے قابل ہوں کالعدم ہیں۔ کیوں کہ خدمت پیشہ لوگ چار حال سے خالی نہیں ہو سکتے۔ یا تو قابل اور بھروسہ کے لائق ہوں گے یا اس کے بالکل برعکس یعنی نہ کام کے لائق ہوں نہ بھروسہ کے۔ یا ان دونوں صفتوں میں سے ایک رکھتے ہیں اور ایک نہیں رکھتے یعنی لائق ہوں گے تو بھروسہ کے نہیں یا بھروسہ کے ہوں گے تو لائق نہیں۔ اور پہلی قسم کے لوگ یعنی جو لائق اور بھروسہ کے ہوں۔ ان کو ایسے ویسے آدمی اپنے یہاں نوکر نہیں رکھ سکتے۔ کیوں کہ ایسے اشخاص کو ادنیٰ نوکریوں کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس لیے ان کو ذی رتبہ امراء و رؤسا کے سوا اور کوئی نوکر رکھ ہی نہیں سکتا۔ دوسری قسم کے لوگ جو نہ لائق ہوں اور نہ بھروسہ کے، ان کو کوئی عقل مند رکھنے ہی کیوں لگا۔ وہ اپنی دونوں کمیوں کی وجہ سے مخدوم کو بجائے فائدہ کے نقصان پہنچائیں گے۔ اب دو قسم کے آدمی اور رہے۔ ایک وہ کہ بھروسہ کے ہیں لیکن کام کی پوری قابلیت نہیں رکھتے۔ دوسرے وہ کہ کام کی قابلیت تو پوری رکھتے ہیں لیکن اس لائق نہیں کہ ان کا اعتبار کیا جائے۔ ان میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کے متعلق اہل رائے میں اختلاف ہے اور ہر فریق اپنی اپنی رائے کی صحت پر حجت پیش کرتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک قابل ترجیح وہ ہے جو کام کی پوری قابلیت رکھتا ہو اگرچہ نا قابل وثوق ہو۔ اس لیے کہ اس کی طرف سے کام بگڑنے کا اندیشہ نہیں اور بقدر استطاعت ایسا آدمی خیانت سے بچنے کے لیے کوشش کرتا ہے اور جو آدمی بے ہنر اور نکما ہو گا اگرچہ قابل اعتماد ہو، اس سے فائدہ کی نسبت نقصان کا زیادہ احتمال ہے۔

چوتھی فصل

دفینوں اور خزانوں کے ملنے کی آرزو اور تدبیر کرنا معاش طبعی نہیں ہے

دفینوں اور خزانوں کے بارے میں روایات

شہروں میں اکثر ضعیف العقل بے وقوف اس خبط میں مبتلا پائے جاتے ہیں کہ زمین میں سے گڑا خزانہ نکال کر دولت مند بن جائیں۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ اگلی قومیں اپنی دولت کو زمین میں گاڑ کر جادو طلسم سے ان پر مہر لگا گئی ہیں۔ جس کے طلسم کو وہی لوگ توڑ سکتے ہیں جو اس کے توڑنے کی تدابیر سے واقف ہوں اور اس کے لوازمات از قبیل دھونی و قربانی بھی مہیا کر سکیں۔ مراکش و تونس وغیرہ ممالک میں عام لوگوں کا خیال ہے کہ زمانہ اسلام سے پہلے جب فرنگی ان ممالک پر حکمرانی کرتے تھے۔ انہوں نے اس سرزمین میں بہت دفینے دفن کیے۔ اور ان کا پتا نشان کتابوں میں لکھ دیا ہے تاکہ جب چاہیں وہاں سے نکال سکیں۔ مشرقی شہروں کے باشندے بھی اقوام قبط و روم وغیرہ کی نسبت یہی اعتقاد رکھتے ہیں۔ اور ان کے دفینوں کے متعلق ایسی ایسی باتیں کہتے ہیں جو بیش از خرافات نہیں۔ یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے جہاں دفینے تھے، پتا پایا کر زمین کھدوائی بھی مگر چونکہ انہیں طلسم معلوم نہ تھے اس لیے زمین میں سے کچھ نہ نکلا۔ یا ایک گڑھے کا گڑھا کیڑوں سے بھرا پایا۔ یا دیکھا کہ مال و

جواہرات کے خزانے بھرے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کے دروازوں پر محافظ شمشیر وعلم لیے کھڑے ہیں۔ یا زمین جب کھدوائی گئی تو خزانہ نیچے کو دھنس گیا۔ اسی قسم کی صدہا بے سروپا باتیں قصہ کہانیوں کی طرح بیان کرتے ہیں۔

جعلی دستاویزات کا استعمال

ہم مغرب میں دیکھتے ہیں کہ اکثر ایسے آدمی معاش اسباب طبعی سے پیدا نہیں کر سکتے۔ جعلی دستاویزیں خزانوں کے مالکوں کی طرف سے اپنے یا اور کسی کے نام پر خود لکھتے ہیں۔ جن میں مالکوں کی طرف سے ان کو دفینہ نکالنے کی اجازت درج ہوتی ہے۔ اور ان دستاویزوں کو ذی رتبہ اہل جاہ کے پاس لے جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چوں کہ ہم خود بلامدد ان دفینوں کو نہیں نکال سکتے کہ مبادا حکام کو خبر ہو جائے۔ اس لیے آپ لوگوں کو واسطہ بنایا ہے۔ وہ احمق جب انہیں دفینہ کھدوانے اور نکلوانے پر مامور کرتے ہیں۔ تو یہ چالاک اپنا خوب الو سیدھا کر لیتے ہیں۔ اکثر ان چال بازوں کے پاس کوئی چلتا ہوا چٹکلا اور شعبدہ ہوتا ہے۔ جس کے ذریعہ سے زمین کھدوانے کے اثنا میں ایسی ایسی باتیں ظاہر کر دیتے ہیں کہ جن سے ان کے قول اور دفینہ کے وجود کا پورا یقین ہو جاتا ہے۔ اور بے عقل ان کے چکمے میں آ کر خوب ان کی مدد کرتے ہیں۔ اور راتوں رات کام کراتے ہیں۔ تاکہ کسی کو پتا نہ لگے۔ اور جب زمین سے کچھ برآمد نہیں ہوتا تو یہ کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں کہ خزانے توڑنے کا منتر اچھی طرح سمجھ میں نہیں آیا۔ حالاں کہ وہاں نہ کوئی دفینہ ہوتا ہے اور نہ کوئی طلسم۔ جب لوگ دیکھتے ہیں کہ یہ احمق ہیں اور حرصِ بے جا ان کے دل و دماغ میں بھری ہوئی ہے اور طبعی اسباب کو چھوڑ کر بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے مشہور دولت مند بننا چاہتے ہیں تو ان کے ساتھ داؤ کھیل کر کچھ لے مرتے ہیں۔ اور وہ بجائے دولت مند بننے اور خزانہ حاصل کرنے کے اور کھو بیٹھتے ہیں۔ یہ بیوقوف اتنا بھی نہیں سوچتے کہ دولت و ثروت طبعی اسباب سے حاصل کرنے میں بھی اتنی دقت پیش نہیں آتی جتنی کہ ایسی بے ہودہ تدابیر میں اٹھانی پڑتی ہے۔

کثرتِ مصارف کا نتیجہ

بعض اوقات مصارف تکلف اور بے انتہا حاجتیں حد سے بڑھ کر بھی آدمی کو ایسے ہی لایعنی افعال پر آمادہ کر دیتی ہیں۔ جب لوگ دیکھتے ہیں کہ ان کی آمدنی ان کے مصارف کو کافی نہیں ہوتی اور اس سے زیادہ وہ پیدا نہیں کر سکتے تو پھر خبط ان کے دل میں سماتا ہے کہ بے انتہا دولت دفعتہً انہیں کہیں سے مل جائے گی اور وہ ہمیشہ کے لیے غنی ہو جائیں گے۔ اس خیال کے آتے ہی ایسی باتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے یک بارگی مالدار ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خزائن و دفائن نکلوانے کی فکر میں وہی اہل شہر پڑتے ہیں جن کے عیش و عشرت کی کوئی حد باقی نہیں رہتی اور جن شہروں میں تمدن حد سے زیادہ بڑھ جاتا ہے وہیں یہ خبط پھیلتا ہے۔

اہلِ مصر کے خیالات

چنانچہ مصر وغیرہ میں اکثر ایسے آدمی پائے جاتے ہیں جو دن رات اسی تگ و دو میں لگے رہتے ہیں جیسے کہ کیمیا کے طلب گار کیمیا کی جستجو میں پھرتے ہیں اور فقیروں اور درویشوں سے پوچھتے پھرتے ہیں۔ یہ لوگ بھی دفینوں کا پتا دریافت کرتے رہتے ہیں۔ چنانچہ مجھے یقینی وسائل سے معلوم ہوا ہے کہ مصری طلباء مغرب سے اکثر اس قسم کے سوال کرتے ہیں کہ شاید کہیں باتوں میں دفینے کا پتا مل جائے۔ اور چوں کہ چالاک لوگ اہل مصر کو یہ دھوکا دیتے رہتے ہیں کہ مصر میں جتنے دفینے ہیں وہ سب دریائے نیل کے نیچے ہیں اور جب تک پانی کہ خود ہٹے یا نہ ہٹایا جائے، وہ نکل نہیں سکتے۔ مصری لوگوں نے ایسے طلسم دریافت کرتے رہتے ہیں کہ کسی طرح دریا کا پانی ہٹ جائے یا اُتر جائے یا دوسری طرف بہنے لگے۔ اور سمجھتے ہیں کہ چوں کہ مصر میں مدتوں سے سحر و طلسم کا علم ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ کوئی شخص ایسا نکل آئے جو ان کی غرض کو پورا کر دے۔ عیار میلان دیکھ کر ایسی باتوں کا دعویٰ کر بیٹھتے ہیں اور خوب خوب ہاتھ رنگتے ہیں۔

پانی اتارنے کا ایک قصیدہ

ممالک مشرق ہی سے مغرب میں ایک قصیدہ پہنچا ہے۔ جو وہیں کے حکما کی طرف منسوب ہے۔ اور اس میں جادو کے ذریعہ سے پانی اتارنے یا غائب کرنے کی تدبیر بتائی گئی ہے۔ چوں کہ دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہاں لکھتے ہیں۔

یا طالبا للسر فی التنویر — اسمع کلام الصدق من خبیر
واسمع لصدق مقالتی و نصیحتی — ان کنت ممن الایری بالزور
دع عنک ماقد صنفوا — من قول بھتان ولفظ غرور
فاذا اردت تفور بیئرا لتی — حادت لھا الاوھام فی التدبیر
صور کصورتک التی ارفقتھا — والراس راس الشبل فی التقویر
ویداہ ماسکتان للحبل الذی — فی الدلوینشل من قرار البئر
وبصدرہ ھاء" کماعاینتھا — عل دالطلاق احذرمن التکویر
یطاء علی الطاء ات غیر ملامس — مشی اللبیب الکیس التحریر
ریکون حول الکل خط دائر — تربیعہ اولی من التدویر
واذبح علیہ الطیروالطنحہ بہ — واقصدہ عقب الذبح بالتخیر
بالسندروس وباللبان ومیعۃ — والقسط و البسہ بثوب حریر
من احمراو اصفر لا ارزق — لااخضر فیہ ولاتکدیر
ویشدہ خیطان صوف ابیض — اواحمر من خالص التخمیر
والطالع الاسد الذی قد بینوا — ویکون بدر الشمر غیر منیر
والبدر متصل بسعد عطارد — فی یوم سبت ساعۃ التذبیر

"اگر چہ بہت سے آدمیوں نے پانی اتارنے اور دور کرنے کی تدبیریں لکھی ہیں اور طلسم بنائے ہیں۔ وہ سب لغو ہیں اگر تم چاہو اور مانو تو میں تم کو ایسا طلسم بتاؤں جس کے ذریعہ تم ایسے کنوؤں کا پانی اتار سکتے ہو جن کے پانی اتارنے سے لوگ تنگ آ گئے ہوں۔ وہ دستور یہ ہے۔ اپنی تصویر بناؤ مگر اس کا سر شیر کا سا ہو۔ تصویر کے ہاتھوں میں ڈول کی رسی ہونی چاہیے جس سے معلوم ہو کہ گویا کوئی کنوئیں میں سے ڈول کھینچ رہا ہے۔ تصویر کے سینے پر اعداد طلاق کے برابر حرف (ہ) لکھو۔ تصویر کھڑی ہونی چاہیے اور اس کے پاؤں کے نیچے حرف ط لکھا ہوا ہو۔ اور ایسا معلوم ہو کہ صاحب تصویر چل رہا ہے۔ اس تصویر کے گرداگرد مربع بناؤ اور اس پر کوئی جانور ذبح کر کے اسے اس زمین سے لتھیڑ دو۔ پھر اس طلسم کو سندرس، لوبان، میعہ سائلہ اور قسط کا دھواں دے کر ریشم میں لپیٹ دو۔ ریشم سرخ یا زرد ہونا چاہیے اور اس پر سرخ یا سفید اونی ڈورا لپٹیو۔ اور عمل پیر کے دن کرو اور خیال رکھو کہ اس مہینہ میں چاند بحالت سعادت عطارد سے متصل ہونے والا ہو۔ اور عمل کرنے کے دن ابتدائی تاریخوں میں ہوں تمام رات چاندنی کی نہ ہو۔"

میرے نزدیک یہ قصیدہ لغویات کی قسم سے ہے۔ عیار لوگوں کو دھوکے میں ڈالنے کے لیے اس سے بھی بڑھ بڑھ کر تدبیریں کرتے ہیں۔ اور عجیب عجیب اصطلاحات تراشتے ہیں۔ اور لوگوں کو فریب دینے کے لیے خدا جانے کہاں تک جھوٹ اور دغا بازی کرتے ہیں۔

مکر وفریب کا انداز

ادنیٰ سی بات یہ ہے کہ جہاں سنتے ہیں کہ یہاں دفینہ ہے وہاں چلہ کشی کرتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ دھوکا دینے کے لیے چپ چاپ بیٹھ جاتے

ہیں۔ اور زمین کھود کر ایسی چیزیں گاڑ دیتے ہیں جن کو ذکر بطور علامات اپنی جعلی تحریر میں کیا ہوتا ہے۔ جب اس کام سے فارغ ہو چکتے ہیں تو بے وقوفوں کو دام تزویر میں پھانسنے کے لیے روانہ ہوتے ہیں۔ اور ان سے کہتے ہیں کہ تم فلاں مکان کرایہ پر لے کر وہاں سکونت اختیار کرو۔ وہاں ایک دفینہ ہے۔ میں اسے نکلوا دوں گا۔ جب وہ اچھی طرح جھانسے میں آجاتے ہیں اور مکان کرایہ پر لے لیتے ہیں تو طلسم توڑنے کے لیے ادویات مذکورہ وغیرہ کی ضرورت ظاہر کر کے ان سے کچھ نقد لے لیتے ہیں اور پھر جھوٹ موٹ اپنا عمل شروع کر کے اپنے رکھے ہوئے آثار و شواہد سے اسے اور اُلو بنا دیتے ہیں۔ اور دو چار بدمعاش مل کر ایسے منتر پڑھتے اور ایسے ایسے عمل کرتے ہیں کہ سننے والے کی سمجھ میں کچھ نہیں آتے مگر نتیجہ میں وہی ڈھاک کے تین پات نکلتے ہیں۔ اور حقیقت میں یہ لوگ جو کچھ عمل کرتے ہیں از روئے علم اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

اوہام و خرافات کی تردید

رہا خزائن و دفائن کا ملنا اس سے ہم انکار نہیں کرتے لیکن وہ شاذ و نادر ہی ملتے ہیں اور بطور اتفاق ملتے ہیں نہ کہ جستجو اور تلاش سے۔ اور یہ امر کسی طرح قابل یقین نہیں ہوسکتا کہ کسی زمانہ میں لوگوں نے اپنی دولت زمین میں گاڑ کر اس پر طلسم لگا دیئے ہوں۔ اور جس دفینہ کا ذکر حدیث میں آیا ہے۔ وہ زمانہء جاہلیت کا دفینہ ہے۔ جو کبھی اتفاقی طور سے ملے گا نہ کہ جستجو اور تلاش سے۔ اور اگر فرض بھی کر لیا جائے کہ اگلے زمانہ میں لوگوں نے خزانے گاڑ کر ان پر طلسم لگا دیئے ہیں تو گاڑنے اور طلسم لگانے کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے خزانہ چھپانے میں مبالغہ کیا ہے۔ پھر اس کا پتا لوگوں کو کیوں کر لگ سکتا ہے۔ اور کیوں کر ان کی دستاویزیں گری پڑی مل سکتی ہیں کہ یوں کس و ناکس کے ہاتھ لگ جائیں کیوں کہ یہ باتیں تو اخفا کے بالکل خلاف ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مال و دولت رکھنے اور چھپانے کی کوئی وجہ ہوگی اور جس نے چھپایا ہوگا ضرور اپنی اولاد یا قرابت داران خاص کے لیے چھپایا ہوگا۔ تاکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں۔ اور ضرور ان کو کسی نہ کسی طریق سے بتا دیا ہوگا۔ الا ماشاء اللہ۔ ورنہ اگر سب سے اخفا ہی کیا اور کسی غرض کے لیے نہیں رکھا تو گویا ضائع کرنے کے لیے چھپایا گیا۔ یہ امر عقل کے بالکل خلاف ہے۔ کوئی دانشمند ایسا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی اپنا مال آنے والی قوموں کے لیے دفن کر کے چھوڑ گیا ہو اور کسی خاص شخص کو اس کی ملکیت کا حق دے کر اس کے طلسم توڑنے کی تدبیر لکھ گیا ہو۔

ایک سوال کا جواب

اکثر دسواسی اپنی حماقت سے یا عیار دھوکا دینے کے لیے کہا کرتے ہیں کہ قدیم زمانے میں اتنی قومیں اور ایسے ایسے دولت مند گذرے ہیں کہ اگر ان کا مال زمین میں گڑا ہوا نہیں ہے تو پھر گیا کہاں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چاندی، سونا، جواہرات و دیگر نفائس از قبیل مکاسب و معدنیات ہیں۔ جن کو لوہے تانبے کی طرح لوگ کانوں سے نکالتے یا جیسے دیگر جانداروں سے منافع حاصل کرتے ہیں ان کو بھی بڑھاتے ہیں۔ پس دولت انسانی کوشش و عمل سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور مقتضائے وقت کے موافق گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ اور جو دولت کہ آدمیوں کے ہاتھ میں تھی یا ہے وہ ادلتی بدلتی اور ایک سے دوسرے کے پاس جاتی رہتی ہے۔ اور بسا اوقات ایک ملک سے نکل کر دوسرے میں چلی جاتی ہے۔ اور کبھی ایک سلطنت سے دوسری میں۔ اور زمانہ کا تمدن اور آبادی کی مقتضیات جو چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ مغرب و افریقہ میں آج کل دولت کا کال ہے۔ لیکن صقلیہ و فرنگ کے ملکوں میں کوئی کمی نہیں۔ اگر مصر و شام میں چاندی سونے کی کمی پیدا ہوتی ہے تو ضروری نہیں کہ ہند و چین کی بھی یہی حالت ہو۔ دولت کمائی ہوئی چیز ہے جس کو آبادی کم و بیش کرتی رہتی ہے۔ اس کے علاوہ معدنیات بھی تیار اور برباد ہو جاتی ہیں۔ جیسے کہ حیوانات، بلکہ موتی اور جواہرات تو بعض اوقات ایسے فناء اور برباد ہو جاتے ہیں کہ اور چیزیں کیوں اس طرح فنا و برباد ہوتی ہوں گی۔ چاندی، سونا، لوہا، تانبا وغیرہ بھی اس آفت سے محفوظ نہیں۔

مصر میں دفینہ نکالنے والوں کا گروہ کیوں بنا

اگر کوئی کہے کہ مصر کی تاریخ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں دفینے نکالنے والوں کا ایک گروہ تھا۔ جس کا اس کے سوا اور کچھ کام ہی نہ تھا کہ ڈھونڈ

ڈھونڈ کر زمین سے مال نکالا کرتے تھے۔ کیا یہ بھی غلط ہے تو کیوں کر؟ اس کا جواب یہ ہے یہ امر بالکل صحیح ہے۔ لیکن اس کی وجہ خاص ہے۔ وہ یہ کہ مصر میں ہزاروں سال تک قبطیوں کی سلطنت رہی تھی اور ان کا دستور تھا کہ مردے کے ساتھ اس کا تمام اثاث البیت از قبیل نقد و جنس اگلی قوموں کے طریقہ پر دفن کر دیا کرتے تھے۔ جب قبطیوں کا زمانہ گذر گیا اور پارسی مالک مصر ہوئے تو انہوں نے قبطیوں کی قبریں کھدوا کھدوا کر بہت سی دولت نکلوائی۔ چنانچہ اہرام سے بھی جو در حقیقت بادشاہوں کی قبریں ہیں انہیں بہت سا مال ملا۔ پارسیوں کے بعد جب یونانی مصر کے بادشاہ ہوئے انہوں نے بھی ایسا ہی کیا۔ اسی لیے اس زمانہ تک قبروں میں دولت ملنے کا عموماً خیال کیا جاتا ہے۔ اور اکثر اوقات قبر کھودنے پر مال ملتا ہے۔ اور ہزاروں سال سے ان کی قبریں کُھدتی چلی آئی ہیں۔ اور ان میں چاندی سونے کی سلیں وغیرہ ملتی ہیں۔ اور ایک خاص فرقہ نے بھی گورکنی کا پیشہ اختیار کیا ہے اور مطالب کہلاتا ہے۔ یہاں تک کہ سلطنت کے آخری عہد میں ان لوگوں پر ٹیکس بھی لگا دیا گیا۔ اس سے بھی بجائے کمی کے لوگوں کی حرص اور زیادہ ہوئی اور ٹیکس دے دے کر بہتوں نے یہی کام اختیار کیا یا اپنی طرف سے اور آدمیوں کو اس کام پر لگایا۔ جن لوگوں نے قبریں کھودیں انہیں تو خیر کبھی کچھ مل بھی گیا مگر بہت ہی کم۔ اور جو دفینوں کے طالب ہوئے اور دفینے پیدا کرنے کے لیے روپیہ صرف کیا۔ ان احمقوں کو سوائے نقصان مایہ و شماتت ہمسایہ خاک بھی نہ ملا۔ پس چاہیے کہ جو لوگ اس خبط میں گرفتار ہیں۔ وہ کاہلی و کسل کو چھوڑ کر توبہ کریں اور طریقۂ شیطانی سے باز آئیں اور اپنے آپ کو عبث طلب محال میں ڈال کر ذلیل و رسوا اور جھوٹی حکایتوں کا اعتبار نہ کریں۔ و اللہ یرزق من یشاء بغیر حساب۔

پانچویں فصل

مرتبہ و منصب دولت میں اضافے کے لیے مفید ہے

ذی مرتبہ لوگوں کی قدر

ہم بچشم خود دیکھتے ہیں کہ جو لوگ زر و مال رکھتے ہیں اور مختلف وسائل معاش سے فائدہ اٹھاتے میں ان کی دولت و ثروت روز افزوں ترقی کرتی ہے۔ پھر اگر کوئی آدمی زر و مال اور مختلف وسائل معاش کے ساتھ جاہ و مرتبہ بھی رکھتا ہو تو اس کی دولت مندی کیوں دن دونی رات چوگنی ترقی نہ کرے گی۔ کیوں کہ صاحب جاہ کے پاس بہت سے آدمی اپنی حاجتیں اور ضرورتیں لے کر آتے ہیں۔ بلکہ پیش بندی کے طور پر اس کے تقرب محض ہی کی خاطر لوگوں کا اس کے گرد ہجوم رہتا ہے۔ اور پھر جو شخص اس کے پاس آتا ہے اس کا کوئی نہ کوئی کام بلا عوض کرتا رہتا ہے۔ تا کہ اس کی نگاہوں میں عزت و اعتبار حاصل کرے۔ اس طرح پر صاحب جاہ کو بہت سے خرچ کی بچت ہو جاتی ہے۔ اور چوں کہ صاحب جاہ اور ذی رتبہ اشخاص کے کاروبار بھی بہت ہوتے ہیں اور وہ سب بغیر ادائے عوض مفت ہوتے ہیں اس لیے بہت جلد غنی ہو جاتا ہے اور روز بروز اس کی دولت بڑھنے لگتی ہے اسی لیے امارت بھی معاش کا ایک وسیلہ مانی گئی ہے اور جو شخص کہ ذی رتبہ صاحب جاہ نہیں ہوتا اگرچہ صاحب مال ہی کیوں نہ ہو۔ اور کیسی ہی سعی و کوشش کیوں نہ کرے۔ اس کی دولت اتنی جلد ترقی نہیں کرتی۔ بلکہ دولت میں اضافہ سعی کے موافق آہستہ آہستہ ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اہل جاہ بہت جلد غنی اور صاحب مال بن جاتے ہیں۔

علماء و صلحاء کی دولت مندی کا سبب

چنانچہ ہم فقہا اور اہل دین کو کہتے ہیں کہ جب ان کو شہرت ہو جاتی ہے۔ اور لوگوں کے دلوں میں ان کی طرف سے حسن ظن قائم ہو جاتا ہے اور عام طور پر ان کی خدمت ذریعہ سعادت سمجھی جانے لگتی ہے تو خلقت ان کے دنیاوی کاروبار کے پورا کرنے کے لیے جھک پڑتی ہے اور وہ دیکھتے دیکھتے مال دار بن جاتے ہیں۔ حالاں کہ ابتدائے حال میں ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ فقط یہی ہے کہ ان کے صد ہا روزمرہ کے کام بغیر عوض خدمت پورے ہونے لگتے ہیں اور کام کی قیمت ان کو بچتی رہتی ہے۔ شہروں اور قصبات میں اکثر ایسے قدسی نفس لوگ موجود ہیں کہ لوگ ان

کے لیے خود زراعت وتجارت کرتے ہیں۔ وہ گھر سے باہر تک نہیں نکلتے۔ اسی طرح بغیر کوشش ان کا مال بڑھتا رہتا ہے۔ اور وہ بہت جلد دولت مند بن جاتے ہیں اور جو لوگ اس بھید کو نہیں سمجھتے اور ان کی آمدنی کے ذرائع سے واقف نہیں ہوتے وہ تعجب کرنے لگتے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ یرزق من یشاء بغیر حساب۔

چھٹی فصل

خوشامد اور چاپلوسی...... دنیاوی کامیابی اور دولت میں اضافے کا ذریعہ

یہ ہم اوپر بیان اور ثابت کر چکے ہیں کہ آدمی جو کچھ کماتا ہے وہ اس کے کام کی قیمت ہوتی ہے۔ اگر کوئی کام سے ہاتھ اٹھائے تو یہ امر یقینی ہے کہ پھر اسے کچھ بھی نہ ملے۔ اور پھر جو کام جس درجہ کا ہوتا ہے اور جس قدر لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے اسی قدر اس کی قدر و قیمت ہوتی ہے۔ اور اسی کی نسبت سے ہر شخص کماتا ہے اور یہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ منصب مال کے لیے مفید بلکہ باعث افزائش ہے۔ اس لیے کہ لوگ آ آ کر خوشی خوشی بغیر اُجرت وعوض اس کے کام کرتے ہیں۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ لوگ اس سے کچھ فائدہ نہیں اٹھاتے۔ اس کے قرب وتعلق ورضا سے وہ بھی اپنے سے ادنیٰ درجہ کے لوگوں پر اپنا اثر قائم کرتے ہیں اور اپنے بہت سے کام نکال لے جاتے ہیں۔

انسانی طبقات کی تقسیم

اب ہم اگر مرتبہ ومنصب کی حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خاص ترتیب کے ساتھ طبقات انسانی میں بٹے ہوئے ہیں۔ اور ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے اپنے اثر کے لحاظ سے ادنیٰ یا اعلیٰ ہے۔ اعلیٰ تر طبقہ ملوک وسلاطین کا ہے۔ جس کے اوپر اور کوئی انسانی طاقتور ہاتھ نہیں۔ اور سب سے ادنیٰ طبقہ میں وہ غریب غربا ہیں۔ جو نہ اپنے ابنائے جنس کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں نہ نقصان۔ اور ان دونوں طبقوں کے درمیان متعدد طبقات ہیں جن کے ذریعہ سے معاش کا انتظام ہوتا ہے۔ عام مصلحتیں پوری ہوتی ہیں اور بقائے نوع انسانی ممکن۔ کیوں کہ نوع انسانی کی بقا باہمی معاونت ہی پر موقوف ومنحصر ہے۔ اور پھر یہ معاونت بغیر اکراہ صورت پذیر نہیں ہوتی۔ کیوں کہ عام لوگ اس کی مصلحت وضرورت کو نہیں سمجھتے۔ اور اس لیے بھی کہ ہر ایک شخص مختار پیدا کیا گیا ہے۔ اور جو کچھ کرتا ہے فکر ورائے سے کرتا ہے نہ کہ بمقتضائے طبیعت۔ انہی وجوہ سے اکثر معاونت باہمی ناممکن سی ہو جاتی ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ طوعاً وکرہاً لوگوں کو باہمی معاونت میں مصروف کیا جائے۔ تاکہ نوع انسانی باقی رہ سکے اور حکمت الٰہی پوری ہو۔ قرآن مجید میں خود خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔ ورفعنا بعضھم فوق بعض درجات لیتخذ بعضھم بعضاً سخریا ورحمۃ ربک خیر مما یجمعون۔

منصب کی طاقت

بیان مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ منصب ایک ایسی قدرت ہے جو ادنیٰ درجہ کے لوگوں سے جو چاہتی ہے کراتی ہے۔ کسی کام کی اجازت دیتی ہے کسی سے روکتی ہے۔ اور صاحب جاہ کو ان پر حاوی رکھتی ہے تاکہ وہ ان کو شریعت وسیاست کا پابند رکھ کر انہیں نقصان سے بچائے اور فائدہ کے کام کرائے۔ اور ساتھ ہی اپنی غرضیں بھی پوری کراتا رہے۔ لیکن دفع مضار وجلب منافع پر لوگوں کو اُبھارنا مقصود بالذات اور اچھا ہے۔ اور اپنی اغراض کا پورا کرنا مقصود بالعرض ہے۔ جیسا کہ احکام الٰہی میں بھی شر کوئی الجملہ دخل ہے کیوں کہ خیر کثیر بغیر تھوڑے سے شر کے پورا نہیں ہو سکتا۔ اور نہ بندے اس کی قدر ومنزلت کر سکتے ہیں۔ اور اسی لیے کہتے ہیں کہ دنیا میں تھوڑا بہت ظلم ہونا ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ ہر شہر اور ہر ولایت میں آدمیوں کے ایک طبقہ کو اپنے سے ادنیٰ طبقہ کے اوپر ایک طرح کی قدرت وطاقت ہوتی ہے۔ اور ہر ایک ادنیٰ طبقہ اپنے سے اعلیٰ طبقہ سے اپنے کاموں میں مدد لیتا رہتا ہے۔ اور وہ ان کے اعمال وخدمت سے فائدہ اٹھا کر اپنی دولت کو بڑھاتا رہتا ہے اور جس قدر فائدہ اٹھاتا ہے اسی قدر اس کی دولت

زیادہ ہوتی رہتی ہے۔ یعنی اگر مرتبہ بڑا ہے تو ترقی دولت بھی زیادہ ہوتی ہے اور اگر مرتبہ کم ہے تو افزائش مال بھی کم اور جو لوگ رتبہ وجاہ رکھتے ہی نہیں اگرچہ ان کے پاس بہت سامال ہو، ان کی دولت کو ترقی راس المال اور ان کے عمل و کوشش کے موافق ہوتی ہے۔ مثلاً تجار وفلاح وصناع کہ منصب نہ ہونے کی وجہ سے انہیں فقط انہی کے کام سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ لوگ اکثر فقر و فاقہ میں بھی مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ورنہ عام طور پر اپنی ضروریات کا مقابلہ کرتے رہتے ہیں۔ اور مال دار بنتے ہیں تو نہایت آہستہ آہستہ۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ جاہ طبقات انسانی میں منقسم ہے اور خیر و سعادت اس سے وابستہ تو جاہ کا بانٹنا اور تقسیم کرنا بہت بڑی بخشش ہوئی۔ اور جو بانٹے اور تقسیم کرے وہ بڑا بخشش کرنے والا۔ اور ظاہر ہے کہ جاہ و مرتبہ اونچے ہاتھ سے نیچے ہاتھ والوں کو ملتا ہے۔ اس لیے جو جاہ کے طلب گار ہوتے ہیں ان کو عاجزی و خوشامد سے کام لینا پڑتا ہے ورنہ ہاتھ نہ آئے۔ اسی لیے ہم نے کہا ہے کہ خوشامد و چاپلوسی حصول جاہ کا ذریعہ ہیں۔ جس سے دنیوی سعادت کے اسباب اور کسب و معاش کے وسائل بڑھتے ہیں۔ چنانچہ اکثر دولت مند اور سعید دنیا میں خوشامد اور چاپلوسی سے منصب پا جاتے ہیں۔ اور جو لوگ فخر و غرور میں مبتلا ہیں جاہ سے محروم ہیں۔ اور اپنی قوت بازو سے جو کچھ کماتے ہیں اس سے اپنا پیٹ پالتے ہیں اور فقر ان کے دروازہ پر کھڑا رہتا ہے۔

تکبر کے اسباب اور نتائج

جاننا چاہیے کہ تعلّی و تکبر جیسے اخلاق ذمیمہ آدمی میں اس خیال سے پیدا ہوتے ہیں کہ وہ صاحب کمال ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت ہے۔ عالم اپنے علم پر گھمنڈ کرتا ہے، کاتب اپنی کتابت پر، شاعر اپنے شعر و سخن پر اتراتا ہے اور صناع اپنی صنعت پر۔ اسی طرح وہ لوگ بھی اپنے آپ کو بڑھاتے ہیں جن کے خاندان میں کوئی مشہور عالم یا کامل فن گزرا ہے اور انہوں نے لوگوں سے سنا ہے کہ ان کے آباؤ اجداد بڑے معزز و محترم تھے۔ ایسے لوگ سمجھتے ہیں کہ ہم بھی بزرگوں کی اولاد ہونے کی وجہ سے قابل احترام ہیں۔ حالانکہ انہیں ایسے امر معدوم پر یوں نہ پھولنا چاہیے۔ اسی طرح جو لوگ اپنے آپ کو دانائے امور مدبر اور صاحب تجربہ خیال کرتے ہیں۔ ان باتوں میں اپنا کمال اور دوسروں کو اُن کا محتاج سمجھ کر اکڑ بیٹھتے ہیں۔ نہ اپنے سے اعلیٰ کے سامنے جھکتے ہیں نہ چاپلوسی کرتے ہیں۔ اور جو صاحب جاہ نہیں ہیں ان کو ذلیل و خوار سمجھتے ہیں۔ اُن لوگوں کے یہاں تک تنے بگڑ جاتے ہیں۔ کہ اور تو اور بادشاہوں کے سامنے بھی عجز و انکسار اختیار کرنے کو حماقت اور اپنی ذلت جانتے ہیں۔ اور عام لوگوں سے چاہتے ہیں کہ ان کا بیش از بیش احترام و اکرام کریں۔ اور اگر کوئی ان کے حسب منشا ان سے سلوک نہیں کرتا تو نہایت آزردہ ہوتے ہیں۔ خود امر حق کو بھی اپنی نخوت کے سبب سے نہیں مانتے اور اگر اور بھی ایسا ہی کریں تو برہم ہونے لگتے ہیں۔ یہاں تک کہ لوگوں سے تنگ آ جاتے ہیں۔ اس لیے کہ آدمی کی طبیعت ہی کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ ہر شخص بجائے خود اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے۔ اور دوسرے کے کمال کا اگرچہ واقعی کیوں نہ ہو، معترف نہیں ہوتا جب تک کہ زبردستی نہ منوایا جائے اور زبردستی منوانا خود جاہ پر منحصر ہے۔ پس جب ایسے اخلاق والا آدمی جاہ سے بے بہرہ رہ جاتا ہے۔ اور اکثر رہنا پڑتا ہے، عام لوگ بھی اسے ہدف بنا لیتے ہیں اور اس کی خودداری و تکبر کو بڑا خیال کرتے ہیں۔ یوں اسے اپنے سے ادنیٰ طبقہ سے بھی کچھ فائدہ نہیں پہنچتا۔ دوسری طرف اعلیٰ طبقہ بھی اس کی دستگیری نہیں کرتا، اور اس کی وہی مثل ہو جاتی ہے ایک طرف دھتکار دوسری طرف لاچار اسے فقر و فاقہ اور غریبی ہی میں بسر کرنی پڑتی ہے۔ ثروت و دولت کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اسی وجہ سے عام طور پر مشہور ہے کہ کاملان فن دنیا سے محروم رہتے ہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے دولت کا حصہ بھی ان کے کمال ہی میں بڑھا دیا ہے۔

سفلے اور کمینے بادشاہوں کا قرب حاصل کرتے ہیں

بادشاہوں کے یہاں فخر و غرور جیسے اخلاق اکثر باعث خرابی نقصان ہوتے رہتے ہیں۔ سفلے اور کمینے بڑھ جاتے ہیں اور شرفا کو اپنی ان عادتوں کے ہاتھوں مراتب بلند سے گرنا پڑتا ہے۔ اس لیے کہ جب سلطنت غلبہ و جبر کی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اور سلطنت خاندان سلطان کا حصہ سمجھ لی جاتی ہے اور برابر کے دعویداروں کے دعوے ٹوٹنے کے بعد سب بادشاہ کے محتاج و خدمت گار بن جاتے ہیں تو اس وقت بادشاہ کا دماغ بگڑنے لگتا ہے اور وہ اعلیٰ و ادنیٰ سب کو ایک لاٹھی سے ہانکنے اور ہر کس و ناکس کو جو کوئی بھی سامنے آ جائے ملکی خدمتیں دینے لگتا ہے۔ تو اکثر تمام حیثیت کے آدمی بازار سے

اُٹھ کر طرح طرح کی خدمتوں اور کاموں سے بادشاہ کے مقرب بننے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کی اور اس کے حاشیہ نشینوں کی خوشامد درآمد کر کے منہ لگ جاتے ہیں اور بادشاہ ان کو اپنے خواص میں داخل کر لیتا ہے۔ اور وہ یہ مرتبہ پا کر خوب دنیا کماتے ہیں اور دولت مند اور ارکان سلطنت بن جاتے ہیں اور حقیقی اولیائے دولت کے مزاج چونکہ اس زمانہ میں عرش معلیٰ پر ہوتے ہیں۔ اپنے آباؤ اجداد کی طرح وہ اپنے آپ کو بھی سلطنت کے اقتدار کا ملک سمجھتے ہیں اور بڑے لمبے چوڑے دم دعویٰ رکھتے ہیں اس لیے بادشاہ وقت بگڑ کر انہیں کاروبار سلطنت سے دور کر کے ان نوخاستہ لوگوں کو اپنا بنا لیتا ہے۔ جن کو نہ سابقہ خدمات کا دعویٰ ہوتا ہے۔ اور نہ تکبر و نخوت کا حوصلہ۔ بلکہ ہمیشہ اس کے سامنے دست بستہ ہاں میں ہاں ملاتے اور خوشامد و چاپلوسی کرتے اور اس کے اشارہ پر چلتے رہتے ہیں۔ اس لیے ان کا مرتبہ بڑھتا ہے اور خلقت ان کی طرف جھکتی ہے اور وہی سب کے والی ہو جاتے ہیں۔ اور قدیم اولیائے سلطنت کی اولاد اپنی قدامت پر ناز اور تکبر کرنے کی وجہ سے روز بروز بادشاہ کی نگاہوں سے گرتی اور مردود ہوتی جاتی ہے۔ اور ان کی جگہ یہی نوخاستہ لے لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ سلطنت کا خاتمہ ہو جائے۔ والتوفیق باللّٰہ لارب سواہ۔

ساتویں فصل

دینی امور سے متعلق لوگ زیادہ دولت مند نہیں ہوتے

کسب انسانی درحقیقت کام کی قیمت ہے۔ اور کاموں کی قیمتیں ہوتی ہیں مختلف۔ یعنی جو کام ضروری ہے اور ہر خاص و عام کو اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کی قدر و قیمت بھی زیادہ ہوتی ہے اور جس کی ضرورت ہی کم ہو اس کی قدر و قیمت بھی کم رہتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بضاعت دینیہ کی ضرورت عوام کو نہیں ہوتی۔ اور جس قدر ہوتی ہے وہ بہت ہی کم۔ جو خواص کہ دین و مذہب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ان کو حاجت ہوتی ہے اور وہ بھی گاہے گاہے۔ اس لیے علمائے دین کی طرف سے ایک بے نیازی کا عالم رہتا ہے۔ البتہ صاحب السلطنت کو چوں کہ مصالح عوام کے انتظام کا خیال ہوتا ہے۔ اس لیے مراسم دین کی اقامت کے لیے انہیں مقرر کرتا ہے اور حیثیت و ضرورت کے موافق تنخواہ دیتا ہے۔ لیکن ان کی تنخواہ باوجود حاملان دین ہونے کے اہل شوکت و صنعت کے برابر نہیں ہوتی۔ مختصر یہ کہ جو کچھ ان کے حصہ آتا ہے تھوڑا ہوتا ہے۔ اور چوں کہ شرف بضاعت کی وجہ سے خلقت ان کی عزت کرتی ہے اور وہ بھی اپنے آپ کو اس کا حق دار سمجھتے ہیں اہل جاہ کی خوشامد کو گوارا نہیں کرتے۔ ناچار ان سے فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتے۔ اس کے علاوہ وہ اپنے مشاغل مذہبی و علمی سے اتنی فرصت نہیں پاتے کہ کسی کے پاس جائیں آئیں۔ اور عزت مذہبی بھی انہیں ایسی باتوں سے روکتی ہے اسی لیے ان کی دولت بھی زیادہ نہیں ہوتی۔

ایک مرتبہ ایک فاضل سے اس معاملہ میں میں نے اپنی بھی رائے ظاہر کی مگر اس نے تسلیم نہ کیا۔ حسن اتفاق سے انہی دنوں مامون رشید کی دیوانی کے حساب کتاب کے کچھ کاغذات پھٹے پرانے میرے ہاتھ لگ گئے۔ جن میں آمد و خرچ کے علاوہ قاضیوں اور اماموں اور مؤذنوں کی تنخواہیں بھی لکھی ہوئی تھیں۔ میں نے وہ کاغذات اس فاضل کو دکھائے۔ ان کے دیکھنے کے بعد اسے بھی یقین آ گیا کہ واقعی ان لوگوں کی تنخواہیں کم ہی تھیں۔ تب میری رائے سے اتفاق کر کے اپنے سابقہ خیال کو چھوڑ دیا۔ واللّٰہ الخالق القادر لارب سواہ۔

آٹھویں فصل

زراعت عافیت پسند دیہاتیوں اور ضعیف الحال لوگوں کا کام ہے

چوں کہ زراعت انسان کے لیے طبعی کاموں میں سے ہے اور اس میں محنت و مشقت بھی زیادہ ہے۔ اس لیے شہری اور تکلف پسند لوگ اس پر ہاتھ نہیں ڈالتے۔ کیوں کہ زراعت پیشہ لوگ ذلیل و خوار سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک دفعہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی انصار کے گھر میں ہل رکھا ہوا دیکھا۔ فرمایا کہ جس گھر میں یہ آتا ہے، ذلت بھی اس کے ساتھ ساتھ آتی ہے۔ بخاری نے اس حدیث کو کثرت زراعت پر محمول کیا ہے۔ ۱۲

لیے کہ زراعت کرنے میں اکثر زبردستوں کا تحکم سہنا اور تاوان ادا کرنا پڑتا ہے۔ اور جو تاوان ادا کرتا ہے۔ وہ قہر وظلم کے ہاتھوں سے ذلیل ہوتا ہی ہے۔ روحی فداہ جناب رسالت مآبؐ نے فرمایا کہ لاتقوم الساعة حتی تعود الزکوٰۃ مغرما۔ یعنی قیامت اس وقت تک نہ آئے گی کہ سلاطین جبار زکوٰۃ کو بھی مغرم یعنی حقوق سلطنت میں سلطنت میں داخل نہ کرلیں۔ یا خلق اللہ ان کے ظلم وجور سے تنگ آکر اور حقوق سلطنت ادا کرتے کرتے ادائے زکوٰۃ کو نہ بھول جائے۔ واللہ اعلم وبہ التوفیق۔

نویں فصل

تجارت اور اس کی اقسام

جاننا چاہیے کہ کسی چیز کو کم داموں میں خرید کر زیادہ داموں بیچنا اور اس زیادتی کو ذریعہ معاش بنانا تجارت کہلاتا ہے۔ اور فروخت کی قیمت میں خرید کی قیمت سے جو زیادتی ہوتی ہے اسے ربح یا فائدہ کہتے ہیں۔ فائدہ حاصل کرنے کی دو ہی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ کوئی چیز خرید کر نرخ بازار گراں ہونے تک اسے روکا جائے تاکہ مشتری کو فائدہ ہو۔ دوسری یہ کہ ایک جگہ کی چیز دوسری جگہ جہاں اس کی زیادہ قدر ہو اور اچھی قیمت پائے، لے جا کر فروخت کریں۔ چنانچہ تاجر تجارت کی تعریف کرتے ہیں کہ سستا خریدنا اور مہنگا بیچنا تجارت ہے۔ واللہ اعلم وبہ التوفیق۔

دسویں فصل

تجارت کے لئے مطلوبہ اوصاف

ہم بیان کر چکے ہیں کہ ارزاں قیمت پر مال خرید کر گراں پر بیچنا اور اس سے منافع حاصل کرنا تجارت کہلاتا ہے۔ اور اس کی تین ہی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ بازار کے نرخ کی گرانی کا انتظار کیا جائے۔ دوسری جنس تجارت کو ایک جگہ سے دوسری ایسی جگہ لے جا کر فروخت کیا جائے۔ جہاں اس کی قیمت زیادہ ہے۔ تیسری یہ کہ میعادی قرض دے کر جنس مہنگی بانٹ دی جائے اور تجارت میں جو کچھ فائدہ ہوتا ہے۔ وہ اصل مال کے لحاظ سے کم ہوتا ہے۔ البتہ اگر راس المال ہی زیادہ ہو تو فائدہ بھی زیادہ ہوگا۔ کیوں کہ بہت میں اگر تھوڑا بھی ملے تو وہ بھی بہت ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تاجر کو اپنا مال خریدار کے ہاتھ میں دینا پڑتا ہے اور اکثر بتقاضا اس کی قیمت وصول ہوتی ہے۔ دنیا میں معاملہ کے کھرے صاف آدمی بہت کم ہیں۔ اس لیے اکثر جنس کو اپنے پاس روک رکھتے ہیں اور ادائے قیمت میں لیت ولعل کر کے اوقات گذاری کرتے رہتے ہیں۔ اور یہ باتیں تجارت کے حق میں سخت نقصان دہ ہیں۔ کیوں کہ ایسی صورتیں پیش آنے کی حالت میں گویا جنس کی تجارت موقوف ہو جاتی ہے جو ذریعہ نفع ہے۔ اور بعض اوقات تاجر کو ایسے لوگوں سے واسطہ پڑتا ہے کہ جنس لے کر ہضم کر جاتے ہیں۔ اور ادائے قیمت کا نام نہیں لیتے یا صاف انکار کر جاتے ہیں کہ ہم نے تم سے کچھ نہیں لیا۔ اس لیے لین دین جب تک تحریری اور رجسٹری نہ ہو، تاجر کو اکثر نقصان پہنچنے کا خطرہ رہتا ہے۔ اور طرح طرح کی زحمت وتکلیف اٹھاتا ہے۔ اور بعد ہزار درد ومصیبت کے کہیں جا کر اسے نفع کی صورت دکھائی دیتی ہے۔ اور اکثر باوجود تگ ودو برابر سر ابر رہنا پڑتا ہے۔ اور کبھی کبھی راس المال بھی کھو بیٹھتا ہے۔ پس اگر تاجر جھگڑالو، حساب دان تجربہ کار حاکموں سے رابطہ کرنے والا ہوگا، اس کی تجارت خوب چلے گی۔ اور اگر یہ اوصاف نہ ہوں تو کم از کم اتنا تو ہو کہ کسی صاحب جاہ کی حمایت رکھتا ہو تاکہ خریداروں پر اس کا رعب ہو اور وہ اس سے بدمعاملگی کی جرات نہ کرسکیں۔ اور اگر کریں بھی تو وہ حمایت کے سہارے پر حکام سے انصاف کرا سکے غرضکہ طوعا و کرہا جس طرح بھی ہو سکے اپنا روپیہ لوگوں سے لے لے۔ اور جو شخص مذکورہ بالا دونوں باتوں میں سے ایک بھی نہ رکھتا ہو، اس کے لیے یہی بہتر ہے کہ تجارت نہ کرے۔ ورنہ اپنا مال ضائع کرے گا اور اس کی داد فریاد بھی کوئی نہ سنے گا۔ کیونکہ اکثر آدمی خصوصا ادنیٰ طبقہ کے لوگ یہی چاہا کرتے ہیں کہ جو کچھ اوروں کے پاس ہے سب لے کر ہضم کر جائیں۔ اگر پائے حکومت درمیان نہ ہو تو مال داروں کا مال یوں ہی لٹ جایا کرتا۔ ولو لا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لفسدت الارض ولکن اللہ ذو فضل

علی العالمین۔

گیارھویں فصل

تاجروں کے اخلاق شرفاء وملوک کے اخلاق سے گھٹیا ہوتے ہیں

چوں کہ تاجروں کو خرید وفروخت میں طرح طرح کی تکلیفیں اٹھانی پڑتی ہیں اور وہ بات بات میں مجبوراً کنجوسی اور خوردہ گیری سے کام لیتے ہیں اس لیے ان کے اخلاق میں بھی یہی باتیں داخل ہو جاتی ہیں۔ مروت واحسان نام کو بھی ان کے مزاج میں نہیں رہتے۔ جو ملوک وشرفا میں پائے جاتے ہیں۔ اور اگر تاجر ادنٰی درجہ کا ہے اور اس کی طبیعت پر حصول منفعت کے لیے جھوٹ ودغابازی وغیرہ اوصاف رذیلہ نے جگہ پکڑ لی ہے تو اس کے اخلاق تو نہایت ہی رذیلانہ ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل ریاست پیشۂ تجارت سے پہلوتہی کرتے ہیں کہ مبادا ان کے اخلاق خراب ہو جائیں۔ یہ ہم نہیں کہتے کہ تمام تاجروں کے اخلاق ایسے گھٹیا ہوتے ہیں۔ نہیں بہت سے شریف النفس رذائل وذلیل اخلاق سے بچتے ہیں۔ لیکن وہ پھر بھی تھوڑے ہوتے ہیں اور حکم عام کثرت پر ہی لگایا جاتا ہے۔ واللّٰہ یھدی من یشاء۔

بارھویں فصل

کس قسم کی اجناس باہر لے جانے کے قابل ہوتی ہیں

تجربہ کار تاجر وہی جنس دور دراز ملکوں اور شہروں کو لے جاتے ہیں جس کی ضرورت ایک ادنٰی سے لے کر شاہ ووزیر تک کو برابر ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں تاجر کو اپنے مال کے بک جانے کی پوری امید ہوتی ہے۔ اور جن چیزوں کی ضرورت بعض یا خاص طبقہ کے لوگوں سے مخصوص ہوتی ہے اس کی بکری مشکل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ عوام کو تو اس کی ضرورت ہوتی نہیں۔ اور جن کو ضرورت ہوتی ہے وہ مصلحتاً بے اعتنائی کرتے ہیں تاکہ سستے داموں لے لیں۔ جب ایسی صورت پیش آتی ہے تو فائدہ تو کہاں۔ تاجر کو اصلی قیمت کا وصول کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دانا تاجر جب کوئی جنس کسی طرف لے جاتے ہیں تو اوسط درجہ کی لے جاتے ہیں۔ کیوں کہ اعلیٰ درجہ کی جنس کو امراء واہل دول کے سوا اور کوئی خریدتا نہیں اور وہ تھوڑے ہوتے ہیں۔ رہے عام لوگ۔ وہ اوسط درجہ کی جنس کے طلبگار ہوتے ہیں۔ اس لیے تاجر اسی کی بھرتی کرتے ہیں۔ اس طرح ایسے دور دراز ملکوں میں عام طلب چیزیں لے جانا زیادہ سودمند ہوتا ہے جس کے راستہ میں خطرات پیش آئیں۔ اس لیے کہ ایسی حالتوں میں مشکلات راہ کی وجہ سے جنس کم پہنچتی ہے اور طلب گار زیادہ ہوتے ہیں۔ پس خاطر خواہ قیمت ملتی ہے اور جو شہر وممالک آس پاس ہوں اور راستوں میں بھی امن وامان، وہاں ضرورت کی چیزیں لے جانے والے بہت ہوتے ہیں۔ اس لیے وہاں کی تجارت میں زیادہ فائدہ نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ملک کے تاجر سوڈان بشوق جاتے ہیں اور راستہ کی جانکاہ دقتوں کو سہہ کر وہاں پہنچتے ہیں اور چونکہ کم جاتے اور کم پہنچتے ہیں اس لیے اپنی جنس گراں نرخ پر بیچ کر مالدار بن جاتے ہیں۔ جیسے ہمارے ملک میں سوڈانی اشیا اچھی قیمت پاتی ہیں ہمارے ملک کی چیزیں سوڈان میں گراں بکتی ہیں اور تاجروں کو بہت جلد مالا مال کر دیتی ہیں۔ تجارت ہی پر کیا منحصر ہے، ہمارے ملک کے جو لوگ مسافت بعید طے کر کے مشرق جاتے ہیں، وہ بھی خوب کما کر لاتے ہیں اور جو آس پاس کے شہروں میں گھومتے رہتے ہیں اور دور تک جانے کا حوصلہ نہیں رکھتے وہ اپنے سفر سے فائدہ بھی کم ہی اٹھاتے ہیں۔ واللّٰہ ھو الرزاق ذو القوۃ المتین۔

تیرھویں فصل

ذخیرہ اندوزی یعنی جنس تجارت کا روک رکھنا

ذخیرہ اندوزی کا نقصان

عام طور سے مشہور ہے کہ غلہ کو گرانی کے وقت تک روک رکھنا منحوس اور بُرا ہے۔ اور روکنے والے کو بجائے فائدہ کے نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ چوں کہ آدمی کو خوراک کی اشد ضرورت ہے اس لیے وقت حاجت مند مال وافر دے کر بھی وہ تھوڑی سی خوراک حاصل کرنے میں پس وپیش نہیں کرتا۔ لیکن چوں کہ مجبوراً ایسا کرتا ہے اس لیے اس کا دل مال ہی میں لگا رہتا ہے اور گراں فروش کے حق میں ہاتھ پھیلا پھیلا کر بددعائیں کرتا ہے کہ ہائے لوٹ لیا۔ آخر مظلوموں کی یہ دعائیں اپنا اثر کرتی ہیں اور گراں فروش کو کوئی ایسا نقصان اٹھانا پڑتا ہے جو فائدہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ اور کیا عجب ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس طریقہ فروخت کو باطل خوری پر محمول کر کے ذخیرہ اندوزی کو حرام کیا ہو۔ کیوں کہ اگر چہ بظاہر قحط میں گراں فروشی کی امید پر غلہ بھرنا اور پھر وقت آنے پر سونے کے تول بیچنا مفت لوگوں کا مال چھیننا نہیں ہے۔ لیکن چوں کہ پھر بھی لوگ مجبور ہو کر بادل ناخواستہ گراں خریدتے ہیں اس لیے وہ معاملہ مکروہ کا حکم رکھتا ہے۔ جسے مزید احتیاط کے لیے حرام کر دیا گیا ہے۔ خوراک کے سوا اور جتنی خرید و فروخت کی چیزیں ہیں۔ ان کے خریدنے پر لوگ مجبور نہیں ہوتے۔ بلکہ شوقیہ خریدتے ہیں اور اپنا مال بغیر اختیار و شوق کے نہیں دیتے۔ اس لیے ان پر جو کچھ خرچ کرتے ہیں اس کا افسوس بھی نہیں رہتا۔ مختصر یہ کہ احتکار علہ مَس اس لیے مذموم ہے کہ اس سے اکثر لوگوں کی بددعا سمیٹنی پڑتی ہے اور بددعاؤں کے اثر سے تمام فائدہ تباہ و فنا ہو جاتا ہے۔

ظرافت آمیز حکایت

اس حال کے مناسب مجھے ایک ظرافت آمیز حکایت یاد آ گئی۔ شیخ ابو عبداللہ ابلی نے مجھ سے بیان کیا کہ سلطان ابو سعید کے زمانہ حکومت میں میں قاضی فاس ابوالحسن ملیلی کے پاس گیا ہوا تھا۔ سلطان نے ایک دن قاضی موصوف سے کہا کہ آپ اپنے وظیفہ کے لیے کوئی خاص مد پسند کیجیے۔ قاضی تھوڑی دیر سوچتے رہے۔ پھر کہنے لگے کہ میں شراب کا ٹیکس پسند کرتا ہوں۔ یہ سنتے ہی تمام حاضرین ہنس پڑے اور تعجب کے طور پر پوچھنے لگے کہ اس میں کیا بھید ہے۔ قاضی نے جواب دیا کہ جب سلطنت کے تمام محاصل وٹیکس حرام ہیں۔ ناچار میں نے وہ مد اختیار کی جس میں کچھ بھی وصول نہ ہو۔ اور اگر وصول بھی ہو تو لوگ خوشی سے دیں اور دینے کے بعد افسوس نہ کریں۔ اور وصول کرنے والے کو بددعائیں نہ دیں۔ اور شراب ایک ایسی چیز ہے جو کوئی کچھ ان میں صرف کرے گا۔ وہ بخوشی صرف کرے گا نہ کہ مجبوری سے۔ اس لیے یہی آمدنی مجھے سلطنت کی آمدن میں پسند ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ یعلم ماتکن الصدور۔

چودھویں فصل

ارزانی اہل حرفہ کے لیے مضر ہے اور گرانی فائدہ مند

ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ کسب ومعاش کا دارومدار صناعت و تجارت پر ہے۔ اور تجارت پیشہ لوگ اکثر اجناس خرید کر گرانی ہونے تک اپنے پاس رکھ چھوڑتے ہیں اور گراں بیچ کر جو فائدہ اٹھاتے ہیں وہی ان کا ذریعہ معاش ہوتا ہے۔ اس لیے جب تجارتی چیزیں دیر تک ارزاں رہتی ہیں اور تاجروں کے فائدہ کے لائق بازار میں ان کا نرخ نہیں ہوتا، فائدہ مفقود اور ان کا بازار سرد پڑ جاتا ہے۔ ناچار تاجر اس کی تجارت سے ہاتھ کھینچ لیتے

ہیں اوران کا راس المال گھٹنے لگتا ہے۔ یہ بات کچھ تجارت ہی پر منحصر نہیں اور حرفت والوں کو بھی یہی دقتیں پیش آتی ہیں۔ جب غلہ مدت دراز تک ارزاں رہتا ہے تو قلت نفع کی وجہ سے زراعت پیشہ بدحال ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کا مال نہیں بڑھتا بلکہ سرمایہ کھا کھا کر مفلوک و نادار ہو جاتے ہیں اور فقر و فاقہ تک کی نوبت آجاتی ہے۔ اوران کے ساتھ ہی وہ لوگ بھی بدحال ہو جاتے ہیں جو بوجہ من الوجوہ غلہ کے متعلق کوئی کام کرتے ہیں۔ مثلاً باورچی وغیرہ۔ اور اگر فوج کو تنخواہ میں گاؤں کی آمدنی ملی ہوئی ہوتی ہے تو اس کا بھی نقشہ بگڑ جاتا ہے۔ کیوں کہ قلت آمد کی وجہ سے نہ وہ اپنی ضرورتیں پوری کر سکتے ہیں نہ ضروریات سپاہ گری کا تہیہ۔ مختصر یہ کہ جو جنس ارزاں رہنے لگتی ہے، اس کی تجارت سے تاجروں کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ جب ضرورت کے موافق تجارت کو فائدہ نہیں ہوتا۔ مجبوراً وہ تجارت چھوڑ بیٹھتے ہیں اور جیسی کہ ارزانی مضر ہے، گرانی بھی اچھی نہیں۔ کسب و معاش میں اسی وقت تک برکت رہتی ہے کہ نرخ اشیاء درمیانی حالت پر رہے۔ اور بازار میں ہر چیز جلد جلد بکتی ہے اور یہ بات اسی وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ آبادی بکثرت ہو اور تمدن برسر فروغ۔ یاد رکھنا چاہیے کہ خرید و فروخت کی چیزوں میں سے غلہ کی ارزانی اچھی ہے۔ اس لیے کہ اس کی ضرورت امیر و غریب سب کو ہوتی ہے اور سب کی آنکھ اسی پر لگی رہتی ہے۔ واللہ رازق ذو القوۃ المتین۔

پندرھویں فصل

تاجروں اور روٴسا کے اخلاق کا فرق

ہم اس سے پہلے لکھ چکے ہیں کہ تاجر خرید و فروخت اور فائدہ نکالنے کے لیے طرح طرح کی زحمتیں اور دقتیں اٹھانے پر مجبور ہوتا ہے۔ بات بات پر اسے الجھنا اور جھگڑنا پڑتا ہے۔ اور چوں کہ ہر قسم کے افعال کا نفس پر اثر ہوتا ہے افعال پسندیدہ سے اچھے اثرات مترتب ہوتے اور اعمال قبیحہ سے برے اعمال برآمد ہوتے ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا لوازمات تجارت نفس پر بُرا اثر ڈالتے ہیں۔ اور ہر وقت کی مشق سے فن بن جاتے ہیں۔ پھر جو تاجر جس حیثیت کا ہوتا ہے ویسے ہی اس کے اخلاق ہو جاتے ہیں۔ اگر ادنیٰ درجہ کا ہے۔ اور ہر وقت اسے شریر دکانداروں اور جھوٹے بے ایمانوں دغابازوں سے واسطہ پڑتا ہے اور جواب ترکی بترکی کے لیے خود بھی ویسا ہی ہونا ضروری ہوتا ہے تو ایسے تاجر کے اخلاق نہایت ردی، مذموم اور پرلے درجے کے ناپاک ہو جاتے ہیں۔ بے ایمانی، دغابازی اس کی طبیعت پر غالب آکر اسے حسن اخلاق سے بالکل بے بہرہ کر دیتی ہے۔ اور اگر تاجر اعلیٰ درجہ کا ہے تب بھی بری باتوں کا اثر اخلاق پر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اس لیے تاجر عموماً مروت و حوصلہ مندی سے خالی پائے جاتے ہیں اور ایسے تاجر کہ جو صاحب جاہ ہوں اور اہل جاہ کے پاس آنا جانا رکھنے کی وجہ سے فی الجملہ ان کے اخلاق میں مروت پائی جاتی ہو بہت ہی کم ہیں۔ کیوں کہ ایسا بہت ہی کم ہوتا ہے کہ دفعتہً کسی تاجر کو میراث وغیرہ کے ذریعہ سے بہت سا مال مل جائے اور وہ مالدار بن کر اہل جاہ کے پاس آنا جانا شروع کر کے شہرت عام حاصل کرے۔ اور بذات خود تجارت کرنے کو چھوڑ کر وکلا کے سر پر ڈال دے اور اس کے تحائف و ہدایا حکام کے پاس پہنچ پہنچ کر اس کے معاملات میں انہیں انصاف و حمایت پر مجبور کر دیں۔ ہاں اگر ایسا ہو تو ضرور ہے کہ ایسے تاجر کے اخلاق لوازمات تجارت سے فی الجملہ بچے رہنے کی وجہ سے کچھ اچھے ہوں اور اس کی طبیعت میں مروت بھی پائی جائے۔ اور کھلم کھلا اچھی بری باتوں پر نہ اترے۔ لیکن وکلا سے حساب کتاب سمجھتے وقت ان کی چالاکیوں کی وجہ سے پھر بھی وہ تاجرانہ اخلاق سے بالکل بری نہیں رہ سکتا۔ ہاں اس کا ظہور عام طور پر نہیں ہوتا۔

سولھویں فصل

علم صنعت کے لیے اُستاد و معلم کی ضرورت ہے

عملی کام میں ملکہ حاصل ہونے کو صنعت کہتے ہیں اور صنعت عملی ہونے کی حیثیت سے محسوس و جسمانی ہے۔ اور جس قدر محسوس و جسمانی کام

ہیں وہ ہاتھ پاؤں سے کرنے ہی سے پورے ہوتے ہیں۔ اور بار بار کرتے رہنے سے ہنر میں رسوخ حاصل ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی جتنا اچھا بتانے والا ہوگا۔ اور جتنی زیادہ سیکھنے والے میں استعداد ہوگی اتنا ہی صنعت میں زیادہ کمال حاصل ہوگا۔ اور زبانی بتانا اس قدر سود مند ہوگا جس قدر کہ عملی غلطیاں نکال کہ عملی طور پر غلطیوں کا بتانا اور بنانا۔ کیوں کہ سننے سے دیکھنے کا عمل مکمل ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک استاد نہ بتائے کوئی صنعت پوری طرح سیکھی نہیں جاسکتی۔

صنعت کی قسمیں

صنعت کی دو قسمیں ہیں۔ اول بسیط۔ دوسری مرکب۔ بسیط وہ ہیں جو ضروریات سے مخصوص ہیں اور مرکب وہ جو صرف کمالیات اور زائد از ضرورت ہیں۔ ان میں سے صنائع بسیطہ اپنی بساطت و آسانی اور ضرورت کی وجہ سے صنائع مرکبہ سے مقدم ہیں۔ چونکہ عام لوگوں کو ان کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے تعلیم بھی پہلے انہی کی ہوتی ہے۔ اور اسی لیے ناقص بھی۔ لیکن آہستہ آہستہ فکر انسانی ان کی تکمیل اور ان سے اور اصناف و مرکبات نکالتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ مدت مدید کے بعد وہ کامل ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غیر آباد و غیر متمدن چھوٹے چھوٹے شہروں میں صنعتیں ناقص ہوتی ہیں اور صرف بسیط ہی پائی جاتی ہیں۔ لیکن جب تمدن بڑھتا ہے اور ذوق گونا گوں چیزوں کا طلب گار جن کر بازار میں آتا ہے۔ صنعتیں بھی قوت سے فعل میں آنے لگتی ہیں۔

بسیط و مرکب کے علاوہ صنائع کی موضوع کے لحاظ سے تین قسمیں اور بھی ہو سکتی ہیں۔ اوّل وہ کہ معاش سے متعلق ہوں عام اس سے کہ ضروری ہوں یا غیر ضروری۔ مثلاً جولاہا گری وغیرہ۔ دوسری وہ کہ فکر انسانی اور علوم و صنائع سے متعلق ہوں جیسے موسیقی، شعر و سخن، تعلیم وغیرہ۔ تیسری وہ کہ جس کا تعلق سیاست سے ہو مثلاً سپاہ گری وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

سترھویں فصل

صنعتوں کا فروغ تمدن اور آبادی کے ساتھ ہوتا ہے

متموّل دور میں صنعتی ترقی

جب تک کہ شہر آبادی سے بھرپور نہیں ہوتا۔ اور تمدن و تکلف کا رنگ لوگوں کی طبیعتوں پر نہیں چڑھتا۔ لوگ بنیادی اشیائے ضرورت کے حاصل کرنے کی فکر میں پڑے رہتے ہیں۔ لیکن جب تمدن پھیلتا ہے اور اکثر آبادی کی وجہ سے کاروبار بڑھتے ہیں اور زائد از ضرورت حاصل ہونے لگتا ہے تو حصہ زائد کمالیات اور زائد از ضرورت امور میں صرف ہونے کا وقت آتا ہے۔ اور چوں کہ علم و صنعت کا مدار عقل و تمیز پر ہے۔ جس کے ذریعہ انسان عام حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے۔ اور خوراک بحیثیت حیوان جو مقدم ہے، ضروری اور ناگزیر ہے۔ اس لیے آدمی پہلے اسی کے بہم پہنچانے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ جہاں اس سے فارغ ہوا عقل و تمیز کے کام اس کا مطمع نظر بنتے ہیں۔ اور جس قدر شہر کی آبادی صنعتوں کی طلب گار ہوتی ہے، وضع ہو کر ترقی کرتی ہیں۔ اور پھر تکلف و تموّل جس قدر ان میں گلکاری کراتا ہے، سب مکمل طور پر ہونے لگتی ہیں۔ اور جب تک آبادی کم یا بدوی رہتی ہے صنائع بسیط کے سوا جو ضروریات میں کام آتی ہیں غیر ضروری کو کوئی نہیں پوچھتا بلکہ بعض ضروری بھی نقصان سے کمال کو نہیں پہنچتیں۔ کیوں کہ وہ مقصود بالذات نہیں ہوتیں۔ بلکہ حصول کا وسیلہ ہوتی ہیں۔ مگر جب دریائے تمدن و آبادی موجزن ہوتا ہے اور دولت و ثروت اچھائی اچھائی پکارتی ہے تو موجودہ میں کامل ہونے کے علاوہ نئی نئی بھی نکل آتی ہیں۔ اور جب تمدن و آبادی اپنی حد کو پہنچتے ہیں تو صنعتیں بھی انتہائی کمال اور کثرت کو پہنچ جاتی ہیں۔ اور شہریوں کی معاش بلکہ دولت و ثروت کا سبب ہوتی ہیں۔ کیوں کہ شوق و ذوق ان کی بیش از بیش قدر کرتا ہے۔ اور جو چیزیں بدویت کے زمانہ میں بھول کر بھی نہ پوچھی جاتی تھیں اب شوق سے ان پر دولت لٹائی جاتی ہے۔ عطار، ٹھٹھیرے، حجامی، باورچی، گویّے، جلد

ساز وغیرہ سب قدر دانی کے ہاتھوں خوش حال ہو جاتے ہیں۔ غرضکہ جس قدر تکلف وتمدن زیادہ ہوتا ہے فنون لطیفہ کو ترقی ہوتی رہتی ہے۔ جیسا کہ سنتے ہیں کہ مصر میں ایسے لوگ بھی ہیں جو طائروں کو بولیاں سکھاتے ہیں اور جانوروں کو سدھا کر طرح طرح کے کام کراتے ہیں۔ اور بہت سی ایسی باتیں پائی جاتی ہیں کہ آدمی دیکھ کر دنگ رہ جاتے ہیں۔ ناچنے گانے کی تعلیم ہوتی ہے۔ نت نئی نئی کھیل نکالتے ہیں جو ہمارے ملک میں نہیں پائے جاتے۔ محض اس لیے کہ ہمارے ملک کی آبادی مصر وقاہرہ کی آبادی اور تمدن کی برابری نہیں کرتی۔

اٹھارھویں فصل

صنعتوں کا استحکام شہری تمدن کے استحکام سے مربوط ہوتا ہے

تمدن اور صنعت کا تعلق

قسم قسم کی صنعتیں اکثر شہری تمدن اور اس کی ضروریات کے چونچلے ہیں۔ جن کو اسی وقت استحکام حاصل ہو سکتا ہے کہ مدت دراز تک ہوتی رہے۔ اور اکثر لمبی مدت سے ایک ملکہ پیدا ہو کر خاص خاص فرقوں سے مخصوص ہو جائے جس کو پھر آسانی سے زوال بھی نہ آسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ شہر جس میں کبھی تمدن وآبادی کا طوفان آ رہا تھا جب ان کی آبادی گھٹ گئی اور تمدن مٹ گیا تب بھی ان شہروں میں ایسے عمدہ اثر باقی رہ گئے جو نئے ترقی یافتہ شہروں میں ابھی تک موجود نہیں ہیں۔ بلکہ جن کی آبادی اور مدنیت کو اچھا خاصہ کمال حاصل ہو گیا ہے وہ بھی ابھی ان صنعتوں سے خالی نظر آتے ہیں۔ وجہ کیا۔ یہی کہ ان شہروں میں مدت ہائے دراز تک ان صنعتوں کا رواج رہا۔ اور امتداد روزگار سے لوگوں میں ان کا فن پختہ ہو گیا۔ اور ان نو آباد شہروں کو ابھی یہ مرتبہ حاصل نہیں ہوا ہے کہ صنعتوں کو رواج پائے ہوئے مدت گذر گئی ہو۔

اندلس کی مثال

جیسے کہ ہم اس زمانہ میں اندلس کو دیکھتے ہیں کہ باوجود خراب و ویران ہو جانے کے تمام لوازمات تمدن اور تکلفات شہری بالکل وجوہ موجود ہیں۔ صنعتیں بھی ایسی ایسی پائی جاتی ہیں کہ کبھی کاہے کو اور ملکوں میں ہوں گی۔ معمار ہیں تو ایسے ہی باورچی ہیں تو ایسے ہی، رقص وسرود کے ماہر بھی اپنے فن میں یگانہ ہی نکلیں گے۔ مکان کی آراستگی ابھی تک اندلس کا حصہ ہے۔ انجینئری کے قدر دان اُٹھ گئے۔ مگر اس فن کے جاننے والے اب بھی یہیں بکثرت ہیں۔ سیپ، ہاتھی دانت اور چاندی سونے کا کام اس خوبی وصناعی کے ساتھ ہوتا ہے کہ بایدو شائد۔ زیور ایسے بنتے ہیں کہ آدمی بیٹھا ہوا دیکھا کرے۔ اور طبیعت سیر نہ ہو۔ جلسہ اور دعوتیں بھی اس گئے گذرے وقت میں ایسے ہوتے ہیں۔ کہ گذشتہ عظمت کی تصویر آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔ غرضکہ تکلف وتفنن اور شہری تمدن کی وہ کون سی بات ہے۔ جو پوری نہیں تو ادھوری نہ پائی جاتی ہو۔ ہر متنفس کے ہاتھ میں کوئی نہ کوئی کمال ضرور ہی موجود ہے۔ حالانکہ اب اس کی آبادی جاتی رہی ہے۔ اور ممالک فرنگ اس وقت اس سے زیادہ آباد ہو گئے ہیں۔ وجہ صرف یہی ہے کہ اندلس میں سلاطین گاتھ کے عہد حکومت سے لے کر عہد امویہ وطوائف الملوک تک تمدن قائم رہا۔ اور ایسی ترقی کی کہ شائد ہی کسی ملک میں ہوئی ہو گی۔ البتہ شام وعراق ومصر کی تمدن کی داستانیں مشہور ہیں۔ وہاں بھی صنعت وحرفت کو خوب ترقی ہوئی۔ اس لیے کہ زمانہ دراز تک تمدن نے ان ملکوں پر اپنا سایہ رکھا۔ جس کی وجہ سے گوناگوں صنعتیں نکل کر کمال کو پہنچیں۔ اور ملک میں ایسا ملکہ پیدا ہو گیا کہ جب تک ان شہروں میں کچھ بھی آبادی باقی ہے صنعت کے آثار نہیں مٹ سکتے۔

تونس کی مثال

یہی حال تونس کا ہے کہ سلاطین صنہاجہ کے زمانہ سے تمدن قائم ہو کر موحدین کے آخری دور تک قائم رہا۔ اگرچہ تونس میں صنعت وحرفت کو وہ کمال حاصل نہیں ہوا جو اندلس میں ہوا۔ لیکن اب وہاں دوہرے تمدن کے آثار موجود ہیں کیوں کہ ایک طرف تو مصر سے تمدن قرب مسافت کی وجہ

سے پہنچا۔ اہل تونس سال بسال مصر جاتے اور عرصہ تک وہیں مقیم رہتے رہے اور پھر وہاں کا تمدن اور صنعت وحرفت لے کر اپنے وطن میں آئے جو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ اور تونس مصر کی مانند بن گیا۔ اور دوسری طرف اندلس کی صنعت وحرفت سے تونس بھرپور ہوا۔ اس لیے کہ جب ساتویں صدی میں مشرقی اندلس سے مسلمان جلاوطن ہوئے تو یہیں آ کر بسے۔ جن سے اہل تونس بہت کچھ فیض پایا۔ اگرچہ اب تونس کی آبادی بھی بہت کچھ انحطاط پذیر ہوگئی ہے۔ اور پہلی سی چہل پہل نہیں رہی ہے۔ لیکن قدیم ترقی کے آثار موجود ہیں۔ قیروان ومراکش قلعہ ابن حماد بھی اگرچہ ویران وخراب ہو گئے لیکن دیکھنے والوں کے لیے اب بھی وہاں صنعت وحرفت اور تمدن وتکلف کے مٹے مٹے آثار نظر آتے ہیں۔ جن سے گذشتہ زمانہ کا تصور باندھ سکتے ہیں۔ واللہ الخلاق العلیم۔

انیسویں فصل

صنعتوں کی عمدگی میں ان کی طلب کا فعل

انسانی طبیعت کا خاصہ ہے کہ کار عبث اور بے فائدہ کی طرف آدمی کو متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اس لیے آدمی ہمیشہ وہی کام کرتا ہے جس کے بدلے میں اسے کچھ ملے اور معاش کی ضرورتوں کو پورا کرے۔ پس جب کسی صنعت کی قدر اور مانگ ہوگی لوگ اس کو سیکھیں گے تا کہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور جب کسی صنعت کی قدر ومنزلت ہے نہ ہوگی اور بازار میں اسے کوئی پوچھنے والا ہی نہ ہوگا۔ لوگ عام طور پر اس کو چھوڑ دیں گے۔ یا اس کی طرف متوجہ نہ ہوں گے۔ اس لیے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے کلمات حکمت میں فرمایا ہے کہ آدمی کی قدر ومنزلت اس کے کام کی اچھائی برائی پر منحصر وموقوف ہے۔ جو کسی کام میں مہارت رکھتا ہے۔ اسی سے اپنی عزت وآبرو قائم کرتا ہے۔

یہاں ایک راز اور بھی ہے کہ جس صنعت کی قدر سلطنت کرتی ہے اور چاہ کر لیتی ہے اس کی عام طور پر بھی خوب قدر ہوتی ہے۔ اور بازار میں اچھی قیمت پاتی ہے اور جس صنعت کی طلبگار سلطنت نہیں ہوتی بلکہ اہل شہر ہوتے ہیں اس کو زیادہ رواج نہیں ہوتا اور نہ زیادہ قدر و قیمت پاتی ہے۔ اس لیے کہ سلطنت بہت بڑا بازار ہے۔ جس میں ہر چیز کم ہو یا زیادہ سب کھپ جاتی ہے اور اس بازار میں مانگ ایسی چیز کی ہوتی ہے جو زیادہ ضروری ہوتی ہے۔ اور اگر بازار سلطنت کے سوا اور کسی بازار میں کسی صنعت کی مانگ ہو تو چوں کہ طلب گار عام نہیں ہوتے اس لیے وہ الحق بھی کم ہے۔ اور ملک میں اس کا رواج بھی کم ہی ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ قادر علی مایشاء۔

بیسویں فصل

شہروں کی ویرانی صنعت وحرفت کی ویرانی کا نقطۂ آغاز ہے

ہم بتا چکے ہیں کہ صنعتوں کو فروغ اسی وقت ہوتا ہے۔ جب کہ ان کی حاجت وطلب عام ہو اور جب شہر آبادی کی کمی کی وجہ سے روبہ انحطاط ہوتا ہے تو پھر وہاں عیش وعشرت کی خواہشیں بھی لوگوں میں کم ہو جاتی ہیں۔ اور محض ضروریات پر اکتفا کرنے لگتے ہیں۔ یہ دیکھ کر صناع بھی اپنی صنعتوں سے دست کش ہوتے ہیں۔ اور کوئی ان کے سیکھنے کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ ایک طرف تو موجودہ دست کار اپنے پیشہ سے دست کش ہوتے اور مرتے کھپتے جاتے ہیں۔ دوسری طرف ان صنعتوں کے سیکھنے کو لوگ غیر ضروری اور بے سود سمجھنے لگتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تھوڑے عرصہ میں اس شہر سے صنعت کا نام ونشان جاتا رہتا ہے۔ دیکھو لو کہ جب آباد اور متمدن شہر آبادی اور کمال رونق وبہجت کے بعد ویران ہوتے ہیں تو ان میں ڈھونڈے سے نقاش ملتے ہیں نہ زرگر وخوشنویس۔ کیوں کہ جب کوئی ان کا وہاں پرسان حال ہی نہ ہو۔ تو پھر کیوں کر اپنے پیشہ پر قائم رہ سکتے ہیں۔

اکیسویں فصل

عربوں کو صنعت وحرفت میں کمال نہ تھا

عرب چوں کہ بدو تھے اور متمدن اور آباد مقامات سے دور جنگلوں اور ریگستانوں میں رہتے تھے۔ اس لیے ان کو صنعت وحرفت کی طرف جو لازمہ تمدن ہے، توجہ نہ ہوئی۔ اور چوں کہ فارس کی قومیں اور بحرروم کے کنارے کنارے عیسائی قومیں متمدن مقامات میں رہتی تھیں۔ اس لیے انہوں نے صنعت وحرفت میں کمال اور ید طولیٰ حاصل کیا۔ اور کرتے تو کیوں کر نہ کرتے۔ جن باتوں نے عربوں کو وحشت پسند اور خانہ بدوش رکھا، وہ ان کے ملک میں بالکل مفقود تھیں۔ اونٹ اور اس کے رہنے اور بڑھنے کے لائق جنگل وریگستان ان کے یہاں کہاں تھے کہ وہ بھی وحشت پسند اور صحرا دوست رہتے۔ یہی وجہ ہے کہ عرب کا وطن اور ان کے مفتوحہ ممالک بھی صنعت وحرفت سے خالی رہے تا آنکہ غیر ممالک سے انہوں نے اہل حرفہ کو بلایا۔ یا وہ عربی شہروں کی ترقی کو دیکھ کر خود آ کر آباد ہو گئے۔ لیکن پھر بھی ابتدائی زمانہ میں اسلامی شہروں میں صنعت وحرفت کو کچھ زیادہ فروغ نہ ہوا۔ حالاں کہ ہندوستان وچین، ممالک ترک وفرنگ میں اس وقت بہت کچھ صنعت وحرفت موجود تھی۔ مغرب کی بربری قومیں بھی چوں کہ عربوں کی طرح بدویت دوست اور خانہ بدوش تھیں اور مدت ہائے دراز سے اسی طرح بسر کرتی چلی آتی تھیں۔ اس لیے ان میں بھی صنعت وحرفت کا نام و نشان نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ان کے ملک میں شہر ہی بہت کم ہیں۔ جب شہروں کی ہی قلت ہو تو پھر صنعت کی کیوں کر کثرت ہو سکتی ہے۔ جو صنعتیں فی الجملہ ان کے یہاں پائی بھی جاتی ہیں ناقص وناتمام ہیں۔ البتہ اون اور کھال کا کام خوب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہی ان کے ملک کی کائنات ہے۔ اور اسی کی بکثرت مانگ رہتی ہے۔ برخلاف اس کے مشرق صدیوں سے متمدن ہے۔ اور بیسیوں خاندان وہاں بڑی عظمت کے ساتھ حکمرانی کر چکے ہیں۔ اس لیے صنعت وحرفت بھی وہاں خوب چمکی۔ یہاں تک کہ ان متمدن سلطنتوں کے مٹنے پر بھی صنعتیں نہ مٹ سکیں۔

یمن وبحرین وجزیرہ اگرچہ عرب ہی کا وطن ہے۔ مگر زمانہ قدیم میں ہزاروں سال تک عاد وثمود۔ عمالقہ۔ حمیر۔ تبابعہ افراد کے عہد سلطنت میں وہاں تمدن قائم رہا اور صنعت وحرفت نے فروغ پایا تھا اور بڑے بڑے شہر تھے۔ اس لیے ان مقامات میں صنعت وحرفت کے آثار باقی رہ گئے۔ چنانچہ مصنوعات ریشم اب تک وہاں کی مشہور چلی آتی ہیں۔

واللہ وارث الارض ومن علیہا۔

بائیسویں فصل

ایک فن میں مکمل مہارت کے بعد دوسرے فن میں بمشکل حاصل ہوتی ہے

ملکہ درحقیقت ایک صفت انسانی ہے جس کے رنگ میں نفس بالکل ڈوب جاتا ہے۔ اور یہ درجہ دفعتہً کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ البتہ جن لوگوں میں کسی خاص کام کی فطرۃً زیادہ صلاحیت ہوتی ہے وہ اسے جلد سے جلد اور بسہولت حاصل کر لیتے ہیں ورنہ بدیر۔ پس جب مدتوں کی مشق ومحارست کے بعد نفس اپنی فطری حالت کو بدل کر کسی کام میں ملکہ نام کا درجہ پاتا ہے تو پھر اس میں قوت آخذہ کمزور ہو جاتی ہے۔ اس لیے اگر اس وقت کسی اور صنعت کی طرف توجہ کی جائے تو نفس اپنی کمزوری کی وجہ سے درجہ کمال حاصل نہیں کر سکتا۔ یہ مسئلہ ایسا صاف ہے کہ ہر وقت مشاہدہ میں آتا رہتا ہے۔ اور کسی اور دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ دیکھو لو کہ علم اگرچہ فکری ہے۔ لیکن جس کو اس کی کسی ایک شاخ میں مہارت تام حاصل ہو جاتی ہے۔ دوسری شاخ میں اسے وہ دست گاہ نہیں ہوتی۔ وجہ صرف یہی ہے کہ ایک ملکہ کے بعد دوسرا ملکہ حاصل کرنے میں نفس کو سخت دقت ودشواری پیش آتی ہے۔ اسی لیے ہرفن مولا آدمی کم ہوتے ہیں۔ اور یک فن مولا بکثرت۔ والتوفیق باللہ لارب سواہ۔

تیئسویں فصل

بڑی بڑی صنعتیں

دنیا میں اس قدر صنعت وحرفت اس وقت موجود ہیں جن کو شمار کرنا دائرہ امکان سے خارج ہے۔ ہم صرف انہی دو چار صنعتوں کا یہاں ذکر کریں گے جو ضروری ہونے کے علاوہ اپنے موضوع کے لحاظ سے بھی خاص عزت رکھتی ہیں۔ ضروریات میں زراعت، فن تعمیر، خیاطی، نجاری، جولاہا گری نہایت مہتم بالشان صنعتیں ہیں اور جو صنعتیں ضروری ہونے کے علاوہ شریف الموضوع ہیں۔ ان میں سے دایہ گری، کتابت، کاغذ سازی، موسیقی، طب خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دایہ گری کی شہروں میں اشد ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ بچوں کی زندگی بہت کچھ ان کی تدابیر سے وابستہ ہے۔ طب انسانی حفظان صحت اور دفع امراض کی کفیل ہے اور موضوع بھی اس کا بدن انسان ہے۔ کتابت و وراقی (کاغذ و جلد سازی) بھی نہایت مفید چیز ہے۔ جس کی بدولت علمی خزانے محفوظ رہتے ہیں۔ ایک زمانہ کے خیالات سے دوسرے زمانہ کی آنے والی نسلیں فیض یاب ہوتی ہیں۔ ایک کا سرمایہ معلومات تحریر کی بدولت لاکھوں کروڑوں کو نہال اور مالا مال کر دیتا ہے۔ ہزاروں کوس سے بیٹھے آپس میں لوگ اس کی بدولت بات چیت کر لیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ موسیقی قوت روحانی ہے۔ جس کی بدولت آواز میں ایسی مقناطیسی کشش پیدا ہو جاتی ہے کہ جانور تک اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ مؤخر الذکر تینوں کام اپنی عظمت کے لحاظ سے مقبول امراء و سلاطین ہیں۔ اور ان کے جاننے والوں کی ایسی قدر و منزلت ہوتی ہے کہ اور پیشہ والوں کی کم ہوتی ہوگی۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اقتضائے وقت کے موافق ان صنعتوں کی قیمت دنیا کے بازار میں چڑھتی رہتی ہے۔ جس کی چاہت ہوتی ہے وہی عزیز اور مقبول عام بن جاتی ہے۔ و اللّٰہ أعلم بالصواب۔

چوبیسویں فصل

زراعت

فلاحت کی بدولت ہمیں خوراک ملتی ہے۔ یہی صنعت لوگوں کو بونا جوتنا، پانی دینا سکھاتی ہے۔ اسی کے ذریعہ سے زراعت میں جو خرابی پیدا ہو جائے اس کا انسداد کیا جاتا ہے۔ غرضکہ زراعت کی تمام جزئیات اسی کی تحت میں ہیں۔ یہی صنعت دنیا کی تمام صنعتوں پر وجوداً مقدم ہے۔ کیوں کہ اور صنعتوں کے بغیر آدمی زندہ رہ سکتا ہے۔ لیکن اگر دنیا میں یہ صنعت نہ ہو تو عدم خوراک کی وجہ سے ایک آدمی بھی زندہ نہ رہ سکے۔ اسی لیے یہ صنعت بدویت سے مخصوص ہے اور شہری اس سے بالکل بیگانہ ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ بدویت کے مراحل طے کرنے کے بعد جب وہ حضریت پر پہنچتے ہیں تو اور غیر ضروری صنعتوں میں جو مؤخر الوجود ہیں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اور آہستہ آہستہ فلاحت و زراعت کو بھلا دیتے ہیں۔ والله سبحانه مقيم العباد فيما اداد۔

پچیسویں فصل

فن تعمیر

فن تعمیر قدیم ترین فن ہے

شہری و حضری صنعتوں میں فن تعمیر سب پر مقدم ہے۔ یہی آدمی کو شہروں میں آرام و پناہ کے لیے مکان بنانا سکھاتی اور اس میں طرح طرح کے

گل بوٹے کھلاتی ہے۔ کیوں کہ انسان بالطبع مآل اندیش پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے سردی و گرمی سے بچنے کے لیے اسے گھر بنانے کا خیال آتا ہے اور آخر کار وہ دیواریں کھڑی کر کے انہیں پاٹ کر اپنی حاجت پوری کر لیتا ہے۔ مگر سب کی خواہش چوں کہ یکساں نہیں ہوتی اس لیے مکانات میں رنگارنگی و بوقلمونی بھی اپنا جلوہ دکھاتی ہے۔ دوسرے منطقہ سے لے کر ساتویں منطقہ تک کے باشندے مختلف قسم کے مکانات تعمیر کرتے ہیں۔ لیکن سیدھے سادھے بدوچوں کہ ایسے عالی حوصلہ اور بلند خیال نہیں ہوتے کہ اپنے آرام کے لیے عمارتیں بنائیں۔ اس لیے قدرتی غاروں اور گھاٹیوں میں اپنی زندگی کے دن بسر کرتے رہتے ہیں۔

ریاست کا قیام کیسے ہوتا ہے

جب بھی قومیں کھلے میدانوں میں اپنے لیے گھر و مسکن تیار کر کے رہنے لگتی ہیں اور باہمی مخالفت کی وجہ سے ایک قوم دوسرے سے ڈرتی ہے اور لوٹ مار کا خیال دل کو بے چین کرتا ہے۔ تو ہر ایک قبیلہ ایک ایک جگہ آباد ہو کر اپنی آبادی کے گرد اگرد بغرض حفاظت فصیل بنا لیتا ہے یا خندق کھود کر کوئی ندی اس میں لا ڈالتا ہے۔ تاکہ مخالف بآسانی ان تک نہ پہنچ سکے۔ اور ان کو مدافعت میں ان چیزوں سے مدد ملتی رہے۔ یہی یا ایسی ہی اور ضرورتیں ابتداء پیدا ہو کر شہر آباد کراتی ہیں۔ اور شہر آباد ہو جانے کے بعد اہل شہر میں سے کچھ لوگ بااثر ہو کر اپنی حکومت جماتے ہیں اور کسی کو کسی پر ظلم و تعدی کرنے کا موقع نہیں دیتے۔ اگر ہو بھی جائے تو اس کا کسی طرح سے انسداد کرتے ہیں۔ یوں ریاست یا حکومت قائم ہو جاتی ہے اور حکام جن کو ملوک یا امرائے قبائل کہنا چاہیے اپنی اور اپنے ماتحتوں کی ضروریات کے لیے قلعے تیار کراتے ہیں۔ پھر جس قبیلہ اور اس کے حاکم کو جیسے شہر کی حاجت ہوتی ہے۔ شہر اسی طرح آباد ہوتا ہے یا بالآخر وہی صورت پکڑ جاتا ہے۔ اور شہریوں کی دولت مندی و تنگدستی اس کے حال کے موافق ان سے عالی شان قصور و محل یا ٹوٹی پھوٹی جھونپڑی بنواتی رہتی ہے۔ دولت مند ہیں تو اونچے اونچے مکان بناتے ہیں۔ اور اپنے اہل و عیال اور خیل و حشم کی ضروریات کو دیکھ بھال کر مکان میں متعدد درجے اور حصے رکھتے ہیں۔ پتھر اور چونے سے بنواتے ہیں اور عمارت تیار ہونے پر گھٹائی اور نقش و نگار سے مکان جنت نظیر ہو جاتا ہے۔ اظہار ثروت کے لیے ہر شخص بقدر حیثیت عمارت میں تکلف و تفنن سے کام لیتا ہے۔ لیکن ضروریات کی حفاظت کے لیے کوٹھے کوٹھیاں نجاریاں وغیرہ بھی بناتے ہیں۔ جن کے یہاں گھوڑے اور پالتو جانور ہوتے ہیں وہ ان کے لیے اپنے مکانات میں ایک طرف اصطبل وغیرہ بھی بنواتے ہیں اور جو ضعیف الحال اور غریب ہوتے ہیں وہ فقط اپنے اور اپنے عیال کے لیے کچھ کوٹھے بنوا لیتے ہیں۔ اور حدود طبیعہ سے آگے نہیں بڑھتے۔

چوتھا منطقہ اور فن تعمیر

جب بادشاہ اپنے نام نمود اور یادگار کے لئے عالی شان اور بے مثال دیرپا عمارتیں بنوانا چاہتے ہیں تب بھی اس فن کی بڑی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس صنعت کے بغیر ان کے منصوبے پورے نہیں ہو سکتے۔ عمارت کی مضبوطی، خوش وضعی، پتھر اور مصالحہ کا نہایت بلندی پر پہنچانا اسی فن پر منحصر ہے۔ یہ فن چوتھے منطقہ اور اس کے آس پاس کامل تر پایا جاتا ہے۔ اور اقلیم منحرفہ میں بہت ہی ناقص۔ اسی لیے وہاں بھی اس فن کے جاننے والے سب یکساں نہیں ہوتے۔ کوئی ماہر ہوتا ہے اور کوئی قاصر۔ بعض پتھر اور چونے کی ایسی عمدہ عمارتیں بناتے ہیں کہ دیکھ کر آدمی دنگ رہ جاتا ہے۔ اور بعض اینٹ مٹی گارے کے مکانات تختوں کے سہارے تیار اور جیسے تیسے پاٹ پوٹ کر پورا کر دیتے ہیں۔ معمار ہی خمیر کردہ چونہ سے پتھر کے عمارت کو لیپ کر اسے آئینہ کی طرح چمکا دیتے ہیں اور اس پر نقش و نگار بناتے ہیں۔ چھت کو کڑیوں اور برنگوں سے بھی یہی لوگ پاٹتے ہیں۔ اور یہی دیواروں پر کٹاؤ، جالی، بیل بوٹے بنا کر عمارت کو نگار خانہ کر دیتے ہیں۔ سنگ تراشی، صدف کاری اور لکڑی کا بہت سا کام سب فن عمارت ہی کے متعلق ہے جسے ماہران فن خوب جانتے ہیں۔ یہی حوض، پانی کے خزانے، پل وغیرہ تیار کرتے ہیں۔ اور جوں جوں شہر میں آبادی و تمدن کو ترقی ہوتی جاتی ہے اس فن کے جاننے والے بھی زیادہ ہوتے جاتے ہیں۔ بعض اوقات حکام شہر انہی لوگوں میں سے ہوشیاروں کو منتخب کر کے نگران عمارت مقرر کر دیتے ہیں تاکہ عمارت کے متعلق شہر میں جس قدر جھگڑے، قضیے درپیش ہوں یہ ان کا بحسب مصلحت فیصلہ کریں۔ راستوں کی دیکھ بھال

رکھیں۔ موریوں اور پرنالوں کے لیے مناسب جگہ تجویز کریں۔ جو مکان گرنے والے ہوں ان کو خود گروادیں تا کہ عوام الناس دب کر نہ مریں یا اور کوئی عام حرج مرج پیدا نہ ہو۔ مکانات کی تقسیم کی بابت جھگڑا ہو تو اپنے تخمینہ صحیح سے کام لے کر اسے تقسیم کرادیں۔ کیوں کہ مکان کی تقسیم ہر کس و ناکس اپنی اٹکل سے نہیں کر سکتا۔ یہ لوگ البتہ مختلف طریقوں سے اس کی ناپ جانچ اور منافع عامہ کا کامل لحاظ رکھ کر ایسی تقسیم کر سکتے ہیں کہ جس میں سر مو فرق نہ ہو۔ اور ہر حصہ دار کو اس کے حصہ کے موافق مکان معہ دیگر حقوق کے پہنچ جائے۔

متمدن حکومتوں کے معمار

متمدن اور باعظمت سلطنتوں میں فن عمارت کے جاننے والے بکثرت اور اچھے اچھے ہوتے ہیں۔ کیوں کہ وہاں اس فن کی قدر دانی لوگوں کو حصول کمال پر آمادہ کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک سلطنت بدویت کے دور میں رہتی ہے۔ ایسے معمار و انجینئر بھی اپنے ملک میں نہیں ملتے۔ بلکہ دوسرے ملک سے بلانے پڑتے ہیں۔ چنانچہ جب عبدالملک نے مسجد مدینہ و مسجد قدس کے بنانے کا ارادہ کیا تو بادشاہ قسطنطنیہ سے ماہر معمار مانگے۔ جنہوں نے آ کر حسب منشا قدس و مدینہ کی مسجدیں اور خاص عبدالملک کی مسجد تیار کی۔ اکثر معمار ہندسہ دان بھی ہوتے ہیں۔ جس کے ذریعہ سے مقابل دیواروں میں وزنی مساوات قائم رکھتے ہیں۔ زمین کے اونچ نیچ کو دیکھ کر پانی اوپر چڑھاتے یا نیچے اُتار سکتے ہیں۔ مشینی آلات کے ذریعہ سے بھاری بھاری پتھر ایسی بلندیوں پر بآسانی پہنچاتے ہیں۔ جہاں آدمی لے کر نہیں چڑھ سکتے۔ اور نہایت اونچی اونچی عمارتیں ان وسائل کی بدولت بسہولت بنا دیتے ہیں۔ ایسے ہی آلات واد وات سے مدد لے کر اہرام اور خمیدہ مینار یں بنائی گئی تھیں۔ جن کو آنے والی نسلوں نے اپنی غلط فہمی سے دیو قامت آدمیوں کی بنائی ہوئی سمجھ لیں۔ اور کہنے لگے کہ جیسے ان کے جسم تھے ویسے ہی عالیشان انہوں نے عمارتیں بھی بنائیں۔ حالاں کہ عمارات کی عظمت کو جسمانی طول و عرض سے کچھ نسبت نہیں۔ بلکہ یہ سب کرشمے ہندسی تدابیر کے ہیں واللہ یخلق مایشاء۔

چھبیسویں فصل

نجّاری (بڑھئی کا کام)

تمدّن اور نجّاری کا تعلق

نجاری بھی تمدن کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اور اس کا مادہ لکڑی ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے انسان کے فائدہ کے لیے پیدا کیا ہے۔ لکڑی ہی سے ایندھن ملتا ہے۔ وہی چوب و عصا بنتی ہے۔ وہی گرتے بوجھوں کو ٹیک اور تھونی بن کر روکتی ہے۔ بدو اپنے خیموں کے لیے اسی کی میخ و چوب بناتے ہیں۔ اسی سے ہودج و کاٹھی تیار کرتے ہیں۔ اسی کو کمان تیر وغیرہ بنانے میں استعمال کرتے ہیں۔ شہری چھتیں پاٹتے ہیں پھاٹک، کواڑے کرسی کے کام میں لاتے ہیں۔ اور لکڑی کی یہ گوناں گوں صورتیں سب نجاری ہی کی بدولت ہوتی ہیں۔ بڑھئی کبھی اسے کاٹ کر چھوٹی چھوٹی کر دیتا ہے۔ اور کبھی تختے نکالتا ہے۔ اور پھر ان سے جوڑ جاڑ کر جو چیز بنانی ہوتی ہے بناتا ہے۔ بدویت سے لے کر تمدن کے انتہائے کمال تک اس صنعت کی ضرورت پڑتی ہے۔ لیکن جب تمدن و شہریت کا دور دورہ ہوتا ہے اور لوگ طرح طرح کی چوبی چیزیں اپنے تکلفات پورا کرنے کے لیے مانگتے ہیں تو یہ صنعت ترقی کرتی ہے۔ اور اس میں زائد از ضرورت ایجادیں ہو جاتی ہیں۔ دروازوں اور کرسیوں میں بیل بوٹے بنتے ہیں اور لکڑی کاٹنے کے لیے خرادیں ایجاد ہوتی ہیں۔ اور گوناگوں چوبی چیزیں ان میں بننے لگتی ہیں۔ لکڑی کے ذرا ذرا سے ٹکڑے ملا کر بڑی بڑی خوب صورت چیزیں تیار ہوتی ہیں۔ جو بادی النظر میں بالکل بے جوڑ معلوم ہوتی ہیں۔

کشتیوں کی تیاری

کشتیوں کی تیاری میں بھی اس دست کاری کی بڑی ضرورت پڑتی ہے۔ کشتیاں ہندسی اصول پر مچھلی کی شکل پر بنائی جاتی ہیں۔ تاکہ ان کی یہ

صورت چلتے وقت پانی میں مدد دے۔ کبھی کشتیاں محض ہوا کے زور سے چلنے والی بنائی جاتی ہیں۔ اور کبھی ان میں ڈانڈ لگائے جاتے ہیں۔ جیسے کہ بڑے جہاز ہوتے ہیں۔ جن سے بیڑے مرتب کیے جاتے ہیں۔ یہ دستکاری بغیر علم ہندسہ ادھوری ہے۔ کیوں کہ کوئی صورت قوت سے فعل میں مقداری تناسب کے بغیر نہیں آ سکتے۔ اور مقداری تناسب کا علم حساب دان ہی کو ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونان کے ریاضی دان حکما سب کے سب اعلیٰ درجہ کے بڑھئی تھے۔ اقلیدس ابلیوبنوس جو کتاب المخر وطات کا مصنف ہے۔ اور میلاروش وغیرہ سب بڑھئی تھے۔ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ نجاری کی ابتدا حضرت نوح علی نبینا وعلیہ السلام سے ہوئی جس کی بدولت آپ نے کشتی بنائی اور طوفان سے محفوظ رہے۔ ممکن ہے کہ نوح علیہ السلام نجاری کرتے ہوں۔ لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس فن کے آپ ہی واضع تھے۔ تاہم اس سے کم از کم اتنا نتیجہ ضرور نکلتا ہے۔ کہ نجاری دنیا میں بہت قدیم ہے۔ چونکہ طوفان سے پہلے کی تاریخ میں نجاری کے متعلق کوئی واقعہ نہیں ملتا۔ اور پھر آپ نے کشتی بنائی۔ اس لیے سمجھ لیا گیا کہ آپ ہی اس فن کے معلم اول ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم وبه التوفیق۔

ستائیسویں فصل

کپڑا بُننے اور سینے کا ہنر

جولاہا اور درزی بھی تمدن و آبادی کے لیے ضروری ہیں۔ جولاہا اُون اور سوت سے کپڑے اور کمبل تیار کرتا ہے۔ موٹے چھوٹے کپڑے اور کمبل اوڑھنے بچھونے کے کام آتے ہیں۔ اور باریک یا نسبتہً کچھ اچھے اونی یا سوتی کپڑوں کا لباس بنایا جاتا ہے۔ درزی کپڑے کو بدن کے موافق قینچی سے کاٹ چھانٹ کر پھر اسے سیتا ہے اور تکلف منظور ہو تو اس پر بیل بوٹے کاڑھتا ہے۔ درزی کی زیادہ ضرورت شہروں ہی میں ہوتی ہے۔ کیوں کہ بدو کپڑے کو یونہی چیر پھاڑ کر اور کانٹوں سے جوڑ کر یا دو چار ٹانکے مار کر بدن میں ڈال لیتے ہیں۔ بدن کے موافق کتر بیونت شہروں کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ اسی لیے سلا ہوا کپڑا احرام حج میں حرام کیا گیا ہے کہ ارکان حج تعلقات دنیوی کو کم کرنے والے ہیں۔ اور مقتضائے حج یہ ہے کہ انسان جس حالت میں پیدا ہوا ہے۔ اس کے قریب قریب ہی خدا کے سامنے طاعت کے لیے حاضر ہو۔ اور تکلفات دنیا میں اس کا دل نہ لگا ہو۔ نہ خوشبو ملی ہوئی ہو نہ عورتوں سے کچھ علاقہ ہو نہ سلا کپڑا ہو نہ شکار کرے نہ ایسی باتوں سے ملوث ہو جو تعلقات دنیوی سے مخصوص ہیں۔ گویا انسان کو تعلیم دی گئی ہے۔ کہ قبل از موت ان چیزوں کو چھوڑ دے جو موت کے بعد مجبوراً چھوڑنی پڑتی ہیں۔ اور اپنی زندگی ہی میں اس طرح خضوع وخشوع کے ساتھ خدا کے سامنے آئے جیسے کہ عرصہ قیامت میں آنا پڑے گا۔ اور جب حج سے فارغ ہو کر جائے تو اس طرح بے لوث اور بے معصیت ہو۔ کہ گویا ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ سبحانك ما ارفقك بعبادك۔

جولاہا گری و خیاطی دنیا میں بہت ہی قدیم دستکاریاں ہیں۔ کیونکہ معتدل و سرد مقامات میں بدن کو سردی سے بچانا ضرور ہے۔ البتہ گرم تر اقلیم کے رہنے والے سردی سے بچنے کے سامان کے محتاج نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے اقلیم اول میں سوڈانی قومیں اکثر برہنہ رہتی ہیں۔

قدامت کی وجہ سے یہ دستکاریاں ادریس علیہ السلام کی طرف منسوب ہیں جو نہایت ہی قدیم نبیوں میں سے ہیں۔ بعض لوگ ان صنعتوں کو ہرمس کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔ لیکن یہ بھی روایت ہے کہ ہرمس و ادریس دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ وھو الخلاق العلیم۔

اٹھائیسویں فصل

دایہ گری (قابلہ)

دایہ گری کا تعارف

فن دایہ گری وہ علم ہے جو عورت کے پیٹ سے بسہولت و آسانی بچہ کے نکالنے کے اصول و قواعد اور بعد از ولادت زچہ کے دوا دارو کے طور

طریق بتاتا ہے۔ یہ فن علی الاکثر عورتوں سے مخصوص ہے۔ کیوں کہ عورت عورتوں کے سامنے ہی بقدر ضرورت برہنہ ہوسکتی ہے۔ جو عورتیں یہ کام کرتی ہیں، قابلہ کہلاتی ہیں۔ اس لیے کہ حاملہ انہیں اپنا جنین دیتی ہے اور وہ اسے لیتی اور قبول کرتی ہے۔ یعنی جب جنین رحم میں کامل الخلقت ہو چکتا ہے۔ اور میعاد معینہ (اکثر نو ماہ) پورے کرنے کے بعد بالطبع باہر نکلنے کی کوشش کرتا ہے اور تنگ راہ کی وجہ سے دقت پیش آتی ہے۔ حتیٰ کہ بعض اوقات صدمہ سے منفذ کے اطراف پھٹ جاتے ہیں۔ اور رحم کے آس پاس کی جھلیاں بھی تڑخ جاتی ہیں۔ جن کے پھٹنے اور تڑخنے کی وجہ سے درد زہ لاحق ہوتا ہے تو دایہ فی الجملہ بچہ کو بآسانی نکالنے اور درد کے کم کرنے کی کوشش کرتی اور اس میں کامیاب ہوتی ہے۔ پیٹھ اور بن ران کی رگوں اور اسفل رحم کو دبا دبا کر بچہ کو صحیح وسالم نکالتی ہے۔ اور جب بچہ نکل چکتا ہے تو بھی بچہ اور رحم میں ایک آنت کا تعلق باقی رہتا ہے۔ جس کے ذریعہ ناف سے ہو کر بچہ کو رحم میں غذا پہنچا کرتی ہے۔ یہ آنت زائد ہوتی ہے۔ دایہ اس کو ایسی جگہ سے کاٹ دیتی ہے۔ کہ نہ بچے کو تکلیف آئے اور نہ زچہ کو ضرر ہو۔ اور پھر داغ یا اور کسی طریق سے اس کے زخم بھرنے کی فکر کرتی ہے۔

دایہ گری کی ضرورت

بچہ کے پیدا ہونے کے وقت چوں کہ اکثر منفذ کے اعضائے نازک اور شکل میں فرق آجاتا ہے۔ دایہ اسے مل ول کر ٹھیک کرتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی اصلی حالت پر آجائے۔ اور چوں کہ ولادت کے بعد زچہ کے رحم میں آنول نال اور دیگر ایسے ہی فضلات باقی ہوتے ہیں اور احتمال ہوتا ہے کہ کہیں فاضل پردہ اور آنول نال کے نکلنے سے پہلے پہلے قوت ماسکہ اپنا کام کر کے فضلات کو نہ روک دے۔ جس سے جان کا خطرہ ہے۔ اس لیے دایہ قوت ماسکہ کے اثر ہونے سے پہلے ان کے نکالنے کی تدبیر کرتی ہے۔ ازاں بعد بچہ کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور کسی مناسب تیل یا قابض بوٹی سے اس کے بدن کی مالش کرتی ہے۔ تاکہ بدن اس کا سخت ہو اور رحم کی رطوبات خشک ہو جائیں۔ اسی وقت اس کا گلا الھائی ہے اور بطون دماغ کی صفائی کے لیے کچھ دوا اس کے ناک میں ڈالتی ہے اور گھٹی پلاتی ہے۔ تاکہ اگر اس کے پیٹ میں کوئی سدہ ہو تو نکل جائے۔ اور آنتیں کھل جائیں۔ پھر زچہ کو ولادت اور درد زہ سے جو ضرر پہنچا ہوتا ہے اس کا تدارک کرتی ہے۔ کیوں کہ اگرچہ بچہ رحم کا جزو نہیں ہوتا۔ لیکن شدت اتصال کی وجہ سے عرصہ تک عضو کی طرح ہو کر رہتا ہے۔ اس لیے جب بچہ رحم سے نکل آتا ہے۔ زچہ کو ایسی تکلیف ہوتی ہے گویا اس کے رحم کا کوئی حصہ کاٹ ڈالا گیا ہے۔ اسی کے علاج کے ساتھ دایہ اگر مقام خاص میں کوئی زخم ہو گیا ہو تو اس کی بھی دوا کرتی ہے۔ یہ تمام امراض ایسے ہیں جن کے علاج کی قابلیت دایوں میں بدرجۂ اتم ہوتی ہے۔ پیدا ہونے سے لے کر بچہ کے دودھ چھوڑنے تک جو بیماریاں ہوتی ہیں ان کا معالجہ طبیب حاذق کے بجائے دایہ ہی خوب کرتی ہیں۔ اور ان کی تشخیص وتدبیر میں انہیں خاص ملکہ ہوتا ہے اس لیے کہ درحقیقت دودھ چھڑانے تک بچہ کا بدن بالقوت انسانی بدن ہوتا ہے اور جب دودھ چھوڑ دیتا ہے انسانی جسم پاتا ہے۔ اسی وقت سے طبیب اس کا خاطر خواہ علاج بھی کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دایہ گری نہایت ضروری ہے۔ جس سے عموماً چارہ ومفر نہیں ہے۔ البتہ بعض عورتیں اور بچے ہنگام ولادت دایہ کی محتاج نہیں ہوتے۔ اس کو خرق عادت یا معجزہ کہنا چاہیے۔ بچہ کو ابتداء خدا کی طرف سے الہام ہو جاتا ہے کہ وہ ان ضروری اعمال واشغال کے بغیر کیوں کر زندہ رہ سکتا ہے۔ جیسا کہ ابتدائے آفرینش میں ہوا۔ خرق عادت کے طور پر بہت سے بچے دنیا میں بغیر دایہ کی مدد کے پیدا ہوئے۔ مثلاً ہمارے پیغمبر صلی اللہ علی وسلم۔ تبسم کناں اور ختنہ کیے ہوئے پیدا ہوئے۔ اور پیدا ہوتے ہی آپ نے ہاتھ زمین پر ٹیک کر آسمان کی طرف دیکھنا شروع کر دیا۔ یہی کیفیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کے وقت ہوئی تھی۔ رہا الہام۔ اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ جب کہ حیوان میں اس کی مثال موجود ہے۔ مثلاً مرغی کا بچہ۔ پھر اگر انسان کو الہام ہو تو کون سی تعجب کی بات ہے۔ وہ تو حیوان مطلق سے بدرجہا افضل واعلیٰ ہے۔ خصوصاً جس کو اللہ تعالیٰ کرامت سے مختص فرمائے۔ اس کے علاوہ بچہ کا الہامی طور ماں کے پستان کی طرف رغبت کرنا الہام عام کی کافی دلیل ہے۔

فارابی کا غلط نظریہ

اسی امکان الہام سے فارابی اور حکمائے اندلس کی رائے کا بطلان ہوتا ہے۔ جو انواع حیوانی کے انعدام خصوصاً نوع انسانی کا انقطاع کے محال

ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ اگر افرادِ انسانی کا سلسلہ منقطع ہو جائے تو پھر اس کا دوبارہ موجود ہونا محال ہے۔ اس لیے کہ انسانی وجود بغیر موجودہ اعمال واشغال اور صنعتوں کے تمام وکمال کو نہیں پہنچ سکتا۔ اگر فرض کیا جائے کہ کوئی بچہ بغیر ان صنعتوں کے پیدا ہو جائے اور ایام رضاعت کے تمام ہونے تک یہ صنعتیں اس کی کفیل نہ بنیں تو وہ ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا۔ شیخ بوعلی سینا نے بہ تکلف اس کا جواب دیا ہے۔ اور کہتا ہے انقطاع نوع ممکن ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ عالم پر اسی طرح آباد ہو جائے۔ کیوں کہ خاص خاص حالات فلک مدت ہائے دراز کے بعد انسانی مٹی میں حرارت و خمیر پیدا کر کے انسان از سرِ نو بنا سکتے ہیں۔ اور جب ایسا واقع ہو ممکن ہے کہ کوئی خاص حیوان اس پر مہربان ہو جائے اور خدائے تعالیٰ اس کے دل میں شفقت ڈال کر اس کی پرورش پر مامور کر دے۔ حتیٰ کہ اس کی رضاعت کا زمانہ پورا ہو جائے۔ شیخ نے اس دلیل کو بہت طول طویل کر کے اپنے رسالہ حی ابن یقطان میں بیان کیا ہے۔ اگر چہ وہ خاتمہ جنس کا قائل ہے جیسے کہ ہم۔ لیکن پھر بھی اس کی دلیل غیر صحیح ہے کیونکہ وسائط و وسائل کے اینچ پینچ میں پڑ کر اس نے قدرت قدیمہ کو نظر انداز کر دیا ہے اور تکلفات باردہ کو اختیار کیا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ قدرت کاملہ کو کیا ضرورت ہے کہ کسی حیوان کو انسان کی تربیت وابتدائی پرورش کے لیے الہام کرے۔ جب حیوان کا ملہم ہونا مانا جاتا ہے تو پھر انسان کے ملہم بالغیب ماننے میں کون سی خرابی عائد ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ اس کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ اس لیے یہ دونوں مسلک فارابی کا ہو یا شیخ کا بعید از قیاس اور بے وزن ہیں۔ صحیح یہی ہے کہ خدائے تعالیٰ انسان کو بذریعہ الہام تمام سب کچھ آبتائے اور تعلیم وتعلم کا محتاج نہ کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اٹھتیسویں فصل

علمِ طب

شہروں میں طب کی بہت ضرورت رہا کرتی ہے۔ کیوں کہ شہروں میں امراض کی کثرت رہتی ہے علم طب ان کی دفعیہ کا ضامن بنتا ہے۔ اور تندرستوں کی صحت کی حفاظت کے اصول وقواعد بتاتا ہے۔

تمام امراض کا مرکز

جاننا چاہیے کہ تمام امراض غذا سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ ختمیت مآب روحی فداہ نے فرمایا کہ المعدة بيت الداء والعمية راس الدواء واصل كل داء البرد۔ معدہ کا کان مرض ہونا ظاہر ہے۔ اور وہ یہ کہتے ہیں اس حرارت کو جو بھوک کے وقت بدن میں پیدا ہو کر پھیل جاتی ہے۔ جو درحقیقت تمام دواؤں کی دوا ہے اگر ایسی گرسنگی کے وقت غذا کھائی جائے تو پھر ممکن نہیں کہ کوئی مرض پیدا ہو۔ اور بردہ کہتے ہیں پیٹ بھرے پر کھانا کھانے کو۔ اس سے بڑھ کر اور کوئی بیماری کا کیا سبب ہو سکتا ہے۔

غذا جزو بدن کیسے بنتی ہے

جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کر کے اس کی حیات کو غذا پر موقوف رکھا ہے۔ پس جو غذا وہ کھاتا ہے۔ قوائے ہاضمہ وغاذیہ اس پر اپنا عمل کر کے اسے خون بنا دیتی ہیں۔ جو عمل انہضام کے بعد گوشت واستخوان ہو کر جزو بدن بن جاتی ہے۔ قوت ہاضمہ حرارت غریزیہ کی مدد سے غذا کو متعدد افعال کے بعد اس قابل کرتی ہے کہ غذا جزو بدن ہو سکے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب غذا منہ میں پہنچ کر دانتوں سے چبائی جاتی ہے اور دہانی رطوبت اس میں شامل ہوتی ہے اور حرارت اپنا اثر کرتی ہے، غذا کو ہلکا پکنے کا عمل ہو جاتا ہے اور فی الجملہ اس کا مزاج بدل جاتا ہے۔ اس کے بعد جب غذا معدے میں پہنچتی ہے، معدہ کی حرارت اسے پکاتی اور کیلوس کے درجہ پر پہنچاتی ہے۔ اب اس غذا کے دو علیحدہ علیحدہ حصے ہو جاتے ہیں۔ کیموس یعنی غذا کا عطر تو جگر میں جاتا ہے۔ اور فضلہ جو امعاء میں جانے کے بعد پاخانہ کی راہ سے نکل جاتا ہے۔ کیموس کو جگر کی حرارت پکاتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ سُرخ خون بن جاتا ہے۔ جس پر کچھ جھاگ سی ہوتی ہے۔ یہی صفرا ہے اور کچھ اجزائے یابسہ خون میں نیچے بیٹھتے ہیں یہ سودا ہوتا ہے

اور کچھ غلیظ حصہ جس کو حرارت غریزیہ نہیں پکا سکتی، یہ بلغم ہو جاتا ہے۔ان تمام مراتب کو طے کرنے کے بعد جگر اس جوہر غذا کو رگوں اور وریدوں میں بھیجتا ہے۔ جہاں حرارت غریزی پھر اسے پکاتی ہے۔ جس کے بعد خون خالص سے گرم تر بخارات پیدا ہو کر روح حیوانی کو مدد دیتے ہیں۔ اور قوت نامیہ اس خون میں سے اپنا حصہ لے کر کچھ گوشت بناتی ہے۔ اور کچھ ہڈی اور تمام بدن میں خون پھیل جانے کے بعد جو حصہ فضول اور حاجت بدن سے زیادہ ہوتا ہے۔ وہ کچھ مختلف عروق سے نکل جاتا ہے اور کچھ تھوک اور رینٹ اور پسینہ بن کر خارج ہوتا ہے۔

ظہورِ امراض کا سبب

ظہورِ امراض (خصوصاً حمیات (تپ) جن کو تمام امراض کی جڑ کہنا چاہیے) کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حرارت غریزی غذا کو کامل طور پر نہیں پکا سکتی اور وہ کچی رہ جاتی ہے۔ جس کا سبب اکثر یہ ہوتا ہے کہ معدہ میں غذا زیادہ پہنچ جاتی ہے۔ جس کو وہ کسی طرح سنبھال نہیں سکتا یا پہلی غذا ہضم ہونے سے پہلے دوسری غذا معدہ میں پہنچ جائے۔ اس صورت میں حرارت غریزی اس تازہ غذا کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ اور پہلی غذا کچی پڑی رہ جاتی ہے۔ یا دونوں پر عمل کرتی ہے لیکن غذا کی مقدار زیادتی کی وجہ سے خام رہ جاتی ہے۔ اور معدہ ناقص الکیموس غذا کو جگر تک پہنچا دیتا ہے۔ جس کے پکانے سے وہ بھی عاجز آ جاتا ہے۔ اور اکثر یہ بھی ہوتا ہے کہ پہلا کیموس پورے طور پر نہیں پکنے پاتا کہ معدہ سے اور پہنچ جاتا ہے۔ مجبوراً جگر کو بھی پورے عمل کے بغیر خون بدن کے تمام حصہ میں بھیجنا پڑتا ہے۔ بدن اس میں سے بقدر ضرورت اور اچھا اچھا حصہ لے کر باقی کو پسینہ، لعاب وغیرہ بنا کر نکالتا ہے۔ مگر کبھی کبھی یہ ممکن نہیں ہوسکتا۔ اس لیے عروق و جگر و معدہ میں فضلہ رہ جاتا ہے اور وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر ایک رطوبت والی چیز جب کامل طور پر تیار ہو تو سڑنے اور متعفن ہونے لگتی ہے۔ اسی کو خلط کہتے ہیں۔ اور متعفن میں حرارت غریبہ کا ہونا لازمی ہے۔ اور یہی تپ ہے۔ دیکھو کہ جب کھانا رکھے رکھے سڑنے لگتا ہے تو اس میں کیوں کر حرارت نکل کر پھیلنے لگتی ہے۔ یہی کیفیت تعفن اخلاط کے وقت بدن انسانی کی ہوتی ہے۔ یعنی غیر معمولی حرارت پیدا ہو کر بدن میں پھیل جاتی ہے۔ یہی تمام بیماریوں کی جڑ ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

تپ کا سب سے عمدہ علاج نہ کھانا ہے۔ یہاں تک کہ جب حرارت درست ہو جائے تب ہلکی اور مناسب غذا دیں اور بحالت صحت اگر غذا میں احتیاط برتی جائے۔ تو وہی احتیاط حافظ صحت ثابت ہوگی۔

شہریوں میں بیماری زیادہ کیوں ہوتی ہے

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خلط کسی خاص عضو میں متعفن ہو کر اسی عضو میں کوئی مرض پھوڑا پھنسی پیدا کرتا ہے۔ اور وہ عضو کمزور ہو کر مرض کو اور بڑھنے کا موقع دے دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ اکثر امراض کثرت غذا ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور مریض ہو کر آدمی کو طبیب کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ امراض زیادہ تر شہروں ہی میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اہل شہر اپنے تکلف و تفنن اور پرخوری سے ان کے اسباب مہیا کرتے رہتے ہیں۔ ایک وقت میں کئی کئی طرح کی غذائیں کھا جاتے ہیں۔ اور کھانوں میں اس قدر ذائقے اور اشیا جن کو مصالحے کہتے ہیں، ڈالتے ہیں کہ کوئی حد و نہایت ہی نہیں رہتی۔ تر و خشک و میوے، گیلی سوکھی ترکاریاں غذا میں ڈال کر اس کا مزاج بالکل عجیب و غریب کر دیتے ہیں اور پھر دسترخوان پر ایک دو کھانے نہیں ہوتے۔ بلکہ اکثر شہریوں کے دسترخوانوں پر چالیس چالیس کھانے لگتے ہیں۔ ان عجیب و غریب کھانوں میں سے اکثر کھانے مزاج بدن کے بالکل موافق نہیں ہوتے۔ شہر کی ہوا بھی فضلات ردیہ کے متعفن بخارات سے مل کر خراب ہو جاتی ہے حالانکہ ہضم طعام کے لیے عمدہ ہوا نہایت ضروری ہے۔ اور اس پر غضب یہ کہ اہل شہر مشقت نہیں کرتے۔ بیکار ایک جگہ پڑے رہتے ہیں۔ یہ چند در چند وجوہات مل کر شہروں میں بکثرت امراض پیدا کرتی ہیں۔ اور جس شہر میں جس قدر بیماری ہوتی ہے اتنی قدر طبیبوں کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ بدو بیچارے چونکہ کم کھاتے ہیں۔ اور اکثر فقر و فاقہ سے بسر کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ بھوکا رہنا ان کی طبیعت ثانیہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے بیمار بھی کم ہوتے ہیں۔ سالن و نانخورش جس میں شہری ہزار تکلفات کرتے ہیں ان کو بہت ہی کم یا بالکل نہیں ملتے۔ مصالحے وغیرہ تو ان کے پاس کہاں سے آئے۔ اس لیے ان کی غذائیں

خالص اور سادی ہوتی ہیں اور مزاج بدن کے موافق۔ جہاں وہ رہتے ہیں وہاں کی ہوا میں بھی عفونت زیادہ نہیں ہوتی۔ اور چوں کہ ہر وقت کاروبار میں لگے رہتے ہیں۔ اور کسی وقت چین سے نہیں بیٹھتے اس لیے ان کی ریاضت بھی اچھی خاصی ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ کہ غذا ہضم ہو کر تمام جزو بدن بنتی رہتی ہے۔ اور اس کی مزاج اعتدال سے قریب اور امراض سے بعید رہتے ہیں۔ اس لیے انہیں طبیب کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور ڈھونڈھنے سے بھی ان کی آبادیوں میں طبیب نہیں ملتا۔ کیوں کہ ان کو اس کی حاجت ہی نہیں۔ طبیب وہاں سے اگر معاش پیدا کر سکے تو وہاں آ کر رہے۔ سنتہ الله قد خلت فی عبادہ۔

تیئسویں فصل

''کتابت'' کا درجہ بہت بلند ہے

کتابت کے فوائد

کتابت کے ذریعہ سے سنی ہوئی باتیں حروف کی مقررہ شکلوں میں لکھی جاتی ہیں جو دل کی بات کو ظاہر کرتی ہیں۔ گویا مافی الضمیر کی یہ کتابت کی رہنمائی زبان کی رہنمائی سے دوسرے درجہ پر ہے۔ کتابت خاصہ انسانی ہونے کے سبب ایک شریف اور عمدہ صنعت ہے۔ جس کے ذریعہ مافی الضمیر کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعہ گھر بیٹھے دور دور کے شہروں سے آدمی بات چیت کرتا اور کسی تکلیف کے بغیر اپنی ضروریات پوری کر لیتا ہے۔ کتابت ہی کے واسطے سے ہم کو قدیم علوم و فنون اور سلف کے اقوال پہنچے اور ہم نے ان سے فائدہ اٹھایا۔ ایسے عظیم الشان فوائد کے ہوتے ہوئے کتابت کی فضیلت سے کون انکار کر سکتا ہے۔

کتابت تعلیم و تعلم سے آتی ہے۔ اور جہاں آبادی زیادہ ہوتی ہے اور اس کی حاجت پڑتی ہے۔ اور لوگ اس میں کمال حاصل کر کے اپنے ہم مشربوں سے بڑھنے اور عزت حاصل کرنے کے درپے ہوتے ہیں، وہاں یہ فن خوب نشو و نما پاتا ہے۔ بدوؤں کو چوں کہ اس کی ضرورت نہیں پڑتی اس لیے وہ اکثر ناخواندہ ہوتے ہیں۔ نہ پڑھ سکتے ہیں نہ لکھ سکتے ہیں اور اگر کوئی لکھتا پڑھتا بھی ہے تو معمولی اور ناقص طور پر۔ یہی وجہ ہے کہ آباد اور متمدن شہروں میں ہی اس فن کو کمال ہوتا ہے۔ اور اس کے سیکھنے سکھانے کے آسان طریقے مقرر ہوتے ہیں۔

مصر اور حمیر میں کتابت کی ترقی

چنانچہ مصر میں آج کل کاتب و خوش نویس کتابت و خوش نویسی سکھانے کے لیے مقرر اور بکثرت موجود ہیں۔ اور طلبا بہت جلد اور بآسانی سیکھ کر کمال بہم پہنچاتے ہیں۔ تبابعہ کے عہد سلطنت میں عربی خط بھی خوب ترقی پر تھا۔ اور خاص اصول و ضوابط کی پابندی ہوتی تھی۔ اس لیے کہ تبابعہ کے زمانہ میں عرب متمدن تھے۔ یہ خط حمیری کہلاتا ہے چوں کہ آل منذر یعنی سلاطین حیرہ تبابعہ کے قرابت دار تھے۔ اس لیے تبابعہ کی سلطنت ختم ہونے پر حیرہ میں خط کا رواج ہوا۔ لیکن آل منذر کے عہد میں خط و کتابت کو وہ عروج حاصل نہ ہوا۔ جو تبابعہ کے زمانہ میں ہو چکا تھا۔ اس لیے کہ ان کی سلطنت تبابعہ کی سلطنت سے ضعیف الحال رہی۔ حیرہ سے کتابت اہل طائف و قریش نے سیکھی۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ قریش میں سے سفیان بن امیہ حیرہ سے کتابت سیکھ کر آیا تھا۔ اور بعض کا خیال یہ ہے کہ حرب بن امیہ نے اسلم بن سدرہ سے حاصل کی تھی۔ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ قریش میں کتابت عراق کے قبیلہ ایاد سے پہنچی۔ جیسا کہ ان کا شاعر کہتا ہے۔

قوم لهم ساحته العراق اذا ساروا جميعاً والخط و القلم

میرے خیال میں یہ پچھلا قول بعید از قیاس ہے۔ کیوں کہ اگرچہ قبیلہ ایاد عراق میں رہتا ہے۔ لیکن اس نے اپنی بدویت نہیں چھوڑی۔ اور کتابت لازمہ شہریت و تمدن ہے۔ غالباً شاعر کے قول کے معنی یہ ہیں کہ قبیلہ ایاد بہ نسبت عرب کے دیگر قبیلوں کے خط و کتابت کی زیادہ استعداد رکھتا

ہے کیوں کہ شہروں کے آس پاس رہتا تھا۔ٹھیک یہی معلوم ہوتا ہے کہ حمیر وتبابعہ سے کتابت حیرہ پہنچی اور وہاں سے قریش نے سیکھی۔

حمیر کا طریقۂ کتابت

حمیر کا طریقہ کتابت مسندی کہلاتا تھا جس میں ایک ایک حرف جدا گانہ لکھا جاتا تھا۔شاہان حمیر کے زمانہ میں اس خط کو کوئی ان کی اجازت کے بغیر سیکھ سکھا نہیں سکتا تھا۔حمیر ہی سے مضر نے کتابت سیکھی لیکن کتابت میں وہاں کچھ ترقی نہیں ہوئی اور خوبی وخوش قلمی کے درجہ تک نہ پہنچ سکی۔کیونکہ قبیلہ مضر بدو تھا جس کو ضرورت ہی نہ پڑتی تھی۔ان کے یہاں خط وکتابت کا یہی حال تھا جو آج کل کے عربی بدوؤں میں ہے۔بلکہ حق یہ ہے کہ آج کل کے بدوؤں میں جو خط وکتابت ہے وہ اس سے افضل ہے۔کیوں کہ وہ شہریت کے قریب قریب پہنچ گئے ہیں اور شہریوں سے ان کا خلا ملا ہو گیا ہے۔

صحابہ کرامؓ اور قرآن مجید کی کتابت

قبائل عرب چونکہ بدو تھے اور یمن وعراق وشام ومصر کے تمدن سے دور پڑے ہوئے تھے۔اس لیے ابتدائے اسلام کے زمانہ میں عربی خط کامل اور پورے اصول وقواعد پر نہ تھا بلکہ اوسط سے بھی گرا ہوا کہنا چاہیے۔یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے کلام پاک لکھتے وقت رسم خط میں بہت سی غلطیاں کیں۔اور ماہران فن کے اصول وقواعد سے الگ ہو کر جس طرح سمجھ میں آیا لکھ گئے۔اور پھر اسلاف نے بھی صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسم خط کی تعظیماً وتبرکاً پیروی کی۔جیسے کہ ہمارے اسی زمانہ میں ہے۔علماء واولیا کے رسم الخط کی تبرکاً تقلید کی جاتی ہے۔اور صحت وغلطی کی کوئی پروا تک نہیں کرتا وہ تو صحابہ اور آئمہ اسلام تھے۔خطاط انہی کے نقش قدم پر چلے۔لیکن بعد ازاں علماء وماہران فن نے باوجود وہی طریقہ اختیار کرنے کے خلاف اصول رسم الخط پر جابجا تنبیہہ واشارے کر دیے ہیں۔یہ خیال لوگوں کا بالکل غلط ہے کہ صحابہ کرام بڑے خطاط اور فن کتابت کے ماہر تھے۔اور جو باتیں بظاہر اس کے رسم الخط میں خلاف اصول نظر آتی ہیں ان کی کوئی نہ کوئی وجہ ہے۔مثلاً لا اذبحنہ۔میں الف اس لیے زیادہ لکھا ہے کہ عدم وقوع ذبح پر دلالت کرے وغیرہ۔

درحقیقت یہ باتیں ایسی ہیں جن کو عقل سلیم کبھی تسلیم نہیں کرتی۔اصل بھی ہے کہ چوں کہ لوگوں نے صحابہ کرام کو حسن اعتقاد سے ماہر کتابت سمجھا یا نقص کتابت سے انہیں بری کرنا چاہا۔ایسی لا طائل تاویل اور تعلیلیں نکال لیں۔حالانکہ خط اور خط کی جودت وعمدگی صحابہ کرام کے لیے کوئی لازمی کمال نہ تھا۔جس کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کی شان میں کچھ کمی لازم آئے۔کیوں کہ کتابت شہری وتمدنی صنعتوں میں سے ایک صنعت ہے۔جس کا کمال اضافی ہے نہ حقیقی۔اگر کوئی کتابت نہ جانتا ہو تو اس سے اس کے دین واخلاق میں کیا خرابی آسکتی ہے۔کتابت ذریعہ معاش ہے جس کی بدولت لوگ روزی کماتے ہیں اور دوسروں کے کام نکالتے ہیں۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود امی تھے۔اور یہی آپ کی ذات سراپا ہدایت کے لیے کمال تھا کہ آپ صنائع سے جو اسباب معاش ہیں منزہ ہوں۔لیکن امی ہونا ہمارے حق میں کمال نہیں ہو سکتا۔کیوں کہ آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم تو مشغول اللہ اور دنیا سے زیادہ تر بے تعلق تھے۔اور ہم چوں کہ دنیادار ہیں اور معاونت باہمی ہماری زندگی کے لیے نہایت ضروری ہے اس لیے کتابت کا نہ جاننا جس کی ہمیں اکثر معاملات میں ضرورت پیش آتی رہتی ہے ہمارے لیے ایک طرح کا نقص ہے۔

اسلامی دورِ حکومت میں کتابت کی ترقی

رسالت کا زمانہ گذرنے کے بعد جب عرب کی حکومت قائم ہوئی اور انہوں نے شہر وملک فتح کیے اور بصرہ وکوفہ اسلام کے مرکز قرار پائے اور امور سلطنت کے انصرام کے لیے کتابت کی حاجت قائم ہوئی کتابت سیکھی۔اور آہستہ آہستہ اس میں جودت وخوبی آنے لگی۔چنانچہ کوفی رسم الخط اس وقت تک دنیا میں مشہور ہے۔اس کے بعد جب عرب نے دنیا کا بہت بڑا حصہ فتح کر لیا۔اور افریقہ واندلس تک ان کے زیر نگیں آگئے اور بنو العباس نے بغداد کی بنیاد ڈالی اور آبادی وہاں کی بڑھی۔اور عربی سلطنت کا وہ مرکز بن گیا۔عربی خط وہاں معراج کمال کو پہنچ گیا۔یہاں تک کہ افریقہ میں بھی

قدیم رسم الخط مٹ کر بغدادی رسم الخط کا رواج ہوا۔ چنانچہ آج تک صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مشرقی خط ہے۔ اندلس میں اموی ملوک وسلاطین نے اپنے یہاں کا خط ان تمام خطوط سے ممتاز رکھا۔ جس نے وہاں خوب ترقی کی۔ چنانچہ اندلسی خط الگ پہچانا جا سکتا ہے۔ اور چونکہ اس سلطنت نے تمدن میں بڑی ترقی کی اور علم وفن ایجاد ہوئے اور کتابیں تصنیف ہو کر ان کے نسخے بکثرت لکھے گئے۔ اس لیے خطاطی کے ساتھ ہی کاغذ اور جلد سازی کے فن نے بھی یہاں خوب ترقی کی اور شاہی کتب خانہ اس قسم کی کتابوں سے پٹ گیا۔ اور گھر گھر کتاب وکتابت کا چرچا ہو گیا۔ پھر جب اسلامی سلطنت کو زوال ہوا اور خلافت کے ساتھ ساتھ بغداد کے آثار علیہ مٹے تو خط وکتابت بلکہ تمام علوم وفنون منتقل ہو کر مصر میں آ گئے۔ جہاں اس وقت کسی بات کی کمی نہیں۔ ہر قسم کے لوگ بکثرت موجود ہیں۔ خطاط وخوشنویس رسم خط واملا کے اصول وقواعد اور حروف کے توڑ جوڑ علمی طریقہ سے بتاتے ہیں۔ اور بہت جلد شاگرد کو ماہر کاتب بنا دیتے ہیں۔ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی وصلیاں اور قطعے بھی ملتے ہیں۔ جن میں کتابت اور حروف کی اوضاع واشکال کے تمام نکات لکھے ہوئے ہیں۔ ان سے بھی متعلم وہی فائدہ حاصل کر سکتا ہے جو کہ استاد سے۔

اندلسی خط کا افریقی خط پر غالب آنا

جب اندلس پر زوال آیا اور عیسائی غالب آئے۔ تو اہل ملک (عرب وبربر) ادھر اُدھر پھیل گئے اور مغرب وافریقہ میں آ بسے۔ اور اہل ملک کے ساتھ خلا ملا ہو کر انہیں اپنی صنعتیں سکھائیں۔ اور مل جل کر کام کرنے لگے۔ اور سلطنت سے تعلق پیدا کیا۔ اس وقت سے ان کا خط افریقہ پر غالب آنے لگا۔ یہاں تک کہ چند ہی روز میں اسے مٹا دیا۔ اب قیروان ومہدیہ کے خط کو کوئی جانتا بھی نہیں کہ کیسا تھا اور تمام افریقہ میں وہی اندلسی خط رائج ہو گیا۔ جو تونس اور اس کے آس پاس لکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ اہل اندلس اندلس سے نکل کر تونس ہی میں آئے اور وہاں سے ان کا خط افریقہ میں پھیلا۔ جرید میں البتہ قدیم خط بنا رہا۔ اس لیے کہ اہل جرید نہ تو اندلسی کاتبوں سے میل جول ہوئے اور نہ ان کے پاس جا کر رہے۔ تونس گئے اور چلے آئے۔

اندلسی وافریقی خط کا زوال

مختصر یہ کہ اہل افریقہ کا خط اس زمانہ میں اندلس کے عربی خط سے بھی سبقت لے گیا۔ یہاں تک کہ جب موحدین کی سلطنت کمزور ہوئی اور آبادی کے کم ہونے سے حضری تکلفات کم ہونے لگے تو اس خط کا بھی حال بگڑا۔ اور آہستہ آہستہ اس کے سیکھنے سکھانے کے طور طریق بھی جاتے رہے۔ اور اندلسی خط کے صرف مٹے مٹے آثار رہ گئے۔ جیسا حضری تمدن کے زوال کے بعد ہونا چاہیے۔ اس کے بعد جب مغرب میں بنی مرین کی سلطنت قائم ہوئی تو ان کے ملک میں پھر اندلسی خط کی جھلک دکھائی دی۔ کیوں کہ ان کے پایہ تخت فاس میں اندلسی آتے جاتے رہتے تھے اور اکثر اندلس سے نکل کر وہیں آ کر آباد ہوتے تھے۔ لیکن جو مقامات دار الملک فاس سے دور تھے وہاں خط کے جاننے والے نہ تھے۔ غرضیکہ یونہی آہستہ آہستہ افریقہ ومغرب کا خط بگڑتے بگڑتے اتنا ناقص ہو گیا کہ اب اگر اس خط میں کوئی کتاب لکھی جائے تو اس سے کوئی فائدہ نہیں۔ پڑھنے والا کثرت اغلاط اور اشکال حروف کے تغیر وتبدل کی وجہ سے بہ ہزار زحمت ووقت پڑھ سکتا ہے۔ اور پھر بھی بعض جگہ نے پڑھنے میں نہیں آتا۔ خلاصۃ ما فی الباب یہ کہ اس انحطاط کے زمانہ میں آبادی وتمدن میں فتور آتا ہے۔ اور صنعتوں کی طرح خطاطی وخوشنویسی بھی نیست ونابود ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اکتیسویں فصل

وراقی

پیشہ وراقی کا آغاز

قدیم الایام میں پیشہ وراقی (کاغذ سازی وکتابت وجلد سازی) تینوں پیشوں کو شامل تھا۔ اور وراق ہی سب کچھ کیا کرتے تھے۔ اور چوں کہ

علمی کتابوں، دستاویزوں، شاہی فرمانوں کی نقل در نقل اور ان کی تصحیح اور عمدہ جلدوں میں ان کے محفوظ رکھنے کا عام شوق تھا، اس پیشہ نے وضع ہو کر خوب ترقی کی۔ اس کی وضع و ایجاد کی وجہ بھی وہی تمدنی ترقی اور شہری تکلف ہوئے جو اور صنعتوں کے عموماً ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں چونکہ اسلامی سلطنت کو زوال آ گیا ہے اور آبادی گھٹ گئی ہے، یہ پیشہ بھی بے فروغ ہو گیا ہے۔ حالاں کہ جب اسلامی تمدن کا سمندر موجزن تھا تو اس فن کی بڑی گرم بازاری تھی۔ سلطنت اس کی قدر کرتی تھی اور سلطنت کے ساتھ مسلمانوں کا عام مذاق بھی اس کا بے حد طلب گار تھا۔ علمیہ تصانیف و تالیفات کا ایک طوفان آ رہا تھا۔ اور لوگ دنیا میں انہیں پھیلانے اور آئندہ نسلوں کو سبق پڑھانے کے لیے ان کی نقلیں کراتے، پائیدار اور پر تکلف جلدیں بندھواتے تھے اور یہی وراق نقل و تصحیح کرتے، جلد باندھتے اور اسی قسم کے اور کاموں کو پورا کیا کرتے تھے۔ اور کاروبار چلنے کی وجہ سے زیادہ تر شہروں میں رہا کرتے تھے اور شہریوں کی خواہشوں کو پورا کر کے خاطر خواہ معاوضہ حاصل کرتے تھے۔ پہلے پہلے مذہبی اور علمی کتابیں جو شاذ و نادر تھیں۔ شاہی فرامین پٹہ پروانے وغیرہ جھلی اور کمائی ہوئی باریک کھال پر لکھے جاتے تھے۔

کاغذ کی ایجاد

اس لیے کہ دولت و ثروت کا زمانہ تھا اور تالیف و تصنیف کم ہوتی تھی۔ شاہی فرامین و پٹے پروانے بھی کم ہی ہوتے تھے۔ اس لیے مدتوں کھال ہی پر لکھنے کا رواج رہا۔ اس سے بڑا فائدہ یہ تھا کہ اگر لکھتے یا نقل کرتے وقت کاتب سے کوئی غلطی رہ جاتی تھی۔ مقابلہ کے وقت چھلے یا کھال پر اس کی تصحیح خوب اور بآسانی ہو سکتی تھی۔ اور تحریر دیرپا ہوتی تھی۔ لیکن جب تالیف و تدوین کا طوفان آیا اور شاہی تحریر و مراسلہ بڑھے تو جھلی اور کھال اس کے لیے کفایت نہ کر سکی۔ یہ دیکھ کر فضل ابن یحییٰ نے کاغذ بنوایا اور شاہی فرامین و پٹے پروانے اس پر لکھے گئے۔ عام لوگوں نے بھی اسی کی تقلید کی۔ اور فرامین کی نقلیں اور علمی کتابوں کے نسخے کاغذ ہی پر تیار کرائے۔ اور خوب خوب اس کو ترقی دی۔

کتابوں کی تصحیح

اہل علم اور امراء و سلاطین کو خیال آیا کہ جو کتابیں نقل کرائی جاتی ہیں جب تک ان کی تصحیح نہ ہو جائے وہ قابل اعتماد نہیں ہو سکتیں کیوں کہ ممکن ہے کہ نسخہ لینے اور نقل کرنے میں کوئی غلطی رہ گئی ہو۔ آئندہ یہی کتابیں اور نوشتے منسوب ہو کر موئف و مصنف کے حق میں اتہام کا باعث ہو جائیں گے اور بجائے فائدہ کے نقصان پہنچے گا۔ فتووں یا مذہبی کتابوں میں اگر ایسی فرو گذاشت ہو گئیں تو ایک عام خرابی پڑ جائے گی۔ غرضکہ اس طرح پر نقل ہونے کے بعد کتابوں کی تصحیح ہونے لگی اور روایت کا سلسلہ درمیان سے اٹھنے لگا اور بجائے روایت کے حدیث کے صحیح۔ حسن، مسند، مرسل، مقطوع، موقوف، موضوع دریافت کرنے کا دارومدار تحریر پر آ ٹھہرا۔ اور جو کچھ کتابوں میں لکھا ہوا پایا گیا وہی امت نے تسلیم کر لیا۔ روایت حاصل کرنے کا شوق عام طور پر دلوں میں ٹھنڈا پڑ گیا۔ اور زور اس بات پر دیا گیا کہ جو کتابیں نقل کی جائیں خصوصاً جو حدیث و فقہ، تفسیر و فتویٰ یا اہم علوم کے متعلق ہوں۔ صحیح کرائی جائیں اور بعد صحت مولفین و مصنفین سے ان کے صحیح ہونے کی شہادت لکھوالی جائے۔ تاکہ وہ کتابیں بما فیہا ان کی طرف منسوب ہو سکیں۔ اور اسناد روایت کے برابر کام دیں ظاہر ہے کہ یہ کیسا اہم کام تھا۔

اس لیے وراقوں نے کتابت و تصحیح میں خاص کمال پیدا کیا۔ خصوصاً مشرق و اندلس میں لوگوں نے اس فن میں بڑی مہارت پیدا کی۔ یہی وجہ ہے کہ ان ممالک میں جو نسخے اس عہد میں مذہبی و علمی کتابوں یا فرمانوں سے لیے گئے وہ نہایت ہی صحیح اور عمدہ ہیں اور جلدیں بھی قابل دید ہیں۔ انہی باکمال لوگوں سے سینہ بسینہ اس فن کے دیرینہ اصول ہمارے زمانہ کے لوگوں کو پہنچے۔ جس سے اسلاف کی کمال مہارت کا پتہ چلتا ہے۔ اب بھی لوگ اس فن کو سیکھتے ہیں اور عام طور سے بتانے میں بخل کرتے ہیں۔

مغرب میں کتابت کا زوال

مغرب میں چونکہ اس وقت تمدن کے بگڑنے اور بدویت کے غالب آ جانے سے کتابت و خطاطی اور حفظ و ضبط کا خیال جاتا رہا ہے۔ اس لیے

اس فن کے جاننے والے بھی وہاں نہیں رہے اور وراقی کا اب صرف نام ہی نام رہ گیا۔ وراقی تو دوسرے درجہ پر ہے خطاطی و کتابت بھی بالکل جاتی رہی۔ بڑے بڑے اہم علوم کی کتابیں بدویانہ خط میں بربری طلبا نقل کر کے کتابوں کو خراب کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی نقل ایسی ہوتی ہوگی کہ جسے پڑھ کر کوئی کچھ فائدہ اٹھا سکے۔ انہی ردی اور غیر صحیح کتابوں کی بدولت فتویٰ کی مٹی خراب ہو رہی ہے۔ کیوں کہ ان کتابوں میں اکثر اقوال جو آئمہ مذہب کی طرف منسوب ہیں وہ درحقیقت ان کے نہیں، کاتبوں نے کچھ کے کچھ کر دیئے ہیں۔ بلکہ بربر میں جو علما ہیں اور تصنیف و تالیف میں منہمک رہتے ہیں وہ بھی چونکہ اس فن سے عاری ہیں، کتابت میں ان سے بھی ایسی فروگذاشتیں ہو جاتی ہیں کہ تحریر کا پڑھنا اور مطلب نکالنا دوبھر ہو جاتا ہے۔ اندلس میں بھی اس وقت یہ فن بالکل بر سر زوال آ گیا ہے۔ اس لیے مغرب سے علم عنقریب بالکل معدوم و مفقود ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔

ہم سنتے ہیں کہ مشرق میں ابھی تک کہیں کہیں روایت کا رواج ہے۔ اور کتابوں کی تصحیح بھی عام طور پر ہوتی ہے۔ اس لیے شائقان علم و فضل وہاں بسہولت تحصیل علم کر سکتے ہیں۔ لیکن خطاطی و خوشنویسی و کتابت جو نقل کے لیے لازمی ہیں۔ وہ صرف عجم ہی میں پائی جاتی ہیں۔ مصر کی تقریباً وہی حالت ہے جو مغرب کی۔ کیوں کہ نقل و نسخہ کے لیے جو اوصاف و کمالات ضروری ہیں وہ سب ملیامیٹ ہو گئے۔ واللہ اعلم و بہ التوفیق۔

بتیسویں فصل

غنا یا گانا

غنا کی تعریف

اشعار موزوں کو سُر اور لحن کے ساتھ ادا کرنے کو غنا کہتے ہیں۔ جس کے ہر ایک جھٹکے سے ایک نغمہ پیدا ہوتا ہے۔ اور پھر یہ نغمات متعارف نسبتوں کے ساتھ باہم مل جل کر ایسی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں کہ سننے والا مزا پاتا ہے۔ اور جھوم اٹھتا ہے۔

علم موسیقی میں ثابت کیا گیا ہے کہ صوت و آواز کے اجزا میں باہم مختلف و متعدد نسبتیں ہوا کرتی ہیں اور جب کوئی گاتا ہے تو یہی نسبتیں مرکب ہو کر الحان یا ایک خاص کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ لیکن ہر ترکیب باعث لذت و مسرت روحانی نہیں ہوتی۔ بلکہ خاص ترکیبیں ہیں جو پسندیدہ ہوتی ہیں۔ انہی کو موسیقی جاننے والوں نے چن کر راگ راگنی قرار دیا ہے۔ اور پھر ان کے متعلق کافی بحث کی ہے۔

موسیقی کے بعض آلات

بعض آلات بھی ایسے بنائے گئے ہیں جن کے بجانے اور پھونکنے سے نغمے پیدا ہوتے ہیں۔ اور دل پر گانے کا سا اثر کرتے ہیں۔ جیسے کہ اس زمانہ میں بانسری اور نفیری ہیں۔ دونوں اندر سے کھوکھلی اور اوپر متعدد سوراخ ہوتے ہیں۔ بانسری میں اس کے ایک سوراخ سے منہ لگا کر پھونک مارتے ہیں اور باقی سوراخوں پر انگلیاں رکھ کر دباتے اٹھاتے جاتے ہیں۔ اس طرح پر اس سے ایک مناسب نغمہ پیدا ہوتا ہے۔ نفیری لکڑی کی ہوتی ہے اور بانسری سے بہت کچھ ملتی ہے۔ لیکن اس کی ایک طرف ایک چھوٹی سی نلی یا ایک پتی لگا کر اس میں پھونک مارتے ہیں اور انگلیاں چلاتے جاتے ہیں۔ اس سے بھی آواز خوش آیند پیدا ہوتی ہے۔

بگل

فرمار (بانسلی) کی نوع میں بوق (بگل) سب سے اچھا ہے۔ یہ تانبے کا اندر سے خالی کوئی ایک گز بھر کا ہوتا ہے۔ جدھر سے ہوا نکلتی ہے۔ وہ رخ اس کا ہتھیلی کے برابر چوڑا اور صورت میں تراشیدہ قلم کی مانند۔ اس کے منہ میں بھی ایک چھوٹی سی نلی لگا کر پھونک سے بجاتے ہیں۔ اس کی آواز ذرا سخت اور گونج دار ہوتی ہے۔ سوراخوں پر انگلیاں چلا کر اس سے مختلف راگ نکالے جاتے ہیں جو بہت ہی خوش آیند ہوتے ہیں۔

بعض آلات تار لگا کر بجانے کے لیے بنائے گئے ہیں۔ اندر سے نرم تو سب ہوتے ہیں۔ مگر شکل ایک کی دوسرے سے نہیں ملتی کوئی گول ہوتا ہے جیسے بربط و دف اور کوئی مربع جیسے قانون۔ ان سب میں تار چڑھا کر اوپر کی طرف سب کھونٹیوں سے باندھ دیئے جاتے ہیں۔ تاکہ جب ضرورت پڑے ڈھیلے اور سخت ہوتے رہیں۔ یہ تار دار ساز کسی لکڑی سے بجائے جاتے ہیں۔ یا کمانچہ کے ساتھ ساتھ بجانے والے کا دوسرا ہاتھ تاروں پر بھی چلتا رہتا ہے جس سے آواز کا جوڑ علیحدہ ہوتا جاتا ہے۔ ان سازوں کی آوازیں بھی نہایت ہی فرح بخش اور مست کن ہوتی ہیں۔ ان کے علاوہ کئی باجے مثلث اور لکڑی کے اور بھی ہوتے ہیں جو چوب سے بجتے ہیں اور سننے والے کی طبیعت کو لذت بخشتے ہیں۔

لذت حاصل ہونے کی وجہ

لذت طبع کی وجہ کو یوں سمجھو کہ لذت کہتے ہیں ادراک ملائم کو اور ہر محسوس چیز طبیعت پر ایک خاص اثر پیدا کرتی ہے۔ پس اگر وہ مدرک طبیعت کے ملائم و مناسب ہوا۔ تو طبیعت کو اس سے لذت و حظ حاصل ہوگا۔ اور طبیعت کے منافی ہوا تو وہ باعث الم و حزن ہوگا۔ دیکھو کہ جو کھانا حاسہ ذوق کے مناسب ہوتا ہے طبیعت کو خوش کرتا ہے اور جو خوشبو روح قلبی کے لئے ملائم ہوتی ہے طبیعت میں فرحت پیدا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام ریاحیں و عطریات اپنی خوشبو سے پژمردہ دل کو باغ باغ کر دیتی ہیں۔ یہی حال مناظر و مسموعات کا ہے۔ یعنی جو چیز مناسب الاوضاع و اشکال ہوتی ہے نفس اس کو پسند کرتا ہے۔ چنانچہ مرئیات کی اوضاع و اشکال کا تناسب جب کامل ہوتا ہے جسے حسن و جمال کہتے ہیں، نفس کو اس کے ادراک سے کمال درجہ کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ دیکھو کہ عاشق مزاج اپنی فرط محبت کا یوں اظہار کیا کرتے ہیں کہ ہماری روح محبوب کے پاس ہے۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ کیا بات ہے۔ اور کیونکہ وحدت اصلی پر دلالت کرتی ہے جس کی وجہ سے غور و تامل کرنے والوں کو تمام عالم متحد الاصل نظر آتا ہے۔

دوسری وجہ

دوسری وجہ کشش روحانی کی یہ ہے کہ چوں کہ وجود تمام موجودات میں مشترک ہے۔ اس لیے اس میں جو ناقص الوجود ہے وہ کامل الوجود کی طرف جھکتا ہے تاکہ مل کر ایک ہو جائے۔ خصوصاً نفس انسانی کا بہت ہی مشتاق ہے۔ اور چوں کہ انسان کے لیے تمام اشیا میں مناسب و ملائم تر انسانی شکل و صورت ہے جو اوصاف کمال اور تناسب اشکال سے متصف ہو۔ اسی لیے آدمی حسن و جمال اور آواز کا دل دادہ ہے۔ جب آواز مناسب اور لحن دار ہوتی ہے سنتے ہی پھڑک اٹھتا ہے اور ہمہ تن اس کی جانب متوجہ ہو جاتا ہے۔ چہ جائے کہ جب اصول و قانون کی پابندی سے کوئی گائے اور آواز کی بے جا پستی و بلندی کو چھوڑ کر اسے اعتدال خاص پر رکھے۔ چڑھاؤ ہو تو تدریجی اور اُتار ہو تو آہستہ آہستہ۔ پھر بھلا ایسی آواز کیوں کر دل کو بے قابو کیے بغیر چھوڑ سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ جب آواز موسیقی کے اصول پر متناسب الکیفیت ہوتی ہے تو کمال تناسب کی وجہ سے نفس کو لذت دیتی ہے۔

چند لوگوں کی فطری خوش الحانی

اکثر آدمی فطرتاً ایسی آواز اور طبعی اُتار چڑھاؤ آواز میں لے کر آتے ہیں کہ انہیں موسیقی کے حاصل کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ جیسے بعض اشخاص مادر زاد شاعر ہوتے ہیں۔ اور علم عروض و قافیہ کی انہیں حاجت نہیں ہوتی۔ ایسے خوش الحان لوگوں کو عربی میں مزمار کہتے ہیں۔ بہت سے قاری بھی قرآن مجید کو اپنی ترتیل و تلحین سے پڑھتے ہیں کہ مزامیر داؤدی بھی شرما جائیں۔ خود پڑھتے پڑھتے وجد و طرب میں آجاتے ہیں۔ اور بے خودی طاری ہو جاتی ہے یہی تناسب آواز و کلام میں ملاحت و دلکشی پیدا کیا کرتا ہے۔ لیکن نہ ہر شخص فطرۃً ایسی طبیعت و آواز لے کر آتا ہے اور نہ خود ایسی بصیرت حاصل کر سکتا ہے۔ اسی کمی کو پورا کرنے کے لیے موسیقی ایجاد ہوئی تاکہ اگر کوئی یہ کمال حاصل کرنا چاہے، کر سکے۔

قرآن مجید کی خوش الحانی سے تلاوت پر اختلاف

امام مالکؒ نے قرآن مجید کو الحان کے ساتھ پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جائز قرار دیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کی

مرادالحان موسیقی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے محظور ہونے میں تو کلام ہی نہیں ہے اور ترتیل والحان ایک جگہ جمع بھی نہیں ہو سکتے۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ ترتیل اگر مقتضی مد ہے تو الحان موسیقی قصر کا خواستگار ہو۔ اس لیے دونوں میں فتور آئے گا۔ اب ناچار یہی ماننا پڑتا ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمتہ کی مراد الحان سے وہ الحان ہے جو صاحب مزمار اور فطرتاً خوش گلو کو حاصل ہوتا ہے۔ یہ خوش گلو بھی قرآن پڑھتے وقت گویے کی طرح آواز کو نرم وسخت، پست و بلند اور گلے کو ہلا ہلا کر ایسی ہی ایک مست کن کیفیت پیدا کر دیتا ہے، جو الحان موسیقی کا لازمہ سمجھی جاتی ہے۔ مگر تاہم مقتضائے ادب ظاہری یہی ہے کہ قرآن خوانی کو ان تکلفات سے منزہ رکھا جائے جیسا کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں۔ کیوں کہ قرآن خوانی خضوع قلبی کے اظہار اور موت اور اس کے مابعد کے واقعات کے یاد کرنے کے لیے ہے نہ کہ لذت نفسانی کے لیے۔ صحابہ کرامؓ بھی قرآن کو اسی طرح پڑھتے تھے یہ سچ ہے کہ رسول خداؐ نے فرمایا کہ مجھے آل داؤد کی بانسری دی گئی ہے۔ لیکن اس سے مرادالحان وترنم نہیں ہے۔ بلکہ اچھی آواز اور حسن ادا اور حروف کا مخارج سے ادا کرنا ہے۔

غنا میں اہل عجم کی دلچسپی

گانا کے معنی اور اس کی بعض ضروریات کو تو ہم بیان کر چکے۔ اب یہ جاننا چاہیے کہ غنا کا رواج اسی وقت ہوتا ہے جب کہ کسی مقام کا تمدن پایۂ کمال کو پہنچ چکا ہو۔ اور لوگ ضروریات سے فارغ ہو کر فنون لطیفہ کی طرف متوجہ ہو گئے ہوں۔ کیوں کہ جب تک آدمی اپنی ضروریات کے حصول کی فکر میں پڑا ہوا یسی بے فکری کی باتیں اسے کب سوجھ سکتی ہیں۔ اسی وجہ سے فارغ البال لذت پرست لوگ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اسلام سے پہلے شاہان فارس کے عہد حکومت میں عجمی شہر اس فن کے جاننے والوں سے بھرے پڑے تھے۔ خود ملوک فارس بھی ان کی بڑی قدر و منزلت کرتے وہ درباروں میں آ کر شریک ہوتے اور اچھی جگہوں پر بیٹھتے اور گاتے تھے۔ اس وقت بھی تمام عجمی دیار و امصار میں یہی حالت ہے۔ اور گویوں کی خوب قدر ہوتی ہے۔

عربوں کا طرۂ امتیاز شاعری تھا

ابتداءً عرب اس فن سے بالکل ناواقف تھے۔ بجائے اس کے ان کے یہاں شعر کا رواج تھا۔ جو متناسب الحرکات الفاظ سے ملا کر نظم کیا جاتا۔ اور بیت کہلاتا تھا۔ جس کے پڑھنے کے وقت طبیعت کو لطف خاص آتا۔ اس لیے کہ الفاظ مناسب مصرعے موزون اور مطالب بہ محل ہوتے تھے۔ موسیقی جیسی کھینچ تان اس میں نہ تھی۔ مدتوں یہی فن عربوں کا مشغلہ رہا۔ جس کی وجہ سے انہیں اس میں ایسا ملکہ ہو گیا جو دوسری قوموں کو اپنی زبان میں کم تھا۔ انہی اشعار میں وہ اپنے طبعی جذبات کا اظہار اور اسی میں اپنی تاریخ اور نسبی فخر ومباہات اور کلمات حکمت تجارت کو نظم کرتے۔ اور معانی آفرینی کے ساتھ نئے نئے نظم کے اسلوب نکالتے۔ اگر چہ یہ نظمیں تناسب کلمات سے بھرپور ہوتی تھیں لیکن موسیقی تناسب کے مقابلہ میں یہ تناسب موزونی کچھ بھی نہ تھا۔ چونکہ اس وقت تک عرب علم سے بے بہرہ تھا اس لئے ان اشعار میں سوائے مذکورہ بالا مضامین کے اور کچھ نہ ہوتا تھا۔ جب نظم واشعار کا عام چرچا ہو گیا تو شتر تو تھے ہی لگے حدی گنگنانے پر۔ ان کے دیکھا دیکھی نو جوانوں نے بھی دل بہلانے کے لیے کسی ٹیکرے یا گوشہ میں بیٹھ کر منہ کھولنا شروع کیا۔ شدہ شدہ یونہی ترنم کی بنیاد پڑ گئی۔ اور آوازوں میں ایک لہر پیدا ہو گئی۔ شعر چوں کہ گنگنانے کے لیے زیادہ مناسب ہے۔ ان کے یہاں ترنم کا زیادہ رواج ہو گیا۔ اور اسی کو غنا کہنے لگے۔ اگر تسبیح تہلیل یا اور کسی قسم کے پڑھنے میں ترنم پایا جاتا تو عرب اسے تغبیر کہتے۔ ابو اسحٰق زجاج تغبیر کی وجہ تسمیہ یہ لکھتا ہے کہ غابر آخرت کو کہتے ہیں۔ پس جب وہ آخرت کی یاد ترنم کے ساتھ کرتے۔ اسے تغبیر کہتے۔ چوں کہ موزونیت طبیعت میں موجود تھی اور اب کچھ نہ کچھ زمزمہ ونغمہ کی بنیاد بھی پڑ گئی تھی۔ کبھی کبھی موسیقی کے نغمات سادہ و بے ساختہ منہ سے نکل جاتے۔ جیسا کہ ابن رشیق نے کتاب عمدہ کے آخر میں لکھا ہے۔ عرب ان بسیط نغمات کو سناد کہتے تھے۔ لیکن ان بسیط نغموں کا رواج عام نہیں ہوا۔ بلکہ صرف ادنیٰ لوگ جو دف لے کر اچھلنے کودنے اور خفیف خفیف حرکات کے عادی تھے۔ اور انہی باتوں سے اپنا دل بہلایا کرتے تھے، ایسے نغمے الاپتے سنائی دیتے تھے۔ جن کو وہ ہزج کہتے تھے۔ ان کے یہ تمام بسیط نغمے موسیقی کی الف ب ت سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ جن تک انسانی طبیعت بلا تعلیم بھی پہنچ سکتی ہے۔ کیوں کہ ہر صنعت کے بسائط ایسے سہل الماخذ ہوتے ہیں کہ ان کے لیے تعلیم وتعلم کی حاجت ہی نہیں ہوتی۔

جاہلیت کے زمانہ میں عربوں کی یہی کیفیت رہی۔

اسلام کے بعد عربوں کی حالت

جب اسلام کا زمانہ آیا۔ اور عرب فاتح بن کر عجم پر غالب آئے اور دنیا کا بڑا حصہ مسخر کر لیا تو چوں کہ ابھی بدویت پورے طور پر ان کی طبیعتوں میں موجود تھی اور مذہب بھی انہیں موسیقی سے منع کر چکا تھا اس لیے انہوں نے اسے دین و دنیا میں بے درد سمجھ کر نہ چھوا۔ قرآن پڑھنے میں انہیں مزا آتا رہا۔ یا جب کبھی جی چاہا ترنم سے دل بہلا لیا۔

امارت کے بعد حالت بدل گئی

لیکن جب ان کی دولت و ثروت بڑھی اور عیش و عشرت میں پڑے، لونڈیوں اور کنیزوں سے کوئی گھر خالی نہ رہا اور سب خلوت دوست ہو گئے۔ ادھر فارس و روم کے لوگوں نے سرزمین حجاز میں قدم رکھا اور عرب کی خدمت میں داخل ہو کر سارنگی و طنبور، تار ساز کے ساتھ انہیں گانا سنایا تب انہیں بھی موسیقی کی لت پڑی۔ گویوں کو اپنی زبان کے اشعار سکھا کر سننے لگے۔

مغنیوں کا عروج

مدینہ منورہ میں نشیط فارسی، طویس و سائب حاثر (غلام عبداللہ بن جعفر) جیسے مغنیوں نے ایک دھوم مچا دی اور عربی شعر یاد کر کے لگے گانے۔ یہاں تک کہ دور دور تک ان کا شہرہ ہو گیا۔ پھر انہی لوگوں سے معبد، طبقہ، ابن سریج وغیرہ نے یہ فن سیکھا۔ یونہی آہستہ آہستہ عربی میں موسیقی کو ترقی ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ بنو عباس کے عہد میں ابراہیم بن المہدی، ابراہیم موصلی، اسحٰق و حماد وغیرہ نے اس فن کو معراج کمال پر پہنچا دیا۔ انہی سے پھر اور لوگوں نے سیکھا اور شوقین مزاجوں نے انہی کی سی محفلیں آراستہ کرنی شروع کر دیں۔ یہاں تک کہ لہو و لعب عام طبیعتوں پر غالب آ گیا۔ ناچ رنگ کے ساز و سامان مہیا ہوئے اور گانے کی اشعار کی ایک صنف علیحدہ ہی ہو گئی۔ جوں جوں زمانہ گذرتا گیا یہ طوفان زیادہ ہوتا گیا اور اس کی ہر شاخ میں جدت کے پھول کھلتے گئے۔ نئے نئے قسم کے ناچ نکلے۔ جن میں سے ایک کرج (گھوڑے کا ناچ) کہلاتا ہے۔ اس میں چند لکڑی کے بنے ہوئے مع زین گھوڑے ہوتے ہیں۔ جن کو زنانہ قبائیں پہنا کر اور مرد ان میں گھس کر ایک دھما چوکڑی مچا دیتے ہیں۔ ایسے لغو و بے ہودہ کھیل بیاہ شادی اور عید و خوشی کی مجلسوں میں بکثرت ہوا کرتے ہیں۔ پہلے ایسے کھیلوں کی ایجاد بغداد اور عراق میں ہوئی۔ وہاں سے تمام اسلامی ممالک میں پہنچ گئے۔

زریاب کا تذکرہ

اہل موصل کے یہاں زریاب نامی ایک غلام تھا۔ جس کو انہوں نے خود گانا سکھایا۔ لیکن جب استاد کامل ہو گیا اور استادوں سے بھی گانے میں آگے نکل گیا تو اہل موصل نے مارے رشک و حسد کے اسے مغرب کی طرف نکال دیا۔ جو گھومتا ہوا حکم بن ہشام بن عبدالرحمن امیر اندلس کے پاس پہنچا۔ حکم نے اس کی بڑی عزت کی۔ یہاں تک کہ سواری لگا کر لینے کے لیے نکلا اور بے انتہا انعام و اکرام اور جاگیر دے کر اپنا ندیم خاص بنا لیا۔ اندلس میں اسی کی بدولت موسیقی کو رواج ہوا۔ جو طوائف الملوکی کے زمانہ تک قائم رہا۔ اشبیلیہ میں بالخصوص اس کا بہت چرچا ہوا۔ اور جب اشبیلیہ کی رونق و بہجت زوال پذیر ہوئی تو وہاں سے اس فن کے جاننے والے نکل کر مغرب و افریقہ میں پہنچے اور تمام ملک میں پھیل گئے۔ باوجودیکہ اب یہ ممالک ویران و خراب ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن پھر بھی یہ فن بڑے عروج پر ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ فن تمدن و تکلف کے انتہا کے وقت جو ویرانی و تباہی سے ملا ہوا ہے، ظاہر ہوا کرتا ہے۔ اور فارغ البالی، بے فکری اسے ترقی دیتی ہے۔ لیکن یہی فن آبادی کے تنزل اور تمدن کے مٹنے اور ملک کی حالت بگڑنے کے وقت تمام صنعتوں سے پہلے متروک اور ناپسند ہو جاتا ہے۔

تینتیسویں فصل

ہر ایک صنعت حساب و کتاب اور عقل سے کمال حاصل کرتی ہے

ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ انسانی روح وخواص وجواہرات انسان میں ابتداءً بالقوت ہوتے ہیں۔ جو تعلیم و تجربہ علوم وادراک محسوسات کے ساتھ ساتھ قوت سے فعل میں آنے لگتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب قوت نظری پورے طور پر اپنا کام کرنے لگتی ہے اور ادراک بالفعل وعقل محض کے درجہ پر نفس پہنچ جاتا ہے۔ اسی وقت نفس روحانی کامل الوجود کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ جب یہ سب کچھ مسلم ہے تو ضرور ہے کہ ہر ایک فعل عملی ہو یا نظری عقل کو بڑھائے۔ یعنی صنعت اور اس کے ملکہ سے ایک علمی قانون مستفاد واخذ ہوگا۔ جو عقل کو جلا وصفا دے کر اس کی قوت کو زیادہ کرے گا۔ اسی طرح تجربہ اور تہذیب غالب بھی عقل انسانی پر اپنا اثر ڈالیں گے۔ بلکہ تمدن کا اثر تو بہت ہی قوی ہوگا۔ اس لیے کہ وہ تمام صنعتوں کا جامع ہے۔ تدبیر منزل، معاشرت ابنائے جنس، آداب مجالس سب کچھ اسی سے آتے ہیں۔ اسی طرح دین اور امور مذہبی کی پابندی علوم خاص کی صورت پکڑ کر عقل کو بڑھاتی ہے۔ لیکن کتابت ان تمام صنعتوں اور کاموں سے زیادہ عقل بڑھانے والی ہے۔ کیوں کہ وہ عام صنعتوں کے برعکس فکر ومشاہد دونوں پر مشتمل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کتابت میں ذہن تحریر سے کلمات ملفوظ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور کلمات ملفوظ سے معانی کی طرف۔ اس لیے ذہن کو دلیل سے مدلول کی طرف پہنچنے کا ملکہ ہو جاتا ہے۔ اسی ملکہ کا نام بصیرت ہے۔ جو علوم مجہول کے دریافت کرنے کا ذریعہ بھی ہے۔ اور دریافت مجہول سے آہستہ آہستہ ملکہ تعقل حاصل ہوتا ہے۔ جس کو عقل کی زیادتی کہا جاتا ہے۔ یہی ملکہ تعقل آدمی کو ذہین وفطین بناتا اور کاموں میں پوری بصیرت دیتا ہے۔ نوشیرواں نے اسی لیے اپنے اہل دیوان کو دیویعنی جن کہا تھا کہ بے حد ذہانت وذکاوت کے کام کرتے تھے۔ حساب کا مرتبہ بھی تقریباً انشا وکتابت ہی کے درجہ ہی کے برابر ہے۔ کیوں کہ حساب میں عدد پر بہت سے تصرفات کرنے پڑتے ہیں۔ اور بار بار استدلال کی ضرورت پڑتی ہے۔ جس کی وجہ سے نفس استدلال ونظر کا عادی ہو جاتا ہے اور اسی نظر واستدلال کو عقل کہتے ہیں۔ واللہ علم۔

فصل نمبر ۶ از کتاب اول

علم کی قسمیں۔ تعلیم اور اس کے طریقے مع لواحق و عوارض

پہلی فصل

’’تعلّم و تعلیم‘‘: انسانی معاشرہ کی بنیادی ضرورت

جاننا چاہیے کہ انسان حس و حرکت کی قوت رکھنے اور غذاء و مکان کا محتاج ہونے کی حیثیت سے تمام حیوانات کے برابر ہے۔ امتیاز کی چیز صرف فکر و عقل ہے۔ جو اُسے عقل معاش، باہمی اعانت، قبول ہدایت، اصلاح آخرت کی طرف متوجہ کرتی ہے اور ہر وقت اس کی قوت فکر یہ برابر کام کرتی رہتی ہے۔ اسی فکر و غور سے علوم پیدا ہوتے ہیں اور صنعتیں وجود میں آتی ہیں۔ یہی فکر ضروریات انسانی کے بہم پہنچانے اور حکمت الٰہی پوری کرنے کے لیے ان ادراکات کی طرف متوجہ ہوتی ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہوتے۔ اور جن لوگوں کو اپنے سے اعلیٰ یا ان ادراکات پر قادر جانتا ہے، ان سے تلقین حاصل کرتا ہے اور ان کے علم و معرفت سے اپنی تشنگی طلب کو بجھاتا ہے۔ اس کے بعد فکر انسانی ہر ایک شے کے حقائق پر نظر ڈالتی ہے۔ اور ہر ایک کے عوارض ذاتیہ کو سمجھتی ہے۔ آخر یونہی مشق کرتے کرتے حقیقت کے ساتھ عوارض کو ملانے کا ملکہ اسے بھی ہو جاتا ہے۔ اس وقت اس کا علم بھی ان حقائق کے متعلق پختگی پاتا ہے اور نوخیز نسلیں اس سے استفادہ کرنے کے لیے زانوئے شاگردی تہ کر کے اس کے سامنے آبیٹھتے ہیں۔ اور تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعلیم و تعلم کے اصول و بنیادیں بالطبع آدمی میں موجود ہیں۔

دوسری فصل

علم سکھانا بھی ایک قسم کا فن ہے

مکمل مہارت کیسے حاصل ہوتی ہے

ظاہر ہے کہ عالم کو جب کسی علم کے اصول و قواعد پر حاوی اور اس کے مسائل و متعلقات کی معرفت کے بعد استنباط فروغ پر قادر ہو کر ملکہ تام حاصل ہوتا ہے تب وہ اپنے علم میں استاد و ماہر کہلاتا ہے۔ جب تک یہ کامل ملکہ نہیں پیدا ہوتا اس کا علم ناقص رہتا ہے اور یہ ملکہ محض مسائل کے حفظ کر لینے اور سمجھنے سے نہیں ملتا۔ کیوں کہ حفظ و فہم تو بعض مسائل علمی کے متعلق عوام سے خواص تک اور ابتدا کرنے والے سے منتہی سب کے مابین مشترک پایا جاتا ہے۔ لیکن ملکہ کبھی بڑے عالم اور ماہر فن ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ملکہ مسائل علمیہ کے حفظ و فہم کے علاوہ کوئی اور ہی چیز ہے اور تمام مہارتیں افعال بدنی سے متعلق ہوں یا فکر و نظر سے سب جسمانی ہوتی ہیں اور جسمانی حواس محتاج تعلیم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر علم و فن کی تعلیم علمائے ماہر و ماہران کامل کی طرف ہی منسوب پائی جاتی ہے۔ جو کسی قوم یا کسی زمانہ میں ہوئے یا اس وقت موجود ہیں۔

علمی اصطلاحات کا اختلاف

علمی اصطلاحات کا اختلاف بھی تعلیم کے صنعت ہونے کی بہت بڑی دلیل ہے۔ ہر ایک ماہر و استاد کامل کی اصطلاح دوسرے سے جدا اور علیحدہ ہوتی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصطلاح علم نہیں ہے۔ ورنہ سب کی اصطلاحیں متحد ہوتیں۔ ایک علم کلام ہی لو۔ اور ذرا دیکھو لوگ

متقدمین ومتاخرین کی اصطلاحات میں کتنا فرق ومغائرت ہے۔ حالانکہ علم دونوں کا ایک ہی ہے۔ یہی کیفیت فقہ، ادب وغیرہ کی ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ متبائن اصطلاحات ذریعہ تعلیم اور از قبیل صناعت ہیں اور علم فی نفسہٖ ایک ہی ہے۔

مغرب میں تعلیم

جب یہ معلوم ہو گیا کہ تعلیم مشاہیر وقت اور کاملین روزگار ہی کے واسطہ سے پھیلتی ہے اور انہی کا طریقہ تعلیم سند ہونے کے علاوہ ثمر آور اور نتیجہ خیز ہوتا ہے۔ تو اب ہم مغرب کی تعلیمی حالت پر ذرا روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ چوں کہ ہمارے اس زمانہ میں مغرب کی آبادی وتمدن کو زوال آ گیا ہے اور عام صنعتیں ناپید یا ناقص ہو گئی ہیں۔ اس لیے علمی حالت بھی بگڑ گئی اور قریب ہو گیا کہ مغرب سے علم اٹھ جائے۔ کیوں کہ جب تک قیروان، قرطبہ، مغرب واندلس کے دارالسلطنت آباد و پر تمدن رہے۔ علم وصنعت کی قدردانی ہوتی رہی اور صنعتوں کی طرح فن تعلیم بھی وہاں خوب چمکتا اور مضبوط اصول پر قائم رہا۔ لیکن جب یہ مایہ فکر شہر خراب ہوئے مغرب سے تعلیم اٹھ گئی۔ صرف مؤحدین کے یہاں مراکش میں اس کا کچھ بقیہ نقیہ رہ گیا۔ اور چوں کہ مراکش میں موحدین کی بدویت کی وجہ سے حضریت کو کچھ رسوخ واستقرار نہ ہوا۔ اس لیے وہاں علم وتعلیم نے بھی ترقی نہ کی۔ اور جب اس سلطنت کا بھی خاتمہ ہو گیا تو افریقہ سے قاضی ابوالقاسم بن زیتون ساتویں صدی کے وسط میں طلب علم کے لیے مشرق کی طرف روانہ ہوا اور امام ابن الخطیب کے شاگردوں کے حلقہ درس میں داخل ہو کر علوم عقلیہ ونقلیہ حاصل کر کے ان میں پورا کمال پیدا کیا۔ زاں بعد اپنے وطن تونس میں آیا۔ قاضی مذکور کے پیچھے پیچھے ہی ابوعبداللہ بن شعیب وکالی جس نے مغرب سے مصر میں جا کر علوم وفنون حاصل کیے۔ زاں بعد ان کے شاگردوں سے اس کی تعلیم کا سلسلہ بڑھتا اور پھیلتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ قاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن حاجب جب تک نوبت پہنچی۔ اور فیئی ابن الامام اور اس کے شاگرد تونس سے تلمسان گئے۔ ابن الامام بھی قاضی محمد بن عبدالسلام کے اساتذہ اور ان کے حلقہء درس کا فیض یاب اور قاضی کا ہم سبق رہ چکا تھا۔ انہی دونوں بزرگوں کے شاگرد اس وقت تونس وتلمسان میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس قدر کم ہیں کہ اندیشہ ہے کہ کہیں یہ خاندان تعلیم گم ہی نہ ہو جائے۔

ابوعلی ناصرالدین شیدانی

ساتویں صدی کے آخر میں ابوعلی ناصرالدین شیدانی نے سفر کیا اور ابی عمرو بن الحاجب کے شاگردوں سے علم حاصل کیا۔ اور شہاب الدین قرنی کے ساتھ پڑھا۔ اور بہت سا علم وفضل اور طریقہ تعلیم ساتھ لے کر مغرب میں واپس آیا اور بجایہ میں رہائش اختیار کی اور درس جاری کیا۔ اس کے شاگرد عمران المشدانی نے تلمسان میں آ کر تعلیم پھیلانی شروع کی۔ اس خاندان کے شاگرد بھی بجایہ وتلمسان میں اس وقت کم ہیں۔ ان مقامات کے علاوہ فاس ومغرب کے دیگر شہر تعلیم سے بالکل خالی پڑے ہوئے ہیں۔ کیوں کہ جب سے قرطبہ وقیروان کی یونیورسٹیاں ٹوٹیں انہیں کامل استاد نصیب نہ ہوئے اس لیے وہ علوم میں بھی ملکہ تام حاصل نہ کر سکے۔

بحث ومناظرہ کی اہمیت

ملکہء تام کے حاصل کرنے کے لیے سب سے بہتر ترکیب بحث ومناظرہ ہے۔ جس سے بہت جلد طالب علم میں صلاحیت پیدا ہو کر ملکہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے اور تھوڑے ہی دنوں میں مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ طالب علم استاد کی خدمت میں خاموش بیٹھے رہتے ہیں اور کتابیں حفظ کرنے کے سوا کوئی بات نہیں جانتے۔ اسی طرح عرصہ دراز تک تعلیم پانے کے بعد بھی انہیں تعلیم وتعلم میں تصرف کی یہ مہارت نہیں پیدا ہوتی ہے۔ فارغ التحصیل ہو جاتے ہیں مگر یہ کچھ نہیں نکلتی۔ نہ سمجھا سکتے ہیں نہ بیان کر سکتے ہیں۔ یہ سب خرابیاں ناقص تعلیم اور انقطاع سند کی ہیں کہ کامل استاد نہیں ملتے۔ البتہ مسائل بہ نسبت اوروں کے ان کو زیادہ از بر یاد ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ حفظ ہی کو انہوں نے مقصود سمجھا تھا۔ اسی طرز تعلیم کا اثر ہے کہ مغرب کے مدارس میں جو کورس طلبا ۱۶ سال میں ختم کرتے ہیں اور یہی میعاد اس کے لیے مقرر ہے، تو تونس میں صرف پانچ سال کے اندر

اندر وہ کورس پورا کر دیا جاتا ہے۔ چوں کہ مغرب کی تعلیم ناقص ہے اور استاد وہاں کامل نہیں ملتے اس لیے اتنی مدت تعلیم میں صرف ہوتی ہے اور پھر بھی اس کا کوئی اچھا نتیجہ نہیں نکلتا۔

اندلس کی زبوں حالی

اندلس میں تو اب علوم وفنون کا نام ونشان ہی نہیں رہا۔ گویا عروج و اقبال کے ساتھ اس کا بھی زمانہ ختم ہو گیا۔ عربیت وادب کچھ باقی ہے۔ جس کی درس گاہیں مقرر ہیں اور سند تعلیم باقی ہونے کی وجہ سے ابھی تک ادب وعربیت کو زوال نہیں آیا ہے۔ فقہ وعقلیات کا جاننے والا ڈھونڈے سے بھی کوئی نہیں ملتا۔ اس لیے کہ مسلمانوں کی آبادی گھٹنے اور عیسائیوں کے غالب آنے کے بعد سے ان علوم کی درس وتدریس جاتی رہی۔ مسلمان بدحال ہو گئے تو یہ علوم ہی کیوں کر برقرار رہتے۔

مشرق میں تعلیم

مشرق میں ابھی تک یونیورسٹیاں قائم ہیں۔ اور سند تعلیم موجود ہے۔ اس لیے کہ وہاں کی آبادی میں کوئی واضح خرابی نہیں آئی۔ اگرچہ بہت سے بڑے بڑے شہر جو علوم وفنون کے سرچشمہ تھے۔ مثلاً بغداد وکوفہ وبصرہ ویران ہو گئے۔ لیکن وہاں کے اور بڑے بڑے شہران تباہ شدہ شہروں کے قائم مقام بن گئے۔ مثلاً خراسان، ماوراء النہر، قاہرہ وغیرہ۔ چوں کہ یہ مقامات خوب آباد ہیں۔ اور یونیورسٹیاں قائم ہونے کی وجہ سے سند تعلیم عام طور سے پھیلی ہوئی ہے۔ اس لیے اہل مشرق کو فن تعلیم میں خاص مہارت ہے۔ ایک تعلیم ہی کیا، ہر ایک صنعت وحرفت کی یہی کیفیت ہے۔ یہاں تک کہ جب طلباء مغرب حصول علم کے لیے وہاں جاتے ہیں۔ خیال کرتے ہیں کہ اہل مشرق کی عقلیں اہل مغرب کی نسبت کامل اور ذہن رسا ہیں اور فطرۃً یہ لوگ ذہین پیدا ہوئے ہیں۔ گویا مشرقی ومغربی انسان کی اصل حقیقت ہی مختلف ہے۔ حالاں کہ مشرقی مغربی ممالک کی طبائع میں اتنا فرق نہیں کہ دو مختلف حقیقتیں سمجھ لی جائیں۔ البتہ پہلی اور ساتویں منطق کے رہنے والے کے مزاج منحرف عن الاعتدال اور باہم مختلف ہیں۔ اس لیے اگر ان کے اوصاف بھی مختلف ہوں تو بعید از قیاس نہیں۔

مشرق ومغرب کے تمدن کا فرق

اہل مشرق ومغرب میں جو فرق محسوس ہوتا ہے۔ وہ صرف تمدن وصنائع کے فرق وکمی بیشی کا نتیجہ ہے۔ مشرق کا تمدن جس قدر اعلیٰ ہے وہاں کے رہنے والے بھی اسی قدر اوصاف عقلیہ میں کامل ہیں۔ کیوں کہ حضری اور متمدن لوگوں کو منزل ومعاش دین ودنیا کے معاملات میں آداب خاص کی پابندی ایک خاص ڈگر پر لے آتی ہے۔ اور یہ تمام باتیں صنعت کے درجہ پر پہنچ جاتی ہیں۔ جن کو نوخیز نسلیں بطور صحبت ان سے سیکھتی رہتی ہیں۔ اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ہر ایک صنعت اور اس کا ملکہ عقل پر اثر ڈال کر اسے دوسری صنعت حاصل کرنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ اور آہستہ آہستہ عقل میں نکتہ فہمی کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس کو معاملہ کی تہہ تک پہنچ جانا یا ترقی عقل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اہل مصر فن تعلیم میں یہاں تک ترقی کر گئے ہیں کہ حیوانات وطائروں کو مفرد کلمات اور افعال سکھا دیتے ہیں۔ اہل مغرب اس بات کو سمجھ بھی نہیں سکتے کہ کیا بات ہے۔ کیوں کہ صنعت وحرفت کی مہارت کلی سے محروم ہیں۔ جو طبیعت میں ذکاوت وجدت پیدا کرتی ہے۔ جیسے کہ ہم اس سے پہلے مفصل بیان کر چکے ہیں۔ انہی ملکات تامہ کی وجہ سے شہری کی سمجھ بوجھ بدوی سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی اصل حقیقت مختلف ہے۔ حالانکہ حقیقت ہرگز مختلف نہیں۔ بات صرف اتنی ہے کہ شہری صنعت وآداب شہری سے ایسے ملکات حاصل کر چکا ہوتا ہے۔ جن کو بدوی جانتا تک نہیں۔ یہی مغالطہ ہے کہ طلباء مغرب کو مشرق کے شہروں میں پہنچ کر پیش آتا ہے۔ اور وہ از خود اہل مشرق کی حقیقت کو اپنی حقیقت وفطرۃ سے کامل تر سمجھنے لگتے ہیں لیکن درحقیقت بدو کی فطرۃ وحقیقت میں کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اس کی عقل فطرۃً کامل ہوتی ہے چوں کہ شہریوں کی طرح اسے تجدد ملکات کا موقع نہیں ملتا۔ اس لیے وہ اسی حد پر یا اس سے کچھ آگے بڑھ کر رک جاتی ہے۔ اور عقل شہری ترقی کرتے چلی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ

مشرق میں جس وقت علوم وفنون صنعت وحرفت پھیل چکے تھے، مغرب ابھی بدویت ہی کی منزلیں طے کر رہا تھا۔ اس لیے ضرور ہے کہ دونوں کی حالت میں اس قدر فرق پایا جائے۔ لیکن بے سمجھ اور غافل اس امر کی تہ کو نہیں پہنچتے۔ اور فطری اختلاف کے قائل ہو جاتے ہیں۔ واللہ یزید فی الخلق مایشاء۔

تیسری فصل

تمدنی ترقی علمی ترقی کا باعث ہوتی ہے

علوم وفنون میں مسلمانوں کی ترقی

چوں کہ تعلیم علوم از قبیل صنعت ہے۔ اور صنعت شہروں میں ان کی آبادی اور ذوق وشوق کے موافق ہوتی اور ترقی کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم مدلّل پچھلی فصلوں میں بیان کر چکے ہیں۔ پس اگر کوئی بجسب فطرت علم کا مشتاق کسی غیر متمدن مقام میں پیدا ہوا تو اسے وہاں سامان تعلیم نہیں مل سکتے۔ کیوں کہ علم ہی صنعت اور صنعت بھی زائد از ضرورت۔ جس کی طرف بعد از فراغ ضروریات انسان متوجہ ہوتا ہے تاکہ خاصہ انسانیت کا اظہار ہو۔ اور بدوؤں میں ایسے زائد ضرورت صنائع ہو نہیں سکتے۔ اس لیے اس مشتاق علم کو آباد ومہذب شہروں کی طرف سفر کرنا پڑتا ہے جہاں جا کر تحصیل علم کرتا ہے۔ کیوں کہ ایسے شہروں میں ہر قسم کی زائد از ضرورت صنعتیں موجود ہوتی ہیں۔ دیکھو کہ عروج اسلام میں جب بغداد، قرطبہ و قیروان وکوفہ و بصرہ معمور ومتمدن تھے، دریائے علم وفن کیوں کران میں موجیں مار رہا تھا۔ اور کیسے کیسے علوم وفنون نکلتے اور مسائل اخذ ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ متقدمین کے علوم وفنون سے مسلمان کہیں آگے نکل گئے۔ اور جب ان مقامات کی آبادی کم ہوئی اور شیرازہ جمعیت بکھر کر وہ مجلسیں منتشر ہوئیں۔ عام صنعتوں کی طرح علوم وطریقۂ تعلیم بھی وہاں سے مفقود ہو گئے اور دوسرے اسلامی شہروں کو جا کر زینت دی۔

مصر کی علمی ترقی

ہمارے اس زمانہ میں علم وتعلیم کا زور قاہرہ اور مصر کے دیگر شہروں میں ہے۔ اس لیے کہ مصر میں آبادی کی کثرت ہے اور تمدن پھیلا ہوا ہے اور ایک مدت سے یہی حالت چلی آتی ہے۔ اس لیے اہل مصر کی طبیعتوں پر صنائع کا گہرا رنگ چڑھ گیا ہے۔ اور نئی نئی ایجادیں ہوئی رہتی ہیں۔ دو ڈھائی سو برس سے چوں کہ تعلیم کی طرف اہل مصر کی توجہ خاص طور پر مبذول ہے۔ اس لیے طریقہ تعلیم بہت اچھا ہے۔ اور علم عام ہو رہا ہے۔ مصر میں مدارس کی بنیاد سلطان صلاح الدین کے وقت سے پڑی ہے۔ اور اب تک برابر سرترقی ہے۔

مدارس کیونکر قائم ہوئے

قیام مدارس کی اصل وجہ ان ترکوں کے زمانہ میں یہ ہوئی کہ سلاطین ترک کا قاعدہ تھا کہ جو کچھ ان کے امراء وروسا چھوڑ مرتے وہ سب ان کی آل اولاد سے چھین لیتے۔ اس لیے کہ ان کے امرا اکثر ان کے غلام ہی ہوتے تھے۔ امرا نے خیال کیا کہ کوئی ایسی تدبیر کرنی چاہیے کہ ہمارے بعد ہماری اولاد بالکل مفلسی میں مبتلا نہ ہو۔ اس لیے مدرسے، کارواں، سرائیں، تکیے بنا بنا کر بہت سی جاگیریں ان پر وقف کر دیں اور اپنی اولاد کو ان کا مالک ونگران بنا دیا۔ تاکہ عام فائدہ رسانی کے ساتھ ہی خود بھی کسی کے محتاج نہ ہوں۔ اس تدبیر سے کئی فائدے ہوئے۔ خیرات بھی ہو گئی۔ سلاطین کی دست درازی سے بھی ان کی اولاد بچ گئی۔ اور ان کی درماندگی وفلاکت کا جو خیال تھا وہ بھی جاتا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ ترکوں کے زمانہ میں بکثرت ایسے کار خیر عمل میں آئے۔ اور اوقاف کی کوئی حد ونہایت نہ رہی۔ جب مدرسے کھلے اور معلم مقرر ہو کر طلبہ کے لیے وظیفہ مقرر ہوئے، عراق ومغرب سے وہاں طالب علم جانے لگے اور علم کا عام چرچا ہو کر خوب خوب علمی ترقیاں ہوئیں۔ واللہ یخلق مایشاء۔

چوتھی فصل

ہمارے زمانہ کے شہری علوم کی قسمیں

علوم عقلیہ اور علوم نقلیہ

جاننا چاہیے کہ نوع انسانی میں جو علم پائے جاتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔اوّل طبعی۔ جہاں تک انسان اپنے فکر و عقل سے پہنچا ہے اور خود اسی نے نکال کر انہیں ترقی دی ہے۔دوسری نقلی۔ جو انسان کو کسی دوسرے کی طرف سے پہنچی ہوں اور عام انسانی فکر و روایت کو اس میں دخل نہیں ملا۔ پہلی قسم کے علوم کو علوم حکمیہ و فلسفیہ کہتے ہیں۔اس قسم کے تمام اصناف و علوم میں انسان اپنی عقل و فکر سے ان کے موضوع و مسائل تک پہنچ کر طریقۂ استدلال و وجوہ تعلیم پیدا اور پھر ان کی ہمیشگی سے درجہ مہارت و تکمیل حاصل کر سکتا ہے۔ مگر دوسری قسم کے علوم کا انحصار واضع شرعی کے بیان و خبر پر ہے۔اور عقل انسانی کو اس میں اس سے زیادہ دخل نہیں ہے کہ اصول مسائل سے فروع کا استنباط کر لے۔ کیونکہ فروع و جزئیات حادثۂ وضعاً نقل کلی کی تحت میں نہیں آسکتیں۔اس لیے بذریعہ قیاس ان کو اصول سے ملا دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ قیاس بھی نقل ہی سے نکلتا ہوتا ہے۔اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ یہ قیاس بھی نقلی ہی ہے۔

علوم نقلیہ کا مآخذ کتاب و سنت ہے۔ جو خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہمارے لیے مقرر و مشروع ہیں۔ جو علوم کہ کتاب و سنت کے متعلق ہیں وہ بھی نقلی ہی شمار کیے جاتے ہیں۔اور عربی علم و ادب بھی جو مذہبی زبان ہے اور جس میں قرآن مجید نازل ہوا ہے۔ نقلی ہی ہے۔

علوم نقلیہ کی اقسام

علوم نقلیہ کی بہت سی قسمیں ہیں۔ چونکہ ہر مکلف پر واجب ہے کہ جو احکام اللہ کی طرف اس پر اور اس کے ابنائے جنس پر فرض ہیں ان سے آگاہی حاصل کرے۔اور فرضی احکام بطریق حسن و اجتماع و الحاق کتاب و سنت سے ماخوذ ہوتے ہیں۔اس لیے ضرور ہے کہ اول کتاب اللہ کے الفاظ و معانی پر غور کیا جائے۔اسے تفسیر کہتے ہیں۔دوسرے قرآن کی قرأت اور اسناد و قرأت تا بہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آگاہی ہو اسے علم قرأت کہتے ہیں۔تیسرے حدیث کی اسناد اور اس کے ناقلین کی عادات و اطوار اور ثقہ و غیر ثقہ کے حال سے واقفیت ہوتا کہ بعد وثوق روایت احادیث قابل عمل ہوں۔اسے علم حدیث کہتے ہیں۔ چوتھے فروعی و جزئی احکام کے استنباط کے لیے کوئی خاص قانون ہونا چاہیے جس کی مدد سے احکام وضع ہوں یہی اصول فقہ ہے۔ان تمام مراتب کے طے کرنے کے بعد احکام الٰہی کی معرفت کا ثمرہ مل سکتا ہے۔اور جزئیات ماخوذ ہو سکتی ہیں۔ یہی استنباط جزئیات فقہ کے نام سے موسوم ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے بندہ کو جو تکلیف دی ہے۔ وہ یا تو بدنی ہوگی یا قلبی۔ ایمان سے مخصوص ہے۔ پس جو علم تکلیفات قلبی کو بتاتا ہے کہ یہ اعتقاد رکھو، اسے عقائد کہتے ہیں۔ یہی ذات و صفات حشر، نشر، نعیم و جہیم وغیرہ کی بحث کرتا ہے۔ اگر اسی کے ساتھ بحث و استدلال ہو تو علم کلام کہلاتا ہے۔اور ظاہر ہے کہ قرآن و حدیث میں غور و تدبر بغیر عربیت کے ملکہ کے ہو نہیں سکتا۔اس ملکہ کے لیے لغت و نحو اور بیان ادب سیکھنے پڑتے ہیں۔

اسلامی علوم نقلیہ سب سے الگ ہیں

یہ ہیں وہ سب علوم نقلیہ جو مذہب اسلام اور مسلمانوں سے مخصوص ہیں۔ اگرچہ ہر مذہب و ملت والے کو اسی قسم کے علوم سیکھنے پڑتے ہیں۔اس طور پر تمام مذاہب کے علوم نقلیہ ایک جنس کی تحت میں آجائیں گی۔اور اگر خصوصیات کا لحاظ کر کے دیکھو تو اسلامی علوم نقلیہ تمام علوم سے الگ تھلگ ہیں اس لیے کہ اسلامی شریعت نے تمام سابقہ شریعتوں کو منسوخ کر دیا۔اور ان میں غور و تدبر کرنا باعث ذلت ہوا۔ چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا کہ مسلمانو! تم اہل کتاب کی نہ تصدیق کرو نہ تکذیب۔ اور کہہ دو کہ جس نے ہمارے اور تمہارے لیے کتاب نازل کی ہم اس پر ایمان لاتے ہیں۔ اور وہی ہمارا تمہارا خدا اور معبود ہے۔

ایک دن جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں تورات کے چند اوراق دیکھے۔ خفا ہو کر فرمایا۔ کیا تمہارے لیے قرآن نہیں اترا کہ اسے دیکھتے ہو۔ بخدا موسیٰ علیہ السلام بھی اگر اس وقت زندہ ہوتے تو میری پیروی کرتے۔

علماء کا فکر و تدبر

جو علوم نقلیہ ابھی ابھی ہم نے بیان کئے، مسلمانوں میں ان کا بے حد رواج ہوا۔ اور مسلمانوں نے اس قدر غور و تدبر کیا ہے کہ اس سے زیادہ ہو نہیں سکتا۔ ہر ایک علم کے لیے اصطلاحیں وضع کیں اور ہر علم کی شاخ شاخ کو الگ کر دیا اور ہر علم کو خاص خاص لوگوں نے اپنا فن قرار دے کر خوب خوب اس میں باریکیاں بیان کیں۔ اور ایسی باتیں نکالیں جو استفادہ و تعلیم کے لیے نہایت ہی مناسب ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علوم خاص مشرق کا حصہ ہو گئے اور بعض مغرب کا جیسا کہ ہم مناسب موقع پر بیان کریں گے۔ لیکن اس زمانہ میں مغرب میں عام بربادی پھیل جانے کی وجہ سے وہ مخصوص علوم مفقود ہو گئے۔ مشرق میں جہاں تک مجھے معلوم ہے ابھی تک ان علوم کا رواج ہے اور ہر قسم کے علوم و فنون کی تعلیم و تلقین پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ آبادی بکثرت اور تمدن زوروں پر ہے اور طلبا کو وظیفے ملتے ہیں اور مدرسوں کے لیے بڑی بڑی جاگیریں وقف ہیں۔

واللّٰہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پانچویں فصل

علم تفسیر و قرأت

قرأت کا اختلاف

قرآن مجید کلام الٰہی ہے جو بذریعہ وحی نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا اور اب لکھا ہوا کم و بیش تمام امت کے پاس موجود ہے لیکن صحابہ کے پاس وہ لکھا ہوا نہیں تھا۔ بلکہ صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ ان روایات میں بعض جگہ حرکات کے متعلق اور بعض حروف کے ادا کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کو باہم اختلاف تھا۔ اور انہیں روایت مختلف کے ذریعے قرآن مجید عام طور پر پھیلا۔ اور آخر میں اداء و مخارج وغیرہ کے لحاظ سے سات قرأتیں تمام قراء کا اصول ٹھیر گئیں۔ اگرچہ ان قرأتوں کے علاوہ اور بھی ان میں شامل کی جاتی ہیں لیکن آئمۂ قرأت کے نزدیک ان کی نقل و روایت قابل وثوق نہیں۔ ان ساتوں قرأتوں کی مفصل کیفیت کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔ بعض لوگ تواتر نقل قرأت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور کہتے ہیں کہ قرأت ایک کیفیت ہے ادائے حروف الفاظ کی اور کیفیت ادا کا ضبط کرنا خیر امکان سے خارج ہے۔ لیکن جم غفیر ان کے خلاف تھا اور تواتر طرق کو مانتا ہے۔ تیسرا فرقہ ان دونوں سے الگ ہو کر تواتر بغیر ادا کا قائل ہے۔ یعنی روایت قرأت تو مسلم ہے۔ لیکن ان کا اداء کرنا مسلم نہیں۔ کیوں کہ سن کر مخارج سے حروف کا ادا کرنا نہیں آ جاتا۔ ہمارے نزدیک یہی مسلک صحیح ہے۔

قرأت بحیثیت علم

مختصر یہ کہ جب تک علوم کے لکھنے کا وقت نہ آیا۔ ہر زمانہ کے قاریوں سے قرأت اور اس کی روایتیں پھیلتی اور عام ہوتی رہیں مگر جب اور علوم کتابوں میں لکھے گئے تو قرأت بھی علم و صنعت کی صورت پا کر قید تحریر میں آ گئی اور ہر زمانہ اور ہر اسلامی ملک میں اس کی نقلیں ہوتی رہیں۔ یہاں تک کہ مشرقی اندلس میں مجاہد مولائے عامریین بادشاہ ہوا۔ اس کو قرأت میں بڑا کمال حاصل تھا۔ کیوں کہ اس کے آقا منصور بن ابی عامر نے بڑی

جدوجہد کے ساتھ آئمہ قرأت جمع کر کے اسے قرأت سکھائی تھی اس لیے وہ اس فن میں یگانہ ہو گیا تھا۔ قرأت سیکھنے کے بعد چوں کہ مجاہد دانیہ و جزائر شرقیہ کا امیر مقرر ہوا۔ ان مقامات میں قرأت نے بڑا رواج پایا کیونکہ ایک طرف تو خود مجاہد امام قرأت تھا دوسری طرف اسے علوم وفنون خصوصاً قرأت کی اشاعت کا بہت بڑا شوق تھا۔ اسی کے زمانہ میں ابوعمر والدانی ہوا۔ جو فن قرأت میں سب سے سبقت لے گیا۔ اس نے کئی کتابیں اس فن میں لکھیں۔ وہ ایسی مقبول ہوئیں کہ لوگوں نے اور کتابیں چھوڑ کر انہی کو اخذ قرأت کا ذریعہ بنایا۔ خصوصاً کتاب تیسیر کہ کوئی طالب علم اس سے خالی نہ رہا۔ اسکے چند روز کے بعد ابوالقاسم ابن فیرہ شاطبی نے اس فن میں نام پیدا کر کے ابوعمر سے بہتر کتابیں لکھیں۔ اور ان کا خلاصہ ایک قصیدہ میں نظم کیا۔ اور معنی کے طور پر قراء سبعہ کے نام بھی لکھے۔ تاکہ طالبان فن کو اصول قرأت کے حفظ کرنے میں سہولت ہو جائے۔ اگرچہ یہ قصیدہ مختصر ہے۔ لیکن فن کی کوئی ضروری قابل ذکر بات نہیں چھوٹی ہے۔ یہ قصیدہ نظم ہوتے ہی اندلس و مغرب کے تمام شہروں میں بچہ بچہ کے ہاتھ ہو گیا۔ اور لوگ شوق سے اسے حفظ کرنے لگے۔

رسم الخط قرآنی

قرأت ہی کی کتابوں میں رسم الخط قرآنی کے متعلق بھی ضروریات کا لکھ دینا عام طور سے رائج ہو گیا ہے۔ کیونکہ قرآن کے رسم الخط میں بہت سی باتیں خلاف اصول ہیں۔ مثلاً جزاؤ الظالمین میں واؤ کی زیادتی ہے۔ کہیں الف بلاوجہ حذف ہے اور کہیں لکھا ہوا ہے۔ جب ماہران فن نے دیکھا کہ کتابت قرآنی میں یہ غلطیاں ہیں تو جہاں اور علوم کی کتابیں لکھیں۔ رسم الخط کے بھی اصول وقوانین کا احاطہ کیا۔ اور بتایا کہ فلاں فلاں جگہ قرآن کی رسم الخط اس کے خلاف ہے۔ مغرب میں ابی عمر والدانی نے اس کے متعلق کئی کتابیں لکھیں۔ جن میں سے مقنع زیادہ مقبول ہوئی۔ اور رسم الخط کا دارومدار اسی پر آ ٹھہرا۔ پھر اسی کتاب کے مطالب کو ابوالقاسم شاطبی نے نظم کیا۔ اور کاتبوں نے اسے حفظ کر لیا۔ اس کے بعد بعض الفاظ و حروف کی کتابت میں پھر اختلاف ہوا جس کو ابوداؤد سلیمان بن نجاح نے جو مجاہد کے غلاموں اور ابوعمر الدانی کے رشید شاگردوں میں سے ہے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ مگر ابھی اختلاف نہ مٹا۔ بلکہ بعض اور رسم الخط اختلافی قرار پائے جن کو خراز نے کتاب مقنع کی نسبت زیادہ وضاحت و تفصیل اور زیادتی کیساتھ ایک قصیدہ میں نظم کیا۔ یہ نظم بھی مقبول ہوئی اور بہت جلد پھیل گئی۔ اور تمام مغرب میں لوگوں نے اسی کو یاد کر کے ابوداؤد ابوعمرہ شاطبی کی کتابوں کو دیکھنا اور پڑھنا چھوڑ دیا۔

علم تفسیر

فن تفسیر کا آغاز

جاننا چاہیے کہ قرآن مجید عرب کی لغت اور ان کی بلاغت کے اسلوب پر نازل ہوا ہے۔ اس لیے عرب قرآن مجید کے لفظ لفظ اور جملہ جملہ کے معنی کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اور چونکہ قرآن ایک ہی دفعہ نازل نہیں ہوا بلکہ تھوڑا تھوڑا اور آیت آیت بحسب ضرورت نازل ہوا۔ تاکہ وحدانیت کی تعلیم دے اور مذہبی فرائض بتائے کہیں عقائد ایمان کی تعلیم دی تو کہیں اعمال جوارح کی۔ کچھ پہلے نازل ہوا اور کچھ پیچھے، کچھ ناسخ ہے اور کچھ منسوخ۔ رسول خدا جب ضرورت سمجھتے مجمل کی تفصیل فرما دیتے۔ اور ناسخ و منسوخ کو الگ الگ کر دیتے تھے۔ اس طرح صحابہ رضی اللہ عنہم کو ان باتوں کا علم ہوتا رہتا اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ فلاں آیت کیوں اور کس وقت نازل ہوئی۔ اور کون سی بات نزول وحی کی مقتضی تھی۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ باتیں تابعین نے نقل کیں اور یونہی سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی گئیں۔ یہاں تک کہ معارف ذہبیہ علوم بنے اور کتابیں مدون ہوئیں۔ بہت سے لوگوں نے تفسیریں بھی لکھیں۔ اور جو کچھ صحابہ و تابعین سے انہیں پہنچا تھا، سب ان میں درج کیا۔ چنانچہ طبری، واقدی، ثعالبی کی تفسیریں عام طور سے مشہور ہیں۔

تفسیر کی قسمیں

اس کے بعد جب کچھ اور زمانہ گذرا اور علوم لسانیہ صناعت کے درجہ پر پہنچے۔ اور لغت و اعراب و بلاغت نحو کی بحث چھڑی۔ تو ان فنون کی بھی کتابیں لکھی گئیں۔ اور اہل زبان کی کلام سے اصول و قواعد مستنبط ہوئے۔ اب پھر تفسیر قرآن کی ضرورت ہوئی۔ جس میں لغت و بلاغت وغیرہ سے بھی بحث ہو۔ کیوں کہ قرآن مجید عرب کی زبان و بلاغت کے موافق نازل ہوا تھا اور اس وقت زبان و بلاغت کے اصول جمع ہو رہے تھے۔ اس طور پر تفسیر قرآنی کی دو قسمیں ہو گئیں۔

تفسیر نقل

اول نقل۔ جس میں اسلاف کی روایتیں ہوئیں۔ اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ۔ آیات کی شان نزول کیا تھی اور ان کے مقاصد کیا۔ یہ تمام باتیں بالکل نقل پر منحصر تھیں۔ اور متقدمین بالاستیعاب ان باتوں کو تفسیر میں لکھ چکے تھے۔ لیکن ان کی تفسیروں میں رطب و یابس، مقبول و مردود سب کچھ بھرا ہوا تھا۔ اس لیے کہ عرب اہل کتاب نہ تھے۔ بلکہ جاہل بدوامی تھے۔ جب کبھی حقائق عالم یا ابتدائے خلقت کے دریافت کرنے کا شوق دل میں پیدا ہوتا، اہل کتاب یہود و نصاریٰ سے دریافت کرتے اور جو کچھ وہ بتا دیتے مان لیتے۔ اور عرب میں جو یہودی رہتے تھے وہ خود بدو اور جاہل تھے اور ایسی ہی باتیں جانتے تھے جو عامی اہل کتاب جان سکتے ہیں۔ اس زمانہ میں تمام قبیلہ حمیر یہودی المذہب تھا۔ جب یہ لوگ مسلمان ہوئے۔ خیالات قدیم ویسے ہی بنے رہے۔ جن کو مذہب سے کوئی تعلق نہ تھا۔ مگر پھر بھی ان معلومات کی حفاظت ہوتی رہی اور اپنے دستور کے موافق آئندہ کی خبریں دیتے رہے۔ خصوصاً کعب الاحبار، وہب بن منبہ، عبداللہ بن سلام وغیرہ سے ایسے اقوال بکثرت منقول ہو کر مفسروں تک پہنچے۔ اور چوں کہ یہ خبریں حکم و عمل کے متعلق نہ تھیں اس لیے مفسروں نے ان کی طرف سے تساہل برتا اور اس قسم کے منقولات سے تفسیریں بھر گئیں جن کو خرافات یہود کہنا چاہیے۔ کیوں کہ عرب کے یہود کو علم و معرفت سے کچھ واسطہ ہی نہ تھا۔ لیکن جب انہوں نے اسلام اختیار کیا اور صاحب منزلت صحابی شمار ہونے لگے تو اخبار قدیم اور قصص توریت کے متعلق جو کچھ انہوں نے کہہ دیا لوگوں نے مان لیا۔ اس طرح پر مسلمانوں میں اس قسم کی ضعیف روایتیں پھیل گئیں۔ آگے بڑھ کر جب تحقیق و تدقیق کا زمانہ آیا تو مغرب میں متاخرین میں سے ابومحمد بن عقبہ نے اس قسم کی تمام تفاسیر کو چھانٹ کر اور ناقابل اعتماد روایتیں چھوڑ کر خود ایک تفسیر لکھی اور تا بامکان صحیح روایات کو اختیار کیا۔ چنانچہ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ اور تمام مغرب و اندلس میں پھیل گئی۔ اس کے بعد قرطبی نے بھی اسی طریق پر دوسری تفسیر تیار کی جو مشرق میں عام طور سے مشہور ہے۔

لسانی نکات کی تفسیر

دوسری قسم کی تفسیر وہ ہے جس میں زبان و حرکات و وضاحت کی لمبی چوڑی بحث کی گئی۔ بہت ہی کم ایسی تفسیریں ہوں گی کہ جن میں لغت و اعراب و بلاغت کے متعلق تو بحث ہو اور معانی قرآن و قصص و اخبار سے تعرض نہ کیا گیا ہو۔ کیوں کہ در حقیقت تفسیر کا مقصود یہی ہے کہ معانی قرآن کی شرح کی جائے۔ لیکن جب عربی زبان صنعت کے درجہ پر آ گئی۔ اور ہر شخص کو نکات لسانی کے سمجھنے کی طاقت نہ رہی۔ تو مجبوراً ان امور سے بھی بحث کرنا تفسیر میں لازمی ہو گیا۔ اس طریقہ پر جو تفسیریں لکھی گئیں ان میں سے تفسیر کشاف بڑے رتبہ کی تفسیر ہے۔ اور اس سے عجیب عجیب نکات لسانی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا مصنف چوں کہ معتزلی تھا اس لیے اس کی اکثر حجتیں غلط ہیں۔ اور جا بجا آیۂ قرآنی کی بلاغت سے اس کا قلم تعرض بے جا کرتا چلا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور اہل سنت اس کو پسند نہیں کرتے۔ اور عموماً اس کے دیکھنے اور پڑھنے کو خطرناک سمجھتے ہیں۔ اگر چہ اس بات کے قائل ہیں کہ صاحب تفسیر لسان و بلاغت میں پوری مہارت رکھتا تھا۔ ہاں اگر کوئی اہل سنت کی تفسیر کے طریق و اصول سے واقف ہو اور ایک فرقہ کی حجتوں سے عہدہ برآ ہو سکے تو اس کے لیے تفسیر کشاف کا مطالعہ بسا غنیمت ہے۔

انہی دنوں شرف الدین الطیبی (جو توریز واقع عراق عجم کا رہنے والا ہے) کی شرح تفسیر کشاف زمخشری ہمارے پاس پہنچی ہے۔ اسی علامہ نے لفظ زمخشری کا تتبع کیا ہے۔ لیکن محاسن بلاغت زمخشری نے جو معتزلہ کے طریق پر اختیار کیے تھے۔ ان سب کی تردید کر کے ثابت کیا ہے۔ بلاغت وہی ہے جو اہل سنت کے اختیار کردہ طریق سے نکلتی ہے۔ یہ شرح نہایت اچھی ہے اس لیے بھی ہے کہ معتزلہ کے لیے دندان شکن جواب ہیں۔ اور اس لیے بھی کہ مفسر نے تمام فنون بلاغت کو پوری طرح لکھ کر حق معانی ادا کر دیا ہے۔ وفوق کل ذی علم علیم۔

چھٹی فصل

علم حدیث

علم حدیث میں ناسخ و منسوخ کی اہمیت

حدیث بہت بڑا اور وسیع علم ہے۔ اور بہت سی اس کی اقسام ہیں۔ چوں کہ احادیث میں اکثر حدیثیں ناسخ و منسوخ ہیں کیوں کہ بحسب مصلحت ایک حکم کے بعد شارع نے بعض وقت دوسرا حکم واجب العمل قرار دیا ہے تا کہ بندگان خدا اور امت کو عمل میں سہولت ہو۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ماننسخ من ایت او ننسها نات بخیر منها او مثلها۔ اس لیے متعارض احادیث میں تمیز کرنا اور پھر ان کے مراتب مقرر کرنا فی نفسہٖ بہت بڑا علم ہو گیا ہے اس لیے کہ جب دو حدیثیں مثلاً نفی اثبات میں معارض ہوں۔ اور جمع بین الاحادیث کسی تاویل سے ممکن ہی نہ ہو اور معلوم ہو جائے کہ فلاں حدیث پہلے ہے تو ماننا پڑتا ہے کہ دوسری یا پچھلی ناسخ ہے۔ یہی ناسخ و منسوخ کا علم تمام علوم حدیث میں اہم و مشکل تر ہے۔ چنانچہ زہری لکھتا ہے کہ فقہاء ناسخ و منسوخ احادیث میں تمیز کرنے سے تنگ آ گئے ہیں۔

امام شافعیؒ کا علم حدیث میں مقام

البتہ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ فن حدیث میں بڑے راسخ العلم تھے اور ایسے کامل السند شروط کا آپ کو علم تھا۔ جن سے حدیث واجب العمل ہو سکتی ہے۔ چوں کہ وجوب عمل ظن صدق پر منحصر ہے۔ اس لیے آپ کی تمام تر یہی کوشش ہوتی تھی کہ ظن صداقت حاصل ہو جائے اور ظن صدق حاصل ہوتا ہے عدالت وضبط کا علم ہونے سے اور یہ علم منحصر ہے محض اس طرح کہ ان راویوں کو علمائے ملت و قابل اعتماد راوی نے جرح وقدح سے بری کیا ہو۔ تا کہ ان کی روایتیں قابل عمل و قبول ہو سکیں۔ اور پھر تمام علمائے ملت جنہوں نے راویوں کے حفظ وضبط عدالت وعفت کی تصدیق یا تکذیب کی ہے۔ ایک مرتبہ کے نہیں۔ صحابہ ہوں یا تابعین ان کے مراتب بلحاظ علم و ثقاہت خود متفاوت و مختلف ہیں۔ اس طرح احادیث کی سندیں بلحاظ اتصال وانقطاع متفاوت ہیں۔ مثلاً ایک راوی نے جو دوسرے راوی سے حدیث روایت کی اس نے اس کا زمانہ پایا بھی تھا یا نہیں اور پایا بھی تھا تو اسے دیکھا بھی ہے یا نہیں۔ اور اگر دیکھا بھی تھا تو دونوں راویوں میں کوئی ایسی بات تو نہ تھی جس کی وجہ سے ان کی روایت ضعیف ہو جائے۔ جو حدیث اس تمام معیار تنقید پر کھری اترتی ہے۔ وہ قبول کی جاتی ہے اور جو ہر امر میں مشتبہ و مشکوک ہوتی ہے وہ رد کر دی جاتی ہے۔ ان دونوں اعلیٰ و ادنیٰ مراتب کے درمیان اور بھی بہت سے متوسط یا متوسط کے قریب قریب مدارج احادیث کے ہیں۔ جن کے واسطے آئمہ فن نے خاص الفاظ بطور اصطلاح وضع کر رکھے ہیں۔ مثلاً صحیح، حسن، ضعیف، مرسل، منقطع، منفصل، شاذ، غریب وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر ہر قسم یا نوع کی حدیث کو ایک باب کے تحت میں لکھتے ہیں اور ان میں سے ہر حدیث کے متعلق آئمہ لسان کو جو اختلاف واتفاق ہوتا ہے اس کی تفصیل کر کے طریق روایت کی شرح کرتے ہیں کہ آیا ایک راوی نے دوسرے راوی سے حدیث پڑھ کر نقل کی یا لکھ کر یا کسی اور طریقہ سے پہنچی۔ اسی کے ساتھ اس کے رد وقبول کے متعلق علما کی رائے کا اظہار اور حدیث کا درجہ مقرر کرتے ہیں۔ اس کے بعد حدیث کے الفاظ کی نوبت آتی ہے۔ غریب و مشکل الفاظ بتاتے ہیں۔ تصحیف ہو گئی ہو تو اسے دکھاتے ہیں یا دو راویوں نے دو جداگانہ لفظ یا ملتے جلتے ایک ہی حدیث میں روایت لیے ہوں تو ان کی بابت کوئی خاص اشارہ کرتے۔ یہ ہیں

وہ ضروری مباحث و مراحل جو محدثین کو غور و فکر، تحقیق و تدقیق کے ساتھ لازمی طور پر طے کرنے پڑتے ہیں۔

راویوں کے بارے میں معاملات

صحابہ و تابعین کے زمانہ میں راویان حدیث کے تمام حالات ان کے ہم وطنوں کو معلوم تھے۔ ہر شخص جانتا تھا کہ کون ثقہ ہے اور کون غیر ثقہ، کس کی طبیعت میں احتیاط ہے اور بے احتیاطی کس کے مزاج پر غالب ہے۔ غرض کہ روایت کے لیے جو اوصاف لازمی ہیں لوگ راویوں کے ان اوصاف سے باخبر تھے۔ اور راویان حدیث کا گروہ حجاز، بصرہ، کوفہ، عراق، شام، مصر میں پھیلا ہوا تھا اور ان کے جاننے والے ہر زمانہ میں موجود تھے۔ انہی ذرائع و وسائل سے معلوم ہوا ہے کہ اہل حجاز کا طریق روایت بلحاظ سند میں باقی اور تمام جگہوں کے راویوں کی نسبت زیادہ مضبوط اور اعلیٰ درجہ کا رہا۔ اس لیے کہ حجازیوں نے راوی کی عدالت و حفظ کا ہمیشہ اور پورا خیال رکھا اور کبھی کسی مجہول الحال کی روایت کو اختیار نہیں کیا۔ حجازی راویوں کی روایت کی سند اسلاف کرام کے بعد جناب امام مالک قرار پائے جو اپنے وقت میں آپ ہی اپنی نظیر تھے اور عالم مدینہ کہلاتے تھے۔ آپ کے بعد روایت کا مدار زیادہ تر آپ کے شاگردانِ بزرگ امام محمد بن ادریس الشافعی اور امام احمد بن حنبل وغیرہ جیسے اکابر پر آ ٹھہرا۔

موطا امام مالک ؒ

ابتدائی زمانہ میں حدیث کا دارومدار بالکل نقل پر تھا۔ محترم بزرگ نہایت جدوجہد سے احادیث صحیحہ کو غیر صحیح سے الگ کرتے رہتے تھے۔ یہاں تک کہ تمام ضعیف احادیث کو نکال کر صحیح کو الگ کر دیا۔ اور جناب امام ملاک رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب الموطا لکھی۔ جس میں آپ نے متفق علیہ احادیث کے اصول لکھ کر فقہی طریق پر ابواب کی تقسیم کی اور احادیث کو بالاستیصاب بیان کیا۔ اس کے بعد حفاظ احادیث نے ترک احادیث صحیح احادیث اور اختلاف اسناد کی طرف توجہ کی اور حدیث کے ساتھ انہیں بھی حفظ کرنے لگے۔ چونکہ بکثرت ایسی حدیثیں موجود تھیں جن میں سے ایک ایک حدیث کو متعدد راویوں نے اپنے اپنے طریقہ سے بیان کیا تھا۔ اور معانی کے اختلاف کی وجہ سے وہ حدیثیں کئی کئی بابوں میں آ سکتی تھیں۔ اس لیے امام المحدثین امام بخاریؒ نے اپنے زمانہ میں اپنی کتاب صحیح بخاری میں احادیث کو حجازی و شامی و عراقی طریقوں سے بیان کیا۔ اور صرف حدیثیں صحیح لکھیں جو بالکل متفق علیہ ہیں۔ اور چوں کہ ایک حدیث متعدد معنوں کی وجہ سے کئی کئی باب کے تحت میں آ سکتی تھیں اس لیے بخاری شریف میں ایک ایک حدیث کئی کئی بار آتی ہے۔ کہتے ہیں کہ صحیح بخاری میں کل ۹۲۰۰ احادیث ہیں جن میں سے تین ہزار مکرر سہ کرر ہیں۔ جن کا طریقہ روایت و اسناد ہر باب میں جداگانہ ہے۔

امام مسلم کا ذکر

امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ کے بعد امام مسلم بن الحجاج القشیری رحمتہ اللہ علیہ کا زمانہ آیا۔ آپ نے بھی امام بخاریؒ کی طرح صرف احادیث صحیحہ متفق علیہ اپنی کتاب میں جمع کیں۔ اور احادیث مکرر کو حذف کر کے طریق روایت و اسناد کو ایک ہی جگہ جمع کر دیا۔ اور فقہی اصول پر ابواب کی تقسیم کی جیسی کہ امام مالکؒ موطا میں کر چکے تھے۔ اگرچہ امام بخاری و امام مسلم نے احادیث صحیحہ کے جمع کرنے میں نہایت سعی کی۔ لیکن پھر بھی بہت سی صحیح حدیثیں چھوٹ گئیں۔ جن کو اور لوگوں نے پا کر اپنی اپنی کتابوں میں لکھا۔ چنانچہ ابوداؤد سیستانی، ابوعیسٰی ترمذی، ابوعبدالرحمٰن النسائی نے اپنی سنن میں صحیح حدیثیں مسلم و بخاری سے زیادہ لکھی ہیں اور جس حدیث میں عمل کی شرطیں پائی گئیں وہی لے لیں۔ گویا ان کتابوں میں صحیح و حسن دونوں قسم کی حدیثیں ہیں۔ یہی پانچوں حدیث کی مشہور اور تمام امت میں مقبول کتابیں ہیں۔ اگرچہ اور بھی بہت سی کتابیں فن حدیث میں لکھی گئیں اور بڑے رتبہ کی کتابیں سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن ان سب کا ماخذ یہی کتابیں ہیں جو ابھی ہم نے ذکر کیں۔ انہی تمام شروط و اصطلاحات کا جاننا جو ابھی ہم نے بیان کیں، علم حدیث کہلاتا ہے۔

ابوعبداللہ الحاکم

بعض اوقات ناسخ ومنسوخ وغریب احادیث کو علیحدہ کر کے لوگوں نے ان کو مستقل فن بنالیا ہے اور کتابیں لکھی ہیں۔ بعض نے مختلف وروشن ومشہور ہی کو لے لیا ہے اور سب کو ایک جگہ جمع کر گئے ہیں۔ علوم احادیث میں اگر چہ بہت سے علماء نے کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن ابوعبداللہ الحاکم ان سب میں گوئے سبقت لے گئے ہیں۔ ان کی مسند بہت ہی مشہور ومقبول ہے۔ اور وہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم حدیث کو تہذیب وتربیت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچا کر اس کے محاسن کما ینبغی ظاہر کئے۔ متاخرین میں سب سے زیادہ مشہور حدیث کی کتاب ابی عمر بن الصلاح کی تالیف ہے جو ساتویں صدی کے اول میں ہوا ہے۔ اور اس کے بعد محی الدین نووی اپنی تالیف میں ابی عمر سے بھی بڑھ گیا ہے اور تمام فن حدیث کا لب لباب جمع کر کے بہت بڑا کام کیا ہے۔

متاخرین اور علم حدیث

ہمارے اس زمانہ میں تخریج احادیث کا سلسلہ منقطع ہو گیا ہے اور متقدمین کی تالیفات وتصانیف پر استدراک کا کوئی نام نہیں لیتا۔ یعنی کوئی ایسی حدیث نہیں پیدا کی جاتی جو متقدمین ذکر نہ کر گئے ہوں۔ کیوں کہ عموماً لوگوں کا خیال ہے کہ آئمہ سلف نے حدیث میں کچھ نہیں چھوڑا کہ متاخرین اسے تحقیق ودریافت کریں۔ بڑا کام اس زمانہ کے آئمہ فن اور علما کا یہ ہے کہ امہات علوم میں جو لکھی ہوئی کتابیں موجود ہیں ان کی تصحیح اور روایات کو ازبر یاد کریں اور دیکھیں کہ سلسلہ اسناد ٹھیک پہنچتا ہے یا نہیں۔ اور سندیں حدیث کی مقررہ شروط واحکام کے موافق ہیں یا نہیں۔ اس سے غرض صرف یہی ہے کہ سلسلہ اسانید تابہ غایت محکم ومضبوط ہو جائے۔ اس لیے یہی مذکورہ بالا کتب حدیث ان کے زیر نظر رہتی ہیں اور فن حدیث میں اضافہ کا باب بند ہے۔ حتیٰ کہ تحقیق وتنقید کے بھی مزید اصول وضوابط نہیں نکالے جاتے الا ماشاء اللہ۔

صحیح بخاری کا درجہ

حدیث کی کتابوں میں صحیح بخاری سب سے اعلیٰ ہے۔ اسی لیے شرح بھی اب تک اچھی طرح نہیں ہو سکی ہے کیوں کہ اس کی شرح کے لیے حجازی وشامی وعراقی روایت کے طریقوں اور رجال وروایت اور ان کے حالات اور پھر ان کے متعلق لوگوں کے اختلاف کو جاننا نہایت ضروری ہے۔ جب تک یہ تمام باتیں اچھی طرح معلوم نہ ہوں سمجھ میں نہیں آسکتا۔ کہ صحیح بخاری میں ایک ایک حدیث کئی کئی بابوں میں مختلف اسناد وطرقوں سے کیوں تخریج کی گئی ہے۔ جن لوگوں نے ان مراتب وضروریات سے قطع نظر کر کے صحیح بخاری کی تفسیر لکھی ہے۔ درحقیقت وہ شرح کا حق ادا نہ کر سکے۔ مثلاً ابن البطال، ابن المہلب، ابن التین وغیرہ۔ میں نے اپنے اکثر اساتذہ سے اثنائے درس میں سنا ہے کہ صحیح بخاری کی شرح ابھی تک امت پر قرض واجب ہے۔ مطلب یہ کہ ابھی تک کسی عالم نے اس کی شرح جیسی چاہیے نہیں لکھی۔

صحیح مسلم کا درجہ

صحیح مسلم کی طرف چوں کہ علمائے مغرب کو خاص توجہ رہی اور مدتوں اس پر غور وخوض ہوتا رہا۔ اس لیے اس کی خوب خوب شرحیں لکھی گئیں۔ مغرب میں بعض وجوہ سے صحیح بخاری سے اسے افضل مانا جاتا ہے۔ امام مدزی فقیہ مالکی المذہب نے اس کی ایک شرح لکھ کر اس کا نام المعلم بفوائد المسلم رکھا۔ جس میں حدث وفقہ کو نہایت خوبی کے ساتھ جمع کیا ہے۔ اس میں جو کچھ کسر رہ گئی تھی وہ بعد میں قاضی عیاض نے پوری کر کے اکمال المعلم بفوائد المسلم اس کا نام رکھا۔ اور ان دونوں کے بعد محی الدین نووی نے ایک اور شرح لکھی جس میں مذکورہ بالا دونوں کتابوں سے زیادہ تفصیل وتوضیح سے کام لیا ہے۔ اور اب یہ شرح کافی ووافی سمجھی جاتی ہے۔ صحیحین کے علاوہ جو اور حدیث کی کتابیں ہیں اور عموماً فقہا کا مآخذ سمجھی جاتی ہیں، ان کی شرح زیادہ تر فقہ ہی میں ہے۔ البتہ جو باتیں فن حدیث کے متعلق ہیں ان پر لوگوں نے ان کی شرح بحسب ضرورت لکھ دی ہے۔

احادیث کے مراتب کا تعین

جاننا چاہیے کہ اس زمانہ میں احادیث مثل صحیح وضعیف، معلول وغیر معلول کے مراتب ظاہر ہو چکے ہیں۔ اور بڑے بڑے علما ان کو جانتے ہیں اور مزید تصحیح کا کوئی طریقہ باقی نہیں رہا ہے۔ کیوں کہ آئمہ حدیث ان تمام مراحل کو طے کر کے راستہ کو دشواریوں سے بالکل صاف کر گئے ہیں۔ آئمہ حدیث طریق روایت واسناد یہاں تک جانتے تھے کہ اگر کوئی حدیث روایت واسناد کو بدل کر پڑھی جاتی فوراً سمجھ جاتے کہ اسناد بدل گئی ہے۔ چنانچہ امام محمد بن اسمٰعیل البخاری جب بغداد میں آئے اور محدثین نے آپ کا امتحان لینا چاہا اسناد بدل کر کچھ حدیثیں پڑھیں اور ان کے متعلق آپ سے سوال کیا۔ آپ نے فرمایا کہ ان اسانید سے تو واقف نہیں مجھے یہ حدیثیں اس سلسلہ سے پہنچی ہیں۔ جب آپ نے وہ تمام حدیثیں صحیح سلسلہ روایت سے سنا دیں تو محدثین نے آپ کی امانت کا اقرار کر لیا۔

امام ابو حنیفہؒ کی قلت روایت کے اسباب

جاننا چاہیے کہ آئمہ مجتہدین میں سے بعض آئمہ سے بہت سی روایتیں منقول ہیں اور بعض سے بہت ہی کم۔ یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ نے کل سترہ کے قریب حدیثیں روایت کی ہیں۔ اور امام مالکؒ نے تقریباً تین سو اور امام احمد حنبلؒ نے تقریباً ۵۰ ہزار حدیثیں۔ جس کے اجتہاد نے جتنی احادیث کی صحت پر شہادت دی اتنی ہی حدیثیں نقل کیں اور باقی سے خموشی اختیار کی۔ بعض حاسد و مخالف اور امام ابو حنیفہؒ پر طعن کرتے ہیں کہ چوں کہ فن حدیث میں آپ قلیل البضاعت تھے اس لیے آپ سے حدیثیں بھی کم مروی ہیں۔ لیکن در حقیقت آئمہ کبار کی نسبت ایسی رائے قائم کر لینا سخت ظلم و ناانصافی ہے۔ کیوں کہ شریعت کتاب وسنت سے ماخوذ ہے اور جو کوئی فن حدیث میں قلیل الاستطاعت ہو۔ اس کا فرض ہے کہ بجد وجہد حدیث حاصل کرے تاکہ اصول صحیحہ سے احکام اخذ کر سکے۔ تاکہ احکام صاحب الشریعت کی اغراض کے موافق ہو سکیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے فقہی احکام کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ وہ فن حدیث سے ایسے بے بہرہ تھے کہ صرف سترہ حدیثیں جانتے تھے یا اس کے قریب قریب۔ اسی لیے ان کی روایت بھی کم ہی رہی۔ قلت روایت کی اصل وجوہات وہ ہیں مشکلات جو طرق احادیث میں پیش آتی ہیں۔ چوں کہ اکثر آئمہ جرح کو مقدم سمجھتے تھے۔ اس لیے ان کے اجتہاد نے جس حدیث کو مجروح و مطعون پایا وہ اس کو راوی سے لیتے ہی نہ تھے۔ چوں کہ احادیث میں جرح وقدح بکثرت موجود ہے اس لیے محتاط آئمہ کی روائتیں کم ہیں۔ اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے کہ اہل حجاز اہل عراق سے زیادہ صاحب روایت ہیں۔ کیوں کہ مدینہ منورہ دار الہجرت اور مسکن صحابہ تھا۔ اور جو صحابی حجاز سے عراق گئے وہ بجائے روایت پھیلانے کے جہاد وغزا میں مشغول رہے۔ امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی روایت اس لیے اور بھی کم ہو گئی کہ روایت کی شرطیں نہایت سخت لگائیں۔ یہاں تک کہ جب حدیث یقینی کو بھی فعل نفسی معارض ہو گیا تو اسے ناقابل اخذ قرار دے دیا۔ انہی وجوہ سے آپ کی حدیثیں کم رہیں۔ نہ کہ عمداً آپ نے حدیث کی روایت سے اعراض کیا۔ ان باتوں سے بجائے اس کے کہ آپ کی کسر شان ہو اور عظمت ثابت ہوتی ہے۔ اور علم حدیث کے بھی آپ مجتہد کہلانے کے مستحق ہوتے ہیں اس لیے جو حدیث آپ نے اختیار کی ہے تمام آئمہ حدیث اسے مانتے ہیں۔ اور آپ کے رد و قبول اور آپ کی وجوہ کو تمام مجتہدین تسلیم کرتے ہیں۔

امام طحاوی کا ذکر

جمہور محدثین نے چوں کہ اخذ حدیث کی شرطیں وسیع کر رکھیں ہیں اس لیے ان کی روایت کردہ احادیث بھی بکثرت ہیں۔ اور یہ اپنا اپنا اجتہاد ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے بعد جب ان کے اصحاب شاگردوں نے اخذ حدیث کی شرطیں وسیع کر دیں تو ان کی روایتیں بھی زیادہ ہو گئیں۔ چنانچہ طحاوی سے بہت سی حدیثیں منقول ہوئیں۔ اور مسند طحاوی حدیث کی بلند پایہ کتابوں میں شمار کی گئی۔ گو صحیحین کے رتبہ کو نہ پہنچی۔ اس لیے کہ امام بخاری ومسلم نے جو شرطیں حدیث لینے کے لیے قائم کیں وہ اُمت کی متفق علیہ ہیں۔ اور طحاوی کی شرطیں غیر متفق علیہ ہیں۔ طحاوی نے مجہول وغیرہ کی حدیث لے لی ہے۔ لیکن امام مسلم وبخاری نے اسے جائز نہیں رکھا۔ اس لیے صحیحین کا رتبہ اس سے بالاتر رہا۔ بلکہ سنن ابو داؤد وابن ماجہ ونسائی کو بھی تقدم کے

لحاظ سے طحاوی پر فضیلت دی جاسکتی ہے۔ مختصر یہ کہ آئمہ کبار کی نسبت بدگمانیاں نہ کرنی چاہئیں کہ وہ حدیث جانتے ہی نہ تھے۔ یا بہت ہی قلیل البضاعت تھے۔ اسی لیے ان کی روایت بھی کم ہے۔ یہی لوگ حسن ظن کے حقدار ہیں۔ ان کی ہر بات کے لیے نیک گمان پیدا کرنے چاہئیں نہ کہ زبان طعنہ دراز۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ساتویں فصل

تاریخ فقہ اور اس کے متعلقات از قسم فرائض

فقہ کی تعریف

بندگان مکلف کے افعال واعمال کے متعلق احکام الٰہی (از قبیل وجوب وخطر کراہت واباحت وغیرہ) کا جاننا فقہ کہلاتا ہے۔ یہ علم کتاب و سنت اور شارع علیہ السلام کے مقرر کردہ اصول ومبادی احکام سے ماخوذ ومستنبط ہے۔ یعنی جو احکام کتاب وسنت کے مبادی اصول سے نکالے جاتے ہیں فقہی کہلاتے ہیں۔

آئمہ کا اختلاف لازمی امر ہے

اسلاف کرام انہی اصول ومبادی سے باختلاف رائے واجتہاد احکام نکالتے تھے۔ چنانچہ ان کی رائے کا اختلاف عام طور سے مشہور ہے اور اختلاف کا ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ جو احکام کے اصول ومبادی قرآن میں ہیں ان کے الفاظ کے مقتضیات ومعانی کئی کئی نکلتے ہیں۔ اسی طرح سنت ہے کہ اس کے طریقہ بھی مختلف ہیں اور اکثر ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اور کسی ایک کو ترجیح دیے بغیر کام نہیں چل سکتا اور ترجیح میں بھی محدثین مختلف پائے جاتے ہیں۔ ان باتوں کے علاوہ واقعات ومعاملات اکثر نئے نئے پیش آئے رہتے ہیں۔ جن کے لیے متن کلام اللہ وذخیرۂ احادیث میں کوئی حکم نہیں ملتا۔ مجبوراً غیر منصوصات کو منصوص کا درجہ دینا پڑتا ہے۔ یہ سب باتیں کچھ ایسی ہی ہیں جن کی وجہ سے اختلاف سے چارہ نہیں رہتا۔ انہی امور نے اسلاف امت واز اں بعد آئمہ کبار میں اختلاف کو چمکایا۔

تمام صحابہ صاحب فتویٰ نہ تھے

جاننا چاہیے کہ تمام صحابہ صاحب فتویٰ نہ تھے۔ اور نہ سب دین داری کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ بلکہ فتویٰ وتعلم کا کام حاملین قرآن اور ناسخ منسوخ جاننے والے اور متشابہ ومحکم آیات سے خبر رکھنے والے صحابہ کرامؓ کے ساتھ مخصوص تھا۔ جن کو خصوصیت کے ساتھ تعلیم نبوی سے مستفید ہونے کا موقع ملا تھا۔ یا صحابۂ کبار سے سن کر احکام مذہبی سے شایان شان آگاہی حاصل کی تھی۔ یہ لوگ ابتدائے اسلام میں قراء کہلاتے تھے۔ یعنی وہ لوگ کہ جو کتاب اللہ کو پڑھتے اور جانتے تھے۔ عرب چوں کہ عموماً امی اور ان پڑھ تھے۔ اس لیے قراء ان میں بسا غنیمت سمجھے جاتے تھے۔ اور تعلیم و تلقین انہی کے ہاتھ میں تھی۔ اسلام کے ابتدائی زمانہ میں یہی کیفیت رہی۔ لیکن جب اسلامی شہروں کو عظمت حاصل ہوئی اور عرب لکھ پڑھ گئے۔ استنباط احکام کی قوت زیادہ ہوئی اور فقہ کامل ہونے لگی۔ یہاں تک کہ علم وصنعت کے درجے پر پہنچ گئی اور قراء کا نام فقہا وعلما سے بدل گیا۔

فقہاء کے فرقے

اب فقہ کے بھی دو فرقے ہو گئے۔ ایک اہل رائے کا جو عراق میں تھا اور دوسرا اہل حدیث کا جو حجاز میں رہتا تھا۔ اور ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق میں حدیث کم تھی۔ اس لیے وہاں قیاس کا زور ہوا اور مہارت تام حاصل ہونے کے بعد وہ لوگ اہل رائے کہلانے لگے۔ امام ابو حنیفہ اس

فرقہ کے سرتاج تھے۔اور حجاز میں امام مالک ابن انسؒ اور ان کے بعد امام شافعیؒ نے بڑا مرتبہ حاصل کیا۔

اہل ظواہر

پھر ایک گروہ نے قیاس سے انکار کر کے قیاسی احکام پر عمل کرنے کو باطل ٹھہرایا۔اور تمام احکام کو نصوص و اجماع پر منحصر و موقوف کر دیا۔ یہاں تک کہ واضح اور علل منصوصہ تک کی تردید کرنے لگے۔ یہ لوگ ظاہریہ کے نام سے مشہور ہوئے۔اس مذہب کے امام داؤد بن علی اور اس کی اولاد اصحاب ہوئے۔ یہی تینوں مذہب جمہور میں ایک وقت پھیلے ہوئے تھے اگرچہ اہل بیت نے بھی اپنے مذہب کے مطابق جداگانہ علم فقہ مدون کر لیا تھا جس میں بعض صحابہ کی قدح اور آئمہ کی معصومیت جیسے مسائل داخل اصول تھے۔

خوارجی فقہ

خوارج نے بھی اپنے واہی اصول پر اپنی فقہ تیار کر لی تھی لیکن یہ دونوں فقہیں جمہور امت کے قدح و انکار کا نشانہ رہیں۔ جہاں وہ لوگ خود رہتے تھے۔وہیں ان کے فقہ کے جاننے والے تھے۔باقی اسلامی دنیا میں علمی حیثیت سے اسے کوئی جانتا تک نہ تھا۔مغرب و مشرق میں جہاں اہل بیت کی حکومت تھی۔وہاں ان کی فقہ رائج تھی۔خوارج کے ممالک میں ان کے فقہی احکام جاری تھے۔

اہل ظاہر کا زوال

کچھ دنوں کے بعد اہل ظاہر کی فقہ تو ان کے امام کے ساتھ ہی گمنام ہو کر رہ گئی۔اور جمہور ملت نے اس کے سیکھنے اور دیکھنے والوں کو بھی نام دینے شروع کر دیے۔اس لیے ان کی فقہ کو کتابوں مین کیڑے چاٹنے لگے۔اب اگر کوئی ان کی فقہ کے سیکھنے کے ارادہ پر ان کی کتابیں کہیں سے بہم پہنچا کر پڑھتا ہے تو کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ عام مخالفت و طعن و طنز کا اور سامنا کرنا پڑتا ہے۔اور جو لوگ نہیں جانتے کہ پرانی فقہی کتابوں میں یہ احکام موجود ہیں اور کوئی دیکھ بھال کر انہیں رواج دینا چاہتا ہے تو بدعتی کہلاتا ہے۔ چنانچہ اندلس میں ابن حزم نے باوجود یہ کہ حدیث میں اس کا مرتبہ عام طور سے مسلم تھا۔جب اہل ظاہر کے مذہب کی طرف مائل ہو کر اہل ظاہر کی کتابوں سے استفادہ کیا اور بزعم خود مجتہد بن کر اس مذہب کے امام داؤد سے جا بجا مخالفت کی۔اور دیگر آئمہ اسلام کے حال سے بھی کچھ تعرض کیا۔دفعتہً جمہور کی رائے اس کی طرف سے بدل گئی۔اور اس کی ہر ایک بات کا انکار ہونے لگا۔مذہب کے رواج کا تو ذکر ہی کیا ہے اس کی اچھی اور بری سب کتابوں سے عام نفرت پھیل گئی۔ بازار میں بکنے کے لیے بھی آئیں تو پھاڑ کر پھینک دی جاتیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا بلند مقام

غرضکہ مذہب ظاہریہ کے ناپیدا ہونے پر صرف دو مذہب اہل رائے و اہل حدیث کے عراق و حجاز میں باقی رہ گئے۔اہل عراق کے امام ابو حنیفہ النعمان بن ثابتؒ مانے گئے۔اور فقہ میں وہ بلند مرتبہ انہوں نے پایا کہ باید و شاید۔یہاں تک کہ امام مالکؒ و شافعیؒ بھی کہنے گئے ہیں۔کہ فقہ میں کوئی ابو حنیفہؒ کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا۔

امام مالکؒ بن انس

اہل حجاز کے قائد فقہ میں اول امام مالکؒ ابن انس ایسے مسلم ہوئے۔آپ کو استنباط احکام کے لیے اور آئمہ فقہا کی نسبت ایک خصوصیت مزید حاصل تھی۔یعنی اہل مدینہ کا عمل جو اہل مدینہ کو آباؤ اجداد سے پہنچا تھا۔اور جس کے اقتدا کو بہت ضروری سمجھتے تھے۔جیسا ان کے اسلاف زمانہ رسالت مآبؐ سے کرتے چلے آتے تھے۔وہی وہ بھی کرتے تھے۔اور جو فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے اسلاف کا متروک تھا، امام صاحب کے زمانہ والے بھی اس سے اجتناب و پرہیز کرتے تھے۔گویا امام مالکؒ کو اہل مدینہ کا عمل دلیل شرعی تھا۔یہاں تک کہ لوگ خیال کرنے

لگے کہ اہل مدینہ کا عمل اجماع کا حکم رکھتا ہے۔ لیکن امام صاحب نے اس سے انکار کیا۔ اور کہہ دیا کہ اجماع اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ تمام امت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

اجماع اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص نہیں

جاننا چاہیے کہ اجماع کہتے ہیں کسی اجتہادی مسئلہ پر امت کے اتفاق کرنے کو۔ چوں کہ اہل مدینہ کے اعمال اجتہادی نہ تھے۔ نہ تمام امت نے ان پر اتفاق کیا تھا۔ اس لیے وہ اجماع میں داخل نہیں ہو سکتے تھے۔ جیسا کہ امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ ان کی رائے یہ تھی کہ چوں کہ اہل مدینہ رسول خداؐ کے زمانہ سے ہر دور میں اسلاف کرام کے ترک و فعل کی تقلید کرتے چلے آتے ہیں اور اس بارے میں بہت ہی محتاط ہیں اس لیے ان کا ترک و اختیار ملت کے لیے قابل اتباع و تقلید ہے۔ اور فی الجملہ اجماع امت سے برابر ہے۔ کیوں کہ اہل اجماع کا اتفاق اجتہادی مسائل میں غور و فکر کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ اور اہل مدینہ کا اتفاق ترک و فعل کی بابت اپنے اسلاف کے مشاہدہ کی بنا پر ہے۔ اگر یہی ترک و فعل کا مسئلہ فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ضمن میں بیان کیا جاتا یا صحابہ کے مذاہب اس کے متعلق بتائے جاتے۔ غرضکہ اس ترک و فعل کی اسناد بھی رسول اللہ یا صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کی طرف ہوتی تو بہت ہی بہتر تھا۔ کیوں کہ خبری سند امت کو مل جاتی۔

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ

امام مالک ابن انس کے زمانہ کے بعد محمد بن ادریس المطلبی الشافعیؒ مدینہ سے عراق گئے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب تلامذہ سے پڑھا۔ اور فقہ حاصل کی اور اہل حجاز کا طریقہ اہل عراق کے اصول سے ملا جلا کر اپنا فقہی مسلک الگ قائم کر لیا۔ اور اکثر مسائل میں امام مالکؒ سے مختلف الرائے ہو گئے۔ امام شافعیؒ کے بعد امام احمد بن حنبلؒ کا زمانہ آیا۔ جن کا مرتبہ حدیث بہت بلند تھا۔ ان کے اصحاب و تلامذہ و شاگردوں نے بھی امام ابوحنیفہؒ کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کیے۔ اور بڑے پایہ کے محدث ہونے کے باوجود حنفی فقہ سے مستفید ہوئے۔ اس طرح پر چوتھے مذہب کی بنیاد پڑی۔ اور ممالک اسلام میں انہی چاروں مذاہب کی تقلید عام ہو گئی اور باقی جتنے اور مذاہب تھے بھول بسر گئے اور اختلاف کا دروازہ بالکل بند ہو گیا۔ اس لیے کہ علوم میں اصطلاحات بکثرت قائم ہو گئی تھیں۔ جن کی وجہ سے درجہ اجتہاد تک پہنچنا مشکل تھا۔ اس وقت یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں نااہل فقہ پر ہاتھ ڈال کر بغیر پوری بصیرت کے فقہ میں بے جا کانٹ چھانٹ اور اضافہ نہ کر دیں۔

مذاہب اربعہ کی تقلید

تمام اُمت نے انہی مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کو اپنے لیے فرض و لوازم کر لیا۔ اور یہاں تک تشدد برتا کہ ان مذاہب میں سے ایک اختیار کرنے کے بعد دوسرے مذہب و امام کی تقلید بھی جائز نہ رکھی۔ اس لیے انہی مذاہب اربعہ کی نقل و تقلید باقی رہ گئی اور آنے والے علماء نے اپنے مذہب کے اصول و ضوابط کی تصحیح و اتصال روایت بھی کو فقہ کا نتیجہ سمجھ لیا۔ اب اگر کوئی اجتہاد کا دعویٰ کرے بھی تو وہ پیش نہیں چلتا۔

حنبلی فقہ کے پیروکار

تمام اسلامی دنیا میں انہی مذکورہ بالا مذاہب اربعہ کی تقلید ہوتی ہے۔ لیکن امام احمد ابن حنبل کے مقلد کم ہیں۔ اس لیے کہ ان کا مذہب اجتہاد سے بعید تر ہے۔ احکام کا دارومدار اخبار و روایت پر ہے جو ایک دوسرے کی تائید و توثیق کرتی ہیں۔ پھر بھی شام و عراق و بغداد اور ان کے نواح میں حنبلی المذہب لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو سنت و روایت حدیث کے بہت بڑے حافظ ہیں۔

حنفی فقہ کے پیروکار

حنفی مذہب عراق و ہند و چین ماوراء النہر و تمام ممالک عجم میں پھیلا ہوا ہے اس لیے کہ اس مذہب کی بنیاد عراق ہی میں پڑی۔ اور امام ابوحنیفہؒ

کے شاگردوں نے خلفائے بنی العباس کی صحبتوں میں رہ کر بہت سی کتابیں بھی لکھیں۔ اور شافعیوں سے خوب خوب مناظرہ کرتے رہے۔ اور مخالفت کی وجہ سے بڑی گہری نظر سے کام لینا پڑا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا علم فقہ کامل ہو گیا اور مسائل میں ایسی ایسی موشگافی ہوئی کہ شاید ہی کبھی ایسا ہو۔ چنانچہ اس مذہب کی کتابیں جو عام طور پر امت میں پھیلی ہوئی ہیں، قبولیت کی گواہی دے رہی ہیں۔ حنفی فقہ قاضی ابن العربی اور ابوالولید اباجی کی بدولت مشرق سے مغرب میں بھی پہنچی۔ اور وہاں بھی کچھ نہ کچھ اس کا رواج ہو گیا۔ شافعی مذہب کو مصر میں زیادہ قبولیت ملی۔ اور عراق و خراسان و ماوراء النہر میں بھی پہنچ کر حنفی مذہب کا برابر کا حریف بن گیا۔ اور جا بجا شافعی فقہ کے درس و دارالافتاء قائم ہو گئے اور شافعیوں اور حنفیوں میں مجالس مناظرہ قائم اور صدہا کتابیں تصنیف و تالیف ہوئیں۔ اس کے بعد جب مشرق پر ضعف آیا تو یہ چرچے اور بحث مباحثے بھی ٹھنڈے پڑ گئے۔

فقہ شافعیہ کے پیروکار

چوں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مصر میں بنی عبدالحکیم میں سکونت اختیار کی تھی۔ اس لیے ابن الحکیم میں سے ایک جماعت نے اور اشہب بن قاسم وابن المواز وغیرہ نے آپ سے علم فقہ سیکھا۔ اس کے بعد بعد حرث بن مسکین اور اس کی اولاد کو یہ حصہ ملا۔ اس کے کچھ دنوں کے بعد چوں کہ مصر میں روافض کی سلطنت قائم اور ان کی فقہ رائج ہو گئی اس لیے اہل سنت کی فقہ سے مصر بالکل خالی ہو گیا۔ یہاں تک کہ صلاح الدین بن ایوب نے عبیدیوں کی سلطنت کو مٹا کر اپنی سلطنت قائم کرنے کے ساتھ ہی شافعی فقہ کو بھی از سر نو مصر میں رواج دیا۔ چونکہ اس وقت تک عراق و شام میں شاگردانِ امام شافعی بکثرت موجود تھے اس لیے بہت جلد شافعی فقہ کی گرم بازاری ہو گئی۔ اور محی الدین نووی نے اور عزالدین بن عبدالسلام نے شام میں بہت بڑی شہرت حاصل کی۔ اور سلاطین ایوبیہ ان کے حامی و ناصر ہوئے۔ اسی طرح مصر میں ابن الرفعہ نے بڑا نام پایا۔ اس کے بعد تقی الدین بن دقیق اور تقی الدین سبکی امام وقت مانے گئے۔ ہمارے اس زمانہ میں شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی کے علم و فضل کا ڈنکا بج رہا ہے اور وہ مصر میں اکبر الشافعیہ مانا جاتا ہے بلکہ اگر اسے علمائے عصر میں سے سربر آوردہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا۔

فقہ مالکی کے پیروکار

امام مالکؒ کا مذہب مغرب و اندلس میں پھیلا۔ اگرچہ اور ممالک میں بھی آپ کے مقلد پائے جاتے ہیں لیکن بہت ہی کم۔ مغرب و اندلس میں مالکی مذہب کی عمومیت کی وجہ یہ ہوئی کہ مغرب و اندلس سے جس نے سفر کیا اور جو تحصیل علم کے لیے نکلا وہ سیدھا حجاز پہنچا۔ مدینہ منورہ ان دنوں دارالعلم تھا اس لیے علمائے مدینہ سے اُن کو زیادہ تر استفادہ کا موقع ملا اور مدینہ میں امام مالکؒ یا ان کے شاگرد ہی مسند تدریس پر متمکن تھے۔ ناچار جو گیا مالکی المذہب ہو کر مغرب و اندلس واپس آیا اور اسی مذہب کو رواج دیا۔ اس کے علاوہ مالکی مذہب کے رواج کی وجہ یہ بھی ہوئی کہ مغرب و اندلس اس زمانہ میں بدویت پسند تھا اور اہل عراق کے تمدن و حضریت سے انہیں کچھ واسطہ نہ تھا۔ اس لیے یہ بدویت اہل مغرب و اندلس کو بجائے عراق کے حجاز کی طرف کھینچ لے جاتی ہے اور امام مالکؒ کا پیرو و مقلد بنا دیتی ہے۔ چونکہ مالکی مذہب اکثر اندلس و مغرب ہی میں پھیلا۔ اور یہاں کے رہنے والے ابھی بدویانہ طور طریق کے پابند تھے۔ اس لیے یہ مذہب حضری تہذیب و تنقیح سے بھی محروم رہا اور سادگی اس کے لیے لازم رہی۔ مذاہب اربعہ کی تقلید عام ہونے کے بعد جب ہر ایک امام کا مذہب و مسلک مستقل ہو گیا اور اجتہاد و قیاس کا دروازہ بند تو جزئیہ مسائل کے پیش آنے پر صراحت اور نظر و مثال اور الحاق مسائل کی ضرورت پیش آئی۔ تاکہ بغیر اجتہاد جدید صاحب مذہب ہی کے اصول و قواعد کے موافق مسئلہ پیش آمدہ کسی مسئلہ مقررہ کی تحت میں لے لیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ توثیق و تطبیق کسی مذہب میں مہارت تامہ کے حصول کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ یہی ملکہ حاصل کرنا آج کل علم فقہ کہلاتا ہے۔

تمام اہل مغرب امام مالکؒ کے مقلد ہیں اگرچہ آپ کے شاگرد مصر و عراق میں بھی پھیلے ہوئے تھے۔ مثلاً عراق میں قاضی اسمٰعیل اور اس کے طبقہ کے علما جیسے کہ ابن خویز منداد، ابن اللبان، قاضی ابوبکر الابہری، قاضی ابوالحسین بن القصار، قاضی عبدالوہاب اور اس کے بعد کے علما مالکی

المذہب اور مصر میں ابن القاسم، اشہب، ابن الحکم، حرث بن مسکین اور اس کے معاصر علمائے کبار۔

مالکی فقہ کی اہم کتابیں

جب اندلس سے عبدالملک بن حبیب تحصیل علم کے لیے مشرق گیا۔ اور ابن القاسم اور اس کے طبقہ کے علما سے علم دین حاصل کر کے واپس اندلس آیا تو تمام اندلس میں مالکی مذہب پھیلا دیا اور فقہ مالکی میں واضحہ نام کی ایک کتاب لکھی۔ پھر اس کے شاگردوں میں سے عتبی نے کتاب عتبیہ لکھی۔ اور افریقہ سے اسد بن الفرات شاگردان امام ابوحنیفہؒ کے درس میں پہنچا اور پھر مالکی مذہب کی طرف رجوع کر کے علی ابن القاسم سے کامل طور پر فقہ مالکی حاصل کی۔ اور اسدیہ نام کتاب لے کر قیروان آیا۔ سحنون نے اس سے پڑھا اور پھر مشرق جا کر ابن قاسم کے حلقہ درس میں شامل ہوا۔ بعد فراغت تحصیل اسدیہ کے اکثر مسائل پر اعتراض کئے اور ان کو چھوڑ کر اپنا نیا مسلک نکالا اور فقہ کی کتاب خود مدون کر کے اسد کو لکھا کہ کتاب سحنون کی طرف رجوع لائے اور اسدیہ کو ترک کر دے۔ اسد کو یہ گوارا نہ ہوا۔ مگر قبولیت عام کا کیا علاج تھا۔ عام لوگوں میں سحنون کے حدود و مسائل پھیل گئے۔ چوں کہ اس کے مسائل ابواب میں ٹھیک طور پر منقسم نہ تھے۔ بلکہ خلط ملط ہو رہے تھے۔ اس لیے سحنون کی یہ کتاب مدونہ و مختلطہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ مدتوں تک اہل قیروان کی فقہ کا مدار اسی مدونہ سحنون پر رہا اور اندلس میں واضحہ و عتبیہ کا رواج رہا۔ اس کے بعد ابن ابی زید نے مدونہ و مختلطہ کا خلاصہ کر کے مختصر اس کا نام رکھا۔ ابوسعید بردعی فقیہہ قیروان نے بھی مختلطہ کی تلخیص کی اور تہذیب نام رکھا۔ اور تونس و مراکش کے اہل علم نے اس کو کافی و معتمد سمجھ کر باقی سب کتابوں کو ترک کر دیا۔ اسی طرح اہل اندلس نے واضحہ کو چھوڑ کر کتاب عتبیہ کو مالکی فقہ کا موقوف علیہ قرار دے لیا۔ اور مدت دراز تک علمائے وقت انہی کتابوں پر شرح حاشیے لکھتے رہے۔ چنانچہ مراکش و تونس میں مدونہ پر بہت سی شرحیں لکھیں۔ جن میں سے ابن یونس، لخمی، ابن محرز تونسی، ابن بشیر وغیرہ کی شروح بہت مشہور ہیں۔ اندلس میں جو شرحیں عتبیہ کی لکھی گئیں ان میں سے ابن رشد کی شرح بہت مقبول ہوئی۔ ابن ابی زید نے امہات مسائل میں جو اختلافات و اقوال تھے ان سب کو کتاب النوادر میں جمع کیا۔ اور اس جامعیت کی وجہ سے یہ کتاب فقہ مالکی میں بڑے رتبہ کی کتاب مانی گئی۔ ابن یونس نے اسی کتاب سے اکثر مسائل لے کر مدونہ کا حاشیہ لکھا۔ غرضکہ قرطبہ و قیروان کی سلطنتوں کے خاتمہ تک مغرب و اندلس میں مالکی فقہ میں تحقیق و تدقیق خوب ہوتی رہی اور بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ جب قیروان و قرطبہ میں علم کا بازار ٹھنڈا پڑا تو مغرب میں گرم بازاری کا زمانہ آیا اور فقہ کی طرف علماء کی توجہ مبذول ہوئی۔ یہاں تک کہ ابی عمر بن الحاجب نے اپنی کتاب میں اہل مذہب کے تمام طریقوں اور اختلاف و اقوال کو ایک جگہ جمع کر دیا اور ہر ایک مسئلہ میں علماء کی جو جو رائیں تھیں۔ نہایت وضاحت کے ساتھ یک جا بیان کیں۔ گویا مالکی مذہب کے مسائل کا ایک عمدہ انڈکس تیار کر دیا۔

ابوعمر بن الحاجب کی بے نظیر کتاب

مصر میں بھی حرث بن مسکین، ابن المبشر، ابن اللیث، ابن الرشیق ابن شاہین کے زمانہ سے مالکی مذہب چلا آتا تھا۔ اور خاص اسکندریہ میں اکثر اشخاص بنی عوف و بنی سند کے فقہ مالکی سے واقفیت تمام رکھتے تھے۔ اور ابن عطاء اللہ بھی فقہائے مالکی میں بڑا فقیہہ مانا جاتا تھا۔ یہ مجھے معلوم نہیں کہ ابوعمر بن الحاجب نے فقہ امام مالک کس سے حاصل کی لیکن جب عبیدیوں کی سلطنت اور ان کی فقہ کو زوال آیا اور فقہ شافعی ظاہر ہونے لگی تو اس علامہ نے اپنی بے نظیر کتاب سے لوگوں کو دفعتہً حیران کر دیا۔ جب یہ کتاب ساتویں صدی کے آخر میں مغرب پہنچی تو طلبائے مغرب عموماً اور اہل بجایہ خصوصاً اس کی طرف جھکے۔ اس لیے کہ مغرب کا سب سے بڑا شیخ ابوعلی ناصر الدین الزوادی مصر میں ابوعمر بن الحاجب کے شاگردوں سے یہ کتاب پڑھ کر اور اس کا خلاصہ نقل کر کے لایا تھا۔ جب اس نے بجایہ میں آ کر درس شروع کیا اور اس کے شاگرد بڑھے اور پھیلے تو یہ کتاب ان کے ذریعہ سے تمام مغرب میں عام ہو گئی۔ ہمارے اس زمانہ میں بھی طلبہ بڑے ذوق و شوق سے اس کتاب کو پڑھتے ہیں اور اکثر علما ان کی شرح بھی لکھ چکے ہیں۔ مثلاً ابن عبدالسلام، ابن الرشید۔ ابن ہارون جو سب کے سب تونس کے مشائخ و اساتذہ میں شمار ہوئے ہیں۔ خصوصاً ابن عبدالسلام سب سے فائق مانا جاتا ہے۔ کتاب التہذیب بھی ابھی تک مغرب میں عموماً فقہ کے درس میں شامل ہے اور متروک و مہجور نہیں ہوئی۔ واللہ یہدی من

يشاء الى صراط المستقيم۔

آٹھویں فصل

علم الفرائض

علم الفرائض کی تعریف

علم الفرائض کہتے ہیں اس علم کو جس سے فروض وراثت اور صحیح حصہ داران وورثاء کا علم ہو۔ اس علم کی ضرورت صرف اسی حالت میں ہوتی ہے کہ کوئی تقسیم وراثت خصوصاً پیاپے مناسخہ کی نوبت پیش آئے۔ اس علم میں حساب کا جاننا بھی واجبات سے ہے۔ تا کہ ہر ایک وارث کو اس کا حصہ بغیر تجزیہ کے ٹھیک پہنچے اور چونکہ تقسیم وراثت میں متعدد ورثا اور ان کے مختلف شریک ہونے کی وجہ سے کئی کئی بار ردو بدل کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے بغیر حساب کے فروض واجبہ کی تقسیم صحیح نہیں ہو سکتی۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ورثا کسی کو وارث حقیقی مانتے ہیں اور کسی کو نہیں مانتے۔ اس علم کے ذریعہ سے ان کے جھگڑوں کا فیصلہ ہوتا ہے اور ہر شخص کا حصہ واجب نکالا جاتا ہے۔ انہی وجوہ نے جمع ہو کر علم الفرائض کے الگ عنوان سے ایک فن بنادیا ہے۔ اور صدہا تالیفات اس فن کی پائی جاتی ہیں۔ مالکیوں میں متاخرین اندلس کی تصنیف کتاب ابن ثابت اور مختصر قاضی ابوالقاسم صوفی کا رسالہ علم الفرائض الموسوم بہ مختصر اور جوزی کی تصنیفات بہت مشہور ہیں۔ اور متاخرین افریقہ میں ابن نمر طرابلسی وغیرہ کی کتابیں بھی بڑے پایہ کی شمار ہوتی ہیں۔ فقہائے شافعی وحنفی وحنبلی نے بھی اس فن میں بہت سی دقیق اور عمدہ کتابیں لکھیں۔ جن سے ان کی ثقاہت اور حساب دانی کا ثبوت ملتا ہے۔ خصوصاً ابوالمعالی وغیرہ کی تصنیفات بہت ہی بلند پایہ کی ہیں۔

فرائض کے مشکل مسائل

علم فرائض معقول ومنقول دونوں کا جامع ہے اور اس کے ذریعہ سے ورثا کو ٹھیک ٹھیک حصے یقینی طور پر پہنچتے ہیں۔ بڑے شہروں کے علما کو ضرورت کی وجہ سے اس فن کی طرف خاص توجہ رہی۔ اسی وجہ سے ان کی کتابیں حساب کے دقیق مسائل جبر ومقابلہ کے اصول اور جذر وغیرہ سے پُر ہیں۔ اگر چہ ایسی کتابیں عموماً رائج نہیں کیوں کہ ایسے اینچ پیچ کے مسائل بہت ہی کم پیش آتے ہیں۔ لیکن فن فرائض کا ملکۂ تام حاصل کرنے کے لیے یہ کتابیں بہت ہی اعلیٰ درجہ کی ہیں۔ اکثر علمائے فن علم الفرائض کی فضیلت کے بارے میں ابو ہریرہؓ سے یہ حدیث نقل کرتے ہیں کہ علم الفرائض ثلث العلم او نصف العلم اور کہتے ہیں کہ یہاں فرائض سے فروض وراثت ہی مراد ہیں۔ لیکن میرے نزدیک قیاس ٹھیک نہیں۔ فرائض سے مراد تکالیف شرعیہ ہیں۔ اور اسی معنی سے نصف العلم یا ثلث العلم ہونا ممکن ہے۔ ورنہ فروض وراثت کا علم علم شریعت کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے۔ اس کے علاوہ فرائض کا لفظ اس کے لیے فقہا نے تجویز کیا ہے۔ جب کہ دوسری اصطلاحات وفنون وضع ہوئے۔ ابتداء اسلام میں فرائض کا لفظ فروض وراثت کے لیے ہرگز نہیں بولا گیا۔ ہمیشہ عام معنوں میں استعمال ہوا جو وضع لغوی کے موافق ہے۔ اس لیے حدیث میں فرائض کے معنی وہی لینا چاہیے جو اس زمانہ میں لیے جاتے تھے۔

والله سبحانه وتعالىٰ اعلم۔

نویں فصل

اصول فقہ اور اس کے متعلقات از قسم جدل ومناظرہ

اصول فقہ کی اہمیت

اصول فقہ علوم شرعیہ میں سے بڑے رتبہ اور فائدہ کا علم ہے۔ یہ دلائل شرعیہ میں اس طور پر نظر وغور کرنے کے قواعد وضوابط بتاتا ہے جو ذریعہ

اخذ احکام ہوسکیں اور دلائل شرعیہ میں اصل اصول کتاب وسنت ہیں۔ جب تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ رہا احکام شرعیہ وحی اور آپ کے قول و فعل کے ذریعہ سے مسلمانوں کو پہنچتے رہے۔ نہ کبھی عقل کی ضرورت ہوئی۔ اور نہ نظر و قیاس کی۔ بعد وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات نا ممکن ہوگئی۔ البتہ لوگوں نے قرآن مجید حفظ کر لیا۔ تا کہ احکام شرعیہ اس سے معلوم ہوتے رہیں۔ اسی طرح صحابہ نے اتفاق کیا کہ سنت قولی ہو یا فعلی بحالت نیک گمان واجب العمل ہے۔ یوں کتاب وسنت شرع کا اصل اصول ٹھہرے۔ زاں بعد صحابہ کرام نے اکثر ایسے احکام پر بھی اکتفا کیا۔ جو تصریحاً کتاب وسنت میں موجود نہ تھے۔

اجماع اور قیاس شرعی دلیل ہیں

چوں کہ ان کا اتفاق بغیر کسی دلیل بین کے نہیں واقع ہوا اور اجماع کے اجماع کا غلطی میں پڑنا بھی بعید از عقل ہے۔ اس لیے آنے والی امت کے لیے ان کا اجماع بھی دلائل شرعیہ میں شمار ہوا۔ اور جو واقعات صحابہ کرام کو ایسے پیش آئے کہ کتاب وسنت میں نہ تھے اور خود اجتہاد سے انہیں اس میں کام لینا پڑا۔ اور ہر ایک نے اپنے اپنے طریق پر استدلال کیا۔ اس استدلال کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ملتے جلتے مسائل کو اشباہ اور نظائر کو نظائر پر قیاس کرتے تھے۔ اکثر ایک کی رائے کو دوسرا مانتا تھا۔ اسی طریقہ سے صدہا احکام اخذ ہو گئے۔ اس لیے یہ قیاس بھی داخل دلائل شرعیہ کیا گیا۔ اور علماء روایت نے اتفاق کیا کہ یہی مذکورہ بالا چاروں چیزیں احکام شرعیہ کے اصل اصول ہیں۔ اگرچہ بعض نے اجماع اور قیاس میں اختلاف بھی کیا ہے۔ اور بعض اور امور بھی اصول احکام میں بڑھائے ہیں۔ لیکن وہ شاذ و نادر کا حکم رکھتے ہیں۔ اس فن میں انہی چاروں چیزوں میں غور و فکر اور تدبر کیا جاتا ہے۔ پہلا مبحث اس فن کا یہی ہے کہ ثابت کرے کہ کتاب وسنت، اجماع و قیاس واجب العمل ہیں۔ قرآن مجید میں تو کسی کو کلام ہی کیا ہو سکتا ہے۔ سنت کا واجب العمل ہونا بھی اجماع سے ثابت ہو چکا۔ اس کے علاوہ جناب رسالت مآب کے زمانہ حیات میں آپ کے احکام اطراف و نواحی میں مراسلت کے ذریعہ سے امر و نہی کے متعلق پہنچتے تھے اور ان کی تعمیل ہوتی تھی۔ اجماع کے واجب العمل اور دلیل شرعی ہونے کی اس سے بڑھ کر اور کیا حجت ہو سکتی ہے کہ رسول خداؐ نے فرمایا کہ میری امت کبھی گمراہی پر اجماع نہ کرے گی اور قیاس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا۔

احادیث کو تسلیم کرنے کے اصول

جو احادیث کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان کی تسلیم کے لیے طریق نقل اور اعتبار ناقلین کی تحقیق ضروری ہے تا کہ اچھا گمان حاصل ہو سکے اور حدیثیں واجب العمل قرار پائیں۔ اسی طرح جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہو۔ ان میں سے ناسخ و منسوخ کی تمیز کرنا نہایت ضروری ہے۔ اس لیے ان دونوں امور کے لیے اس فن میں کچھ اصول و ضوابط بتا دیے گئے ہیں۔ زاں بعد دلالت لفظی کی نوبت آتی ہے۔ تا کہ معانی وضیعہ الفاظ و کلام کے معلوم ہو سکیں۔ اس لیے قوانین نحو و صرف وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ جب تک کہ عرب کو اپنی زبان میں کامل قدرت رہی ان کو اس علم کی ضرورت نہ پڑی۔ اور نہ فقہ ان چیزوں کی محتاج ہوئی۔ لیکن جب عربی زبان کا ملکہ ہوا علمائے اسلام نے فقہ کے لیے ان علوم کا جاننا ضروری کر دیا۔ اور فقیہہ کے لیے ان علوم سے بچنا ممکن نہ رہا۔ اس کے علاوہ ترکیب کلام سے احکام شرعیہ اخذ کرنے کے اصول مقرر کیے۔ کیوں کہ محض دلالت وصیغہ سے احکام شرعیہ مفہوم و مستفاد نہیں ہوتے۔ شرعی دلالت ہی کچھ اور ہے۔ لغوی دلالت سے وہاں کام نہیں چلتا۔ ناچار استنباط معنی شرعیہ کے لیے قانون قاعدہ کی ضرورت ہوئی۔ مثلاً لغت کے قیاسی معنی قابل اعتبار نہیں۔ لفظ مشترک ایک ہی وقت میں دو معنی نہیں دے سکتا۔ واؤ (حرف عطف) ترتیب کو نہیں چاہتا۔ عام میں سے جب خاص فرد بن نکل جائیں تو وہ حجت ہے یا نہیں۔ کہاں وجوب ہوتا ہے کہاں ندب۔ مطلق مقید کے حکم میں بھی آ سکتا ہے یا نہیں۔ کسی ایک جگہ علت پر نص کا موجود ہونا تعدد کے لیے بھی کافی ہے یا نہیں۔ یہ اور اس قسم کی صدہا باتیں اس فن کے متعلق ہیں۔ دلالت لغویہ اور نظر فی القیاس اس فن کے بہت بڑے مباحث ہیں۔ کیوں کہ انہی سے اصل شارع کی تحقیق ہوتی ہے۔ اور احکام میں مماثلت قائم کی جاتی ہے۔ اور وہ اوصاف معلوم ہوتے ہیں جو احکام کا مدار علیہ ہیں۔ انہی کے معلوم ہونے سے مسائل زیر بحث پر کوئی

رائے قائم کی جاتی ہے۔

آغازِ اسلام میں فقہ کی ضرورت نہیں تھی

جاننا چاہیے کہ علم اصول فقہ ابتدائے اسلام میں نہ تھا۔ زاں بعد پیدا ہو کر مدون ہوا ہے۔ کیوں کہ اسلاف اسلام تو اس فن کو جانتے نہ تھے انہیں حاصل کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ زبانی مہارت ان لوگوں کو حاصل تھی۔ جس کے ذریعہ سے الفاظ کے معانی ومراد بآسانی اور اچھی طرح سمجھ لیتے تھے جو قانون اخذ احکام کے لیے ضروری تھے وہ سب ان کے ذہن میں موجود تھے۔ اسناد روایت کی بھی انہیں کچھ احتیاج نہ تھی۔ کیوں کہ زمانہ رسالت کو ابھی کچھ مدت گذری تھی۔ اور نقل خبر کا سلسلہ جاری تھا۔

اصول فقہ کا آغاز

لیکن جب اسلاف کا زمانہ ختم ہو چکا۔ اور علوم شرعیہ صناعت کے درجہ تک پہنچ گئے تو فقہا اور مجتہدین کو قاعدہ اور قانون کی ضرورت پڑی۔ تا کہ احکام دلائل شرعیہ سے اخذ کر سکیں۔ پس اس فن کی کتابیں لکھی گئیں اور اصول فقہ نام رکھا۔ سب سے پہلے امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے اس فن میں ایک رسالہ لکھا اور امر ونواہی اور بیان وخبر اور ناسخ ومنسوخ وغیرہ کے متعلق بحث کی۔ پھر فقہا احناف نے مبسوط کتابیں لکھ کر قواعد وضوابط اصول فقہ کے لیے مقرر کئے۔ اور بڑی بڑی موشگافیاں کیں پھر متکلمین بھی اس کی طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن فقہا کی تحریر اخذ فروع کے لیے زیادہ مناسب رہی۔ اس لیے کہ انہوں نے ہر ایک مسئلہ کو مثالوں اور شہادتوں سے مضبوط کیا۔ اور فقہی نکات نکالے تھے۔ اور متکلمین نے فقہ سے قطع نظر کر کے اصول پر زور دیا اور اپنے فن کے موافق استدلال عقلی کی طرف مائل رہے۔ جو مرتبہ کہ اس فن میں حنفی فقہا کو حاصل ہوا۔ وہ دوسرے مذاہب کے فقہا کو نصیب نہ ہوا۔ خصوصاً ابوزید الدبوسی امام الحنفی نے قیاس کے متعلق نہایت ہی جامع کتاب لکھی۔ اور فقہ کی تمام شروط اور مباحث کو پوری شرح و بسط کے بیان کر کے اصول فقہ کے مسائل وقواعد مرتب کیے۔ پھر لوگوں نے اسی میں متکلمین کی روش اختیار کی۔ متکلمین نے اس فن میں جو کتابیں لکھیں ان میں سے امام الحرمین اور غزالی کی کتاب البرہان اور مستصفی اور عبدالجبار کی کتاب العہد اور ابی الحسین مصری کی شرح کتاب العہد بڑے پایہ کی کتابیں ہیں۔ پہلے دونوں علامہ اشعری المذہب اور پچھلے معتزلہ تھے۔ ان تصانیف کے بعد بھی چاروں کتابیں اس فن کی رکن رکین ہو گئیں۔

فخرالدین رازی اور سیف الدین آمدی کی تصانیف

زاں بعد متاخرین متکلمین میں سے امام فخرالدین ابن الخطیب اور سیف الدین آمدی نے کتاب المحصول اور کتاب الاحکام میں ان چاروں کتابوں کا خلاصہ کیا۔ اور تحقیق اور حجت کے لحاظ سے دونوں آئمہ فن کا مسلک ایک دوسرے سے مختلف ہو گیا۔ امام فخرالدین نے استدلال وحجت پر زور دیا۔ اور آمدی نے تحقیق مذاہب اور استخراج مسائل پر۔ کتاب محصول کا خلاصہ امام فخرالدین کے شاگرد سراج الدین ارموی نے کتاب التحصیل میں اور تاج الدین ارموی نے کتاب الحاصل میں بڑی خوبی کے ساتھ کیا۔ اور شہاب الدین قرافی نے ان دونوں کتابوں سے مقدمات وقواعد کو ایک چھوٹی سی کتاب تنقیحات میں جمع کیا۔ اور بیضاوی نے کتاب المنہاج میں۔ پھر یہی کتابیں مبتدیوں کے درس میں آ گئیں۔ اور اکثر علما نے ان کی شرحیں لکھیں۔ اور آمدی کی کتاب الاحکام (جس میں مسائل کی تحقیق نہایت خوبی کے ساتھ کی گئی ہے) کا خلاصہ ابوعمر ابن الحاجب نے اپنی مشہور کتاب مختصر میں کیا۔ پھر اس کا بھی خلاصہ کر کے مختصر تر کر دیا۔ اور مشرق ومغرب میں عام طور پر مقبول ہوا۔ بہت سی شرحیں لکھی گئیں۔

فقہائے احناف کی کتب

فقہائے احناف نے بھی اس فن میں بہت سی اچھی اچھی کتابیں لکھیں۔ متقدمین میں ابوزید دبوسی کی تالیف سب سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ اور متاخرین میں سیف الاسلام بزدوی کی۔ اس میں مسائل نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد جب ابن السلمانی کا زمانہ آیا

تو اس نے کتاب الاحکام اور کتاب البزودی دونوں کو اپنی کتاب البدائع میں جمع کر دیا۔ جو اسم بامسمّٰی ہے۔ آئمہ فن اس کو دیکھتے پڑھتے ہیں۔ علمائے عجم نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔ ہمارے اس زمانہ میں یہ فن اسی حد پر رکا ہوا ہے۔

آئمہ اربعہ کے مقلدین میں مناظرے

چوں کہ احکام فقہی شرعی دلائل سے ماخوذ ہوتے ہیں اور ہر ایک مجتہد کی رائے ضرور نہیں کہ دوسرے سے مل جائے۔ اس لیے احکام میں اختلاف ہونا لازمی امر تھا۔ عرصہ دراز تک یہی اختلاف قائم رہا۔ اور جس نے جس مجتہد کی پیروی چاہی، کی۔ لیکن جب آئمہ اربعہ کا زمانہ آیا اور ممالک اسلام میں ان کی طرف سے حسن ظن قائم ہوا تو لوگوں نے انہی کی تقلید پر بس کیا۔ اور ان کے سوا اور کسی کی تقلید کو جائز نہ رکھا۔ اس لیے کہ علوم واصطلاحات کی وجہ سے اجتہاد کا مرتبہ حاصل کرنا عموماً دشوار ہو گیا تھا۔ اس لیے انہی مذاہب کے علما نے احکام فقہ اپنے اپنے طریق پر مرتب کیے۔ اور باہم اختلاف رائے کی وجہ سے جو اکثر نصوص شرعیہ اور اصولی فقہ میں ہوتا تھا۔ بحث و تکرار کی بنیاد پڑی۔ اور ہر ایک فریق اصول صحیحہ اور طرق پسندیدہ کے ساتھ فریق ثانی کے خلاف اپنے مسلک کی تائید اور فریق ثانی کی تردید کرنے لگا۔ کبھی شافعی اور مالکیوں میں اختلاف ہوتا تو احناف کا مسلک کسی ایک کا مؤید ہوتا۔ اور امام مالک وابوحنیفہ کی رائے مختلف ہوتی تو شافعی کسی ایک سے موافق پائے جاتے۔ اور شافعی اور ابوحنیفہؒ کی رائیں مختلف ہوتیں تو امام مالکؒ کا مذہب کسی ایک کی تائید کرتا۔ غرضکہ ان مناظرات میں ان آئمہ کے ماخذ اور اختلاف کے مواقع اور اجتہاد کے محامل پر خوب خوب ردوقدح ہوتی رہیں۔ اس تمام مباحث کو خلافیات کہتے ہیں۔

بن مناظرہ میں کتب

ہر ایک مناظر اس فن کے اصول وقواعد بتمام وکمال جانتا تھا جیسے کہ ایک مجتہد۔ لیکن مجتہد کی غرض یہ ہوتی ہے کہ استنباط مسائل کرے۔ اور مناظر خلافیات میں صرف ان مسائل کی حفاظت کو اپنا مدنظر رکھتا تھا۔ تاکہ مخالف ان کو توڑ نہ سکے۔ یہ علم بہت ہی فائدہ مند ہے۔ اس سے آئمہ کے منبع اور ان کا طریقہ استدلال معلوم ہوتا ہے۔ اس فن میں حنفیوں اور شافعیوں کی تالیفیں مالکیوں سے زیادہ ہیں۔ اس لیے کہ حنفیوں کے یہاں قیاس اکثر فروعات کی اصل ہے۔ اس لیے ان کا اہل نظر اور مباحث ہونا ضروری تھا۔ مالکی مذہب میں چوں کہ اکثر آثار واحادیث پر اعتماد ہے۔ اور نظر و قیاس سے بہت ہی کم کام لیا ہے۔ اس لیے اس فن میں ان کی تحقیقیں بھی کم ہیں۔ اس کے علاوہ یہ مذہب زیادہ تر مغرب میں پھیلا اور مغرب سرتا سر بدو اور بعید از صنائع وعلوم ہے۔ اس فن میں امام غزالی کی کتاب الاخذ اور ابوزید دبوسی کی کتاب التعلیقہ اور ابن القصار مالکی کی عیون الادلہ بہت مشہور ہیں۔ اور ابن شفاعی نے اپنے مختصر اصول فقہ میں اس اختلاف اور مبنی اختلاف کو بھی بیان کیا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ کتاب اصول فقہ اور خلافیات کی جامع ہو گئی ہے۔

جدل یا فن مناظرہ

علم جدل کی تعریف

مناظرین کو دوران مناظرہ میں جن اصول وقواعد کی پابندی ضروری ہوتی ہے۔ ان کے مجموعہ کو جدل کہتے ہیں۔ چوں کہ مناظرہ کو ردوقبول حجت وجواب کے متعلق بڑی وسعت ہوتی ہے۔ اور صواب وخطا جس طرف چاہے چل پھر کر مخالف کو حیران وپریشان کر سکتا ہے۔ اس لیے علمائے و آئمہ فن نے ایسے آداب واحکام وضع کیے کہ مناظرہ ان کی حد سے باہر نہ نکل سکے۔ اور بتا دیا کہ دلیل پیش کرنے والے کو کیا کرنا چاہیے۔ اور مقابل کو کہاں اعتراض ومعارضہ کرنا چاہیے اور کہاں سکوت وکلام۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ علم الجدل مناظرہ کے طور طریق اور رائے کے اثبات ونفی کے اصول بتاتا ہے۔ عام اس سے کہ رائے اور مسئلہ متعلق فقہ ہو یا غیر فقہ۔

علم جدل کے طریقے

علم الجدل کے دوطریقے ہیں ایک بزدوی کا۔ دوسرا عمیدی کا۔ بزدوی کا طریقہ ادلہ شرعیہ از قبیل نص و اجماع و استدلال شرعیہ سے مخصوص ہے۔ اور عمیدی کا طریقہ ہر قسم کے مباحثہ و مناظرہ میں جاری ہوسکتا ہے۔ اور سرتاسر استدلال سے بھرا ہوا ہے۔ جس میں مغالطہ بھی بکثرت ہے۔ اور اگر منطقی حیثیت سے اسے دیکھا جائے تو قیاس مغالطہ و قیاس سوفسطائی سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ لیکن ادلہ و قیاسات کی اصل صورتیں ان خرابیوں سے پاک و صاف ہیں۔ اور دلیل پیش کرنے کے طریقے خوب بیان کیے ہیں۔ اس فن میں سب سے پہلی تصنیف عمیدی ہی کی ہے اسی لیے یہ طریقہ اس کی طرف مسلوک ہے۔ اس کتاب کا نام ارشاد ہے۔ متاخرین مثل نسفی وغیرہ نے بھی اسی کا تتبع کیا اور بھی بکثرت اس طریقہ کی کتابیں لکھی گئیں۔ اس زمانہ میں اس فن کی بالکل قدر و منزلت نہیں ہے۔ کیوں کہ ممالک اسلام میں ضروری علوم ہی کا رواج کم ہو گیا۔ اور یہ فن کمالی و غیر ضروری ہے۔ پھر اس کی طرف لوگوں کی توجہ ہو تو کیوں کر۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و بہ التوفیق۔

دسویں فصل

علم الکلام

علم الکلام کی تعریف

یہ علم دلائل کے ذریعے سے عقاید ایمانیہ کو ثابت یا جن لوگوں نے اسلاف و اہل سنت کے عقائد کو چھوڑ کر عقائد جدید اختیار کیے ان کی تردید کرتا ہے۔ چوں کہ عقائد ایمانیہ میں چوٹی کا عقیدہ توحید ہے۔ اس لیے ہم توحید کے متعلق آسانی سے سمجھ آنے والا ایک نکتہ بطور عقلی دلیل کے لکھتے ہیں۔ پھر اس علم کی حقیقت اور اس کے ایجاد ہونے کے وجوہ و اسباب لکھیں گے۔

توحید کے عقلی دلائل

جاننا چاہیے کہ عالم کے تمام حوادث کے لیے عام اس سے کہ وہ از قبیل ذوات ہو یا از قسم افعال انسانیہ و حیوانیہ مقدم الوجود اسباب کا ہونا عادتاً ضروری ہے تاکہ حوادث کا وجود تمام ہو اور قوت سے فعل میں آئیں۔ اور جو اسباب کہ بعض حوادث زمانہ کے اسباب ہوتے ہیں۔ ان کے لیے بھی اور اسباب ہونے چاہئیں اور ہوتے ہیں۔ آخرکار اسباب کا یہ سلسلہ چڑھتے چڑھتے سبب جمیع اسباب اور موجد کل تک پہنچتا ہے۔ اور جوں جوں اسباب اوپر کو چڑھتے ہیں ان کا دائرہ وسیع ہوتا چلا جاتا ہے۔ جس کے ادراک اور شمار سے عقل حیران رہ جاتی ہے۔ اور علم محیط کے سوا کوئی ان کا حصر نہیں کرسکتا۔ خصوصاً حیوانی و انسانی افعال۔ کیوں کہ جو کچھ وہ کرتے ہیں قصد و ارادے سے کرتے ہیں اور قصد و ارادہ امور نفسانی ہیں۔ جو غالباً تصورات سابقہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر اکثر ان تصورات کے اسباب بھی اور تصورات ہوتے ہیں۔ اور نفس میں جو خطرات و تصورات گذرتے اور پیدا ہوتے ہیں۔ خصوصاً ابتداءً ان کے اسباب مجہول ہیں۔ کیوں کہ امور نفسانیہ کو دل میں ڈالتا ہے۔ جن کی کیفیت و اصول و مقصد کے علم سے انسان عاجز و قاصر ہے۔ کیوں کہ علم انسانی صرف انہی اسباب و وجوہات پر محیط ہے جو طبعی اور ظاہری ہوں اور حسیات نفسانی میں ایک خاص ترتیب کے ساتھ پہنچے ہوں۔ اس لیے کہ طبیعت نفس اور اس کے اطوار کے زیر اثر ہے۔ اور تصورات کا دائرہ نفس سے وسیع تر ہوتا ہے۔ درحقیقت تصورات کا تعلق ہے عقل کے ساتھ جو نفس سے بالاتر ہے۔ اسی وجہ سے نفس انسانی بہت سے تصورات کا ادراک بھی نہیں کرسکتا۔ احاطہ کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اسی باریکی اور حکمت کو شارع علیہ السلام نے مدنظر رکھ کر اسباب سے قطع نظر کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے کہ اسباب کی تلاش میں عقل سرگرداں ہو کر آخر کار ناکام رہتی ہے۔ اور بعض اوقات بے موقع ارتقائے اسباب کے سلسلہ کے بیچ میں رک کر ناقص اسباب کو مؤثر کل سمجھ لیتی ہے۔ اور آدمی ضلالت

تھوڑے ہی دنوں میں علم کلام خالص ہو کر علوم دین وفنون نظریات میں ممتاز درجہ پر پہنچ گیا۔ ابتدا میں فلسفیانہ قیاس سے اس فن کو بچایا گیا۔ اس لیے کہ اول تو مسلمانوں میں فلسفہ ابھی اچھی طرح پھیلا نہ تھا۔ اور جو کچھ پھیل چکا تھا اس کو عقائد ایمانیہ کے خلاف سمجھ کر ترک کیا گیا۔ لیکن جب قاضی ابوبکر باقلانی کے بعد امام الحرمین ابوالمعالی کا زمانہ آیا تو انہوں نے اس فن میں کتاب الشامل لکھی اور مسائل کو نہایت وسعت و وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ اور پھر اس کا خلاصہ کر کے کتاب الارشاد نام رکھا۔ یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ عقائد میں اسی پر دارو مدار آ ٹھہرا۔

مسلمانوں میں منطق کا رواج

اس کے بعد مسلمانوں میں منطق کو عام طور پر رواج ہوا اور لوگوں نے پڑھ کر اس میں اور علوم فلسفہ میں فرق کیا۔ اور سمجھے کہ منطق دلائل کا معیار ہے۔ چوں کہ علم الکلام میں بھی دلائل کے لیے قواعد وضوابط لیے جا چکے تھے۔ دونوں کا مقابلہ کیا گیا اکثر اصول منطق وکلام کے نہیں ملتے تھے۔ اس لیے کلام کے پرانے قواعد وضوابط کو چھوڑ کر منطقی استدلال قائم کیے اور قدیم دلائل کے رد سے عقائد کے اوپر کچھ آنچ نہ آئی۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ جس کے حق میں دلیل لی جائے، صحیح ہو۔ اور دلیل باطل وغلط، جیسا کہ قاضی ابوبکر نے ثابت کیا ہے۔ اسطرح پر عقائد کے ثبوت کے لیے اب جو اصول وضوابط وضع ہوئے، وہ قدیم قواعد وضوابط سے بالکل نرالے ہو گئے اور متاخرین کے طریقہ سے مشہور ہوئے۔ متاخرین نے انہی عقائد کی کتابوں میں بعض بعض مسائل فلسفہ کا بھی رد لکھا جو عقائد ایمانیہ کے خلاف تھا۔ فلسفہ کے اس قسم کے مسائل کی تردید پر سب سے پہلے امام غزالی نے قلم اٹھایا۔ اور امام فخر الدین رازی اور علمائے اسلام کی ایک بڑی جماعت نے ان کی پیروی کی۔ اس کے بعد متاخرین نے فلسفہ وکلام دونوں کو غلط ملط کر دیا۔ اور اقتباس مسائل کی وجہ سے دونوں علموں کو ایک ہی سمجھنے لگے۔

متکلمین اور حکما میں فرق

جاننا چاہیے کہ متکلم اکثر کائنات اور اس کے اکثر حالات سے وجود باری اور اس کی صفات پر استدلال کرتے ہیں اور حکیم فیلسوف بھی اگرچہ جسم سے جو داخل کائنات ہے، علم طبعی میں بحث کرتا ہے۔ لیکن دونوں کی بحث ونظر کا طریقہ بالکل ایک دوسرے سے جداگانہ ہے۔ کیوں کہ فیلسوف جسم کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ متحرک ہے یا ساکن وغیرہ اور متکلم اس حیثیت سے کہ جسم عامل وفاعل پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح فیلسوف الٰہیات (وہ علم جس میں باری تعالیٰ کی ذات وصفات کے بارے میں کلام کیا جاتا ہے) میں وجود مطلق اور اس کے متعلقات ذاتی سے بحث کرتا ہے اور متکلم وجود سے موجد کی طرف پہنچنے کے اصول پر کاربند ہوتا ہے۔

علم الکلام کا موضوع

علم کلام کا موضوع عقائد ایمانیہ ہیں۔ اور وہ اس کو شریعت کی طرف سے صحیح سمجھ کر ادلۂ عقلیہ سے بھی صحیح ثابت اور بدعتوں کی بیخ کنی اور عقائد کو شکوک وشبہات سے پاک کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جیسا کہ ظہور علم کلام اور اس کی تدریجی ترقی اور اس کے مباحث سے ظاہر ہوتا ہے۔ مگر متاخرین نے ان دونوں فنون کو خلط ملط کر کے معجون مرکب بنا دیا۔ اس لیے دیکھنے والے کو نہ دونوں فنون میں کچھ فرق معلوم ہوتا ہے اور نہ وہ ان کی کتابوں سے کچھ فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ جیسے کہ بیضاوی نے طوالع اور اس کے بعد میں آنے والے علمائے عجم نے اپنی تصانیف میں کیا ہے۔ البتہ جن طلباء کو مختلف مذاہب اور بکثرت حجتیں اور دلائل دیکھنے کا شوق ہوتا ہے۔ وہ ان کتابوں کو بڑے شوق سے دیکھیں۔ ورنہ اصل علم عقائد متقدمین ہی کی کتابوں میں ملتے ہیں۔ جن میں سب سے بڑھ کر کتاب الارشاد ہے۔ یا وہ تصانیف جو اسی ڈھنگ پر لکھی گئی ہیں۔ ہاں جو شخص فلاسفہ کا دورد دیکھنا چاہے وہ غزالی وامام فخر الدین رازی کی کتابیں دیکھے۔ اگرچہ ان بزرگوں کی اصطلاحات بھی متقدمین سے مختلف ہیں۔ لیکن مسائل میں خلط بے جا اور موضوع میں شک وشبہ نہیں ہے۔ جو متاخرین کی تصانیف میں عام طور سے پھیلا ہوا ہے۔ لیکن ہمارے اس زمانہ میں علم کلام پڑھنا اور اس میں منہمک ہونا بالکل فضول ہے۔ اس لیے ملحدوں اور بدعتیوں کا زمانہ گذر گیا۔ اور اب ان کا کچھ زور باقی نہیں ہے۔ اور آئمہ اہل سنت کافی وشافی

جوابات لکھ چکے۔ اور عقلی دلائل کی ضرورت دفاع ذم اور نصرت حق کے لیے ہوا کرتی ہے۔ اب چوں کہ مخالفت باقی نہیں ہے۔ اور سارے بحث مباحث تنزیہہ مطلق طے ہو چکے۔ اس لیے زیادہ بیان کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ منقول ہے کہ جنید رحمتہ اللہ علیہ ایک دن متکلمین کے ایک گروہ کے پاس سے گذرے جو تنزیہہ کے متعلق گفتگو کر رہے تھے۔ پوچھا یہ کون لوگ ہیں اور کیا کر رہے ہیں۔ لوگوں نے عرض کیا کہ حضرت متکلمین ہیں۔ ادلۂ عقلیہ سے صفات حادثہ سے اللہ تعالیٰ کو بری ثابت کرنے کے متعلق بحث کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ جہاں عیب کا وجود ہی محال ہے، عیب کی نفی کرنا خود عیب ہے۔ تاہم ہماری رائے یہ ہے کہ طالبان علم کو یہ علم ضرور مفید ہے۔ اس لیے کہ حاملان سنت کو اپنے مذہب کے عقلی دلائل سے بے خبر نہ رہنا چاہیے۔ واللہ ولی المومنین۔

گیارھویں فصل

تصوف

تصوف بھی عہد رسالت کے بعد ظہور میں آنے والا شمار ہوتا ہے اگر چہ طریق تصوف اسلاف امت وصحابہ وتابعین میں موجود تھا۔ کیوں کہ تصوف کا اصل اصول ہے عبادت وانقطاع الی اللہ اور رنگینی دنیا سے الگ تھلگ رہنا۔ یہ تمام باتیں بالکل وجوہ صحابہ کرام سلف صالحین میں موجود تھیں۔ لیکن دوسری صدی میں مسلمان دنیا کی طرف جھکے اور دین ودنیا مل جل گئے۔ تو جن لوگوں نے خلوت وعبادت اور انقطاع کی طرف توجہ کی وہ صوفی ومتصوف کہلانے لگے۔ قشیری رحمتہ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ لفظ صوفی معلوم نہیں کہ کیوں کر بنا۔ کیوں کہ قیاس ولغت میں کوئی اس کے اشتقاق کا قاعدہ نہیں پایا جاتا۔ نہ ہی بعید از قیاس ہے کہ صوف پوشی کی وجہ سے یہ لوگ صوفی کہلائے ہوں۔ کیوں کہ صوف پوشی کچھ اسی فرقہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ مگر میری رائے میں صوفی صوف ہی سے مشتق ہے۔ کیوں کہ یہ فرقہ زہد وعبادت وخلوت دوستی میں منفرد ہو گیا تو اسے خاص قسم کے الہامات حاصل ہونے لگے۔ اس لیے کہ انسان بحیثیت انسان تمام حیوانات سے فہم وفراست ہی کے ساتھ ممتاز ہے۔ اور اس کے فہم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ادراک فہم ہے۔ جس کے ذریعہ علوم ومعارف کو سمجھتا ہے۔ ظن ویقین، شک وشبہ کی حقیقت جانتا ہے۔ دوسری قسم کا ادراک فہم وہ ہے جس سے فرحت وغم، قبض وبسط، رضا وغضب، صبر وشکر وغیرہ کا احساس کرتا ہے۔ انہی اور حسیات وارادات سے انسان میں روح عاقل جسم میں تصرف کرتی ہے۔ اور انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ اور حسیات وارادات اکثر ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے دلائل سے علم پیدا ہوتا ہے۔ اور فرحت وغم ملذ ذ والم ناک امور سے۔ اسی طرح مرید میں بھی مجاہدہ وعبادت سے ایک خاص حالت بطور نتیجہ کے پیدا ہوتی ہے جو کبھی از قبیل عبادت ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے اسے اس عبادت کا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے اور مرید کا مقام کہلاتا ہے۔ اگر از قبیل عبادت و طاعت نہیں ہے۔ تو اور کوئی خاص کیفیت مثلاً حزن وسرور، نشاط وکسل وغیرہ نفس میں پیدا ہو جاتی ہے۔ یونہی مرید آہستہ آہستہ مقامات حالت وآ گاہی طے کرتا ہوا توحید ومعرفت کے درجہ پر جا پہنچتا ہے۔ جو مرید کے لیے سب سے اعلیٰ منزل ہے۔ اور سعادت ابدی کا ذریعہ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات یشھد ان لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ۔ مختصر یہ کہ مرید وسالک ایمان کی رہنمائی اور اخلاص وطاعت کی برکتوں سے تدریجاً مقامات سلوک طے کرتا چلا جاتا ہے۔ اور ہر مقام میں خاص خاص احوال وصفات بطور ثمرہ ونتیجہ کے مترتب ہوتے جاتے ہیں۔ اگر کبھی کسی مقام میں کوئی نتیجہ مترتب نہ ہو تو سمجھا جاتا ہے کہ اس مقام سے پیچھے کی طرف کسی عمل میں کوتاہی رہی۔ ان مقامات کے طے کرنے میں نفس وقلب پر خاص حادثات وارد ہوتے ہیں۔ اس لیے مرید کو اپنے نفس میں تمام اعمال کا محاسبہ کرنا پڑتا ہے تاکہ اعمال کی تاثیر وعدم تاثیر کی کیفیت سے آگاہ ومطلع رہے۔ اور جہاں کہیں قصور وفتور واقع ہو اس کی تلافی کرے۔ لیکن یہ باتیں ذوق پر منحصر ہیں۔ اس لیے بہت ہی کم ایسے آدمی ہوتے ہیں جو تصوف کے مراتب طے کرنے پر قادر ہوں۔ کیوں کہ غفلت وبے پروائی عام لوگوں کے شامل حال ہے۔ اور جو لوگ کہ اس قسم کے مراتب ومقامات کو مدنظر نہیں رکھتے وہ زبان سے زیادہ فقہ کے اعتبار سے فقہی مخلصانہ طاعت وعبادت پر جزاء اور ثواب کے منتظر رہتے ہیں۔ مگر فرقہ صوفیا اپنے ذوق وشوق سے طاعت وعبادت کے نتائج کی چھان بین کرتا رہتا ہے۔ تاکہ معلوم کرے کہ اعمال خالص ہیں یا نہیں۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفیا کا

تصدیق محض جو ایمان کا ادنیٰ درجہ ہے،اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔جن لوگوں نے اس کا اعتبار کیا ہے وہ تفاوت ایمانی سے انکار کرتے ہیں۔جیسا کہ آئمہ متکلمین کا مذہب ہے اور جن لوگوں نے ملکہ نفسانی اور غائی ایمان کو مدنظر رکھا ہے،وہ تفاوت کے قائل ہوتے ہیں۔اس اختلاف رائے سے کچھ حرج بھی نہیں ہے۔کیوں کہ حقیقت اولیٰ (تصدیق مراتب) تمام درجوں میں موجود ہے۔لیکن وہ کم سے کم نفسانی کیفیت ہے جس پر ایمان کا اطلاق کیا جاتا ہے۔اور وہی کفر کے دائرہ سے نکالنے والی۔اور کافر و مسلم کے درمیان حد فاصل ہے۔اور اس کا تجزیہ کسی طرح ممکن نہیں۔کمی و بیشی اس کمال میں ہے جو اس درجہ سے آگے بڑھ کر حاصل ہوتا ہے۔

عقائد دینیہ وایمانیہ

جاننا چاہیے کہ شارع علیہ السلام نے ایمان کی اول درجہ میں تعریف کی۔یعنی تصدیق اور ایمانیات معین کئے کہ ہم اپنے دل سے ان کی تصدیق اور نفوس میں اعتقاد کر کے زبان سے بھی انکا اقرار کریں۔یہی امور عقائد دینیہ ہیں۔جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لوگوں نے ایمان کے متعلق سوال کیا۔تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان تومن باللہ وملائکتہ و کتبہ ورسلہ والیوم الآخر وتومن بالقدر خیرہ وشرہ۔یہی عقائد ایمانیہ ہیں جن کا کتب عقائد میں ذکر ہوتا ہے۔ہم بالاختصار ان کا ذکر کرتے ہیں۔تا کہ اس فن کی حقیقت اور حدوث کی کیفیت معلوم ہو جائے۔

علم العقائد کے اصول

جاننا چاہیے کہ جب شارع علیہ السلام نے خالق کل پر ایمان لانے کا حکم دیا جو تمام افعال کا خالق ہے اور ہمیں سمجھایا کہ اسی ایمان سے تم کو نجات ملے گی تو اس حکم کے ماننے کے بعد جب ہمارے خیال ایسے خالق و معبود کی کنہ و حقیقت کی طرف متوجہ ہوئے کچھ نہ دریافت کر سکے۔اس لیے کہ اس کی حقیقت وکنہ عقل پیہم سے بالاتر ہے۔اور چوں کہ معبود کا علم فی الجملہ ضروری تھا۔اس لیے ہمیں صفات تنزیہ فی الذات کی تعلیم دے گئی۔تا کہ اللہ مشابہ مخلوق نہ مان لیا جائے۔پہلے صفات نقص سے اسے منزہ بتایا گیا۔پھر توحید ذاتی کا سبق پڑھایا۔زاں بعد اس کے علم وقدرت سے آگاہی بخشی۔اس کے ارادہ سے اطلاع دی۔بعثت رسل کی ضرورت کا یقین دلایا۔جنت کی راحت و آرام کی امید دل میں پیدا کی۔دوزخ کے عذاب سے ڈرایا۔تا کہ اچھے کام کریں اور بروں سے بچیں۔یہی باتیں عقائد میں اصل اصول ہیں۔جو بدلائل عقلی بیان کی جاتی ہیں۔کتاب وسنت میں بھی بہت سی دلیلیں ان امور کی موجود ہیں۔جن پر اسلاف کا دارومدار رہا۔علمائے راسخ العلم نے ان کو سمجھا آئمہ نے ان کی تحقیق کی لیکن ایک مدت کے بعد ان عقائد کی تفصیل میں علمائے اسلام کی آرا مختلف ہو گئیں اور اس اختلاف کی وجہ اکثر آیات متشابہ ہوئیں۔اسی اختلاف نے باہم مناظرہ کرائے اور بہ نسبت نقل کے استدلال عقلی پر زیادہ زور آپڑا۔اس طور پر علم کلام کی بنیاد پڑی۔

تنزیہی اور تشبیہی آیات

بالاختصار حقیقت حال کو یوں سمجھو کہ قرآن مجید کی اکثر آیات میں خدائے تعالیٰ کی تنزیہہ مطلق کا ذکر موجود ہے۔اور آیتیں بالکل ظاہر الدلالت ہیں۔ہرگز تاویل کی محتاج نہیں۔شارع علیہ السلام کی احادیث اور صحابہ کرام و تابعین کے اقوال سے تنزیہہ مطلق ہی کی تائید ہوتی ہے۔لیکن قرآن مجید میں بعض بعض آیتیں ایسی بھی ہیں۔جن سے کہیں مشابہت ذاتی اور کہیں مشابہت صفاتی کا مفہوم ہوتا ہے۔صحابہ واسلاف تو باکی کے ان دلائل کی کثرت اور آیات کی دلالت کی وجہ سے تشبہ سے پاک ہی کے قائل اور مثال وتشبہ کو محال کہتے رہے۔اور جن آیات میں تشبہ کا ڈر تھا ان کی نسبت صرف یہی کہتے تھے کہ یہ آیتیں کلام الٰہی ہیں ان پر ہمارا ایمان ہے۔لیکن نہ کبھی معنی سے تعرض کیا نہ تاویل کے پیچھے پڑے۔اور اکثر یہی کہتے رہے کہ آیات قرآنی جیسے نازل ہوئی ہیں اسی طرح پڑھے جاؤ۔یعنی تاویل وتفسیر نہ کرو کہ کہیں گرفتار بلا نہ ہو جاؤ۔مگر اس زمانہ میں بھی کچھ ایسے لوگ تھے۔آیات متشابہات کی وجہ سے تشبہ کے قائل تھے اور ظواہر آیات کو دیکھ کر اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ اور چہرہ ثابت کرتے تھے۔اس لیے یہ

لوگ تجسم میں مبتلا ہوئے۔ اور آیات تنزیہہ کے سراسر مخالف جو قرآن مجید میں بکثرت موجود اور واضح الدلالت ہیں کیوں کر جسم کے لوازمات کا مان لینا نقص و افتقار اور آیات تنزیہہ کی تعلیب کا مقتضی ہے۔ لیکن کب دیکھا کہ آیات کے ظاہر معنی سے تو اللہ تعالیٰ مجسم ہی بن گیا۔ کہنے لگے کہ جسم ہے لیکن نہ عام اجسام کی مانند۔ لیکن یہ جواب شافی نہیں۔ اور نفی و اثبات گویا ایک جگہ جمع ہو گئے۔ یہ دیکھ کر اس جماعت نے مجبوراً تنزیہہ یعنی تشبہ سے پاک ''لیس کمثلہ شیءٌ'' کا مسلک ہی اختیار کیا۔ زیادہ سے زیادہ اتنا کہا کہ جسم کو بھی اسمائے الٰہی میں داخل کر دیا۔ تا کہ فی الجملہ آیات متشابہات صادق آسکیں۔

دوسرا فریق تشبہ فی الصفات مثل سمت و استواء، نزول صوت و حروف کے اثبات کے درپے ہوا۔ مگر اسے بھی وہی تجسم سامنے آیا۔ اس لیے اس نے بھی پہلے فریق کی طرح یوں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی آواز ہے لیکن نہ تمام آوازوں کی مانند۔ چونکہ یہ جوابات کچھ شافی نہ تھے۔ اس لیے ان ظاہری عقائد میں وہی اسلاف کا عقیدہ باقی رہ گیا۔ چنانچہ رسالہ ابوزید اور اس کی کتاب مختصر اور حافظ کی کتاب العقاید سے ثابت ہوتا ہے کہ ان بزرگوں کا یہی حال تھا۔

عقائد معتزلہ کا زور

لیکن جب تصنیفات کی کثرت ہوئی اور لوگوں کو تالیف و تدوین کا چسکا پڑا اور ہر علم میں چھان بین ہونے لگی اور متکلمین نے تنزیہہ کے متعلق کتابیں لکھیں تو فرقہ معتزلہ نے آیات تشبہ سے تنزیہہ کو یہاں تک تعمیم دی کہ علم وقدرت ارادت وحیات جیسی صفات کی بھی نفی کرنے لگے۔ بایں دلیل کہ ان صفات کو زائد از ذات ماننے سے تعدد واجب لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ خیال ان کا بالکل بے بنیاد تھا۔ کیوں کہ صفات نہ عین ہیں نہ غیرہ۔ اسی طرح ان لوگوں نے سمع و بصر سے بھی انکار کر دیا۔ تا کہ جسمانیت واجب و لازم نہ آئے۔ یہ بھی ان کا نرا وہم ہی وہم تھا۔ کیوں کہ سمع و بصر سے مراد ادراک مسموع و مبصر ہے۔ انہی صفات شش گانہ کے ساتھ کلام کی بھی نفی کی۔ اور کلام نفسی کی حقیقت و ماہیت کو نہ سمجھ سکے۔ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل ہو کر مذہب اسلاف سے بالکل الگ جا پڑے۔ معتزلہ کی ان بدعتوں کا مسلمانوں پر بہت برا اثر پڑا۔ چوں کہ بعض خلفا بھی ان کے ہم خیال ہو گئے تھے۔ عام مسلمانوں کو مجبور کیا کہ معتزلہ کے عقائد کو تسلیم کریں۔ آئمہ وقت نے انکار کیا۔ اس لیے ان میں سے اکثر قتل کیے گئے۔ یہ حالت دیکھ کر علمائے اہل سنت کو ضرورت ہوئی کہ دلائل عقلیہ سے ان عقائد باطلہ کی تردید کریں اور اس بڑھتے سیلاب کو روکیں۔

شیخ ابوالحسین الاشعری کا کارنامہ

اس لیے امام المتکلمین شیخ ابوالحسین الاشعری نے اس اہم کام پر کمر باندھی۔ اور توحید و تنزیہہ کے متعلق درمیانہ نیا مسلک اختیار کیا۔ اور تشبیہ کی نفی کر کے مذکورہ بالا صفات مغلوبہ ثابت کیں۔ اور تنزیہہ کی بابت اسلاف کا عقیدہ اختیار کیا۔ اور عقل و نقل سے معتزلہ کے خود ایجاد کردہ تمام عقائد کو توڑ ڈالا۔ یہاں تک کہ فن عقائد بہشت و جنت دوزخ، ثواب و عتاب وغیرہ کی مباحث سے مکمل ہو گیا۔ چونکہ اس زمانہ میں فرقہ امامیہ نے بھی اپنے عقائد لکھ لکھا کر امامت کو داخل عقائد کر لیا تھا۔ اور یہاں تک اس بارے میں غلو کر گئے تھے۔ کہ نبی کا فرض ہے کہ امام مقرر کر جائے۔ اس لیے شیخ ابوالحسن الاشعری نے امامت کے متعلق بھی مفصل بحث اور امامت کے عقائد کی تردید کی۔ اگرچہ یہ مسئلہ عقائد کے متعلق نہ تھا۔ تاہم اقتضائے وقت نے مجبور کر کے اسے عقائد کی کتابوں میں جگہ دی اور ان مباحث و مسائل کے مجموعہ کا نام علم کلام رکھا گیا۔ اس لیے کہ وہ مناظرہ علی البدعت ہے اور عمل سے اسے کوئی علاقہ نہیں۔ یا اس لیے کہ کلام الٰہی کو ثابت کرنے کے لیے جس سے معتزلہ منکر تھے، یہ علم وضع کیا گیا۔ شیخ ابوالحسن الاشعری کا یہ مسلک ایسا مقبول ہوا کہ عام طور پر اس کا اتباع ہونے لگا۔ شیخ کے بعد اس کے شاگرد مجاہد نے بھی شیخ کا مسلک اختیار کیا۔ جس سے قاضی ابوبکر باقلانی نے استفادہ کیا۔ اس کے بعد علمائے اسلام میں اس فن کی کانٹ چھانٹ کی نوبت آئی اور وہ مقدمات عقلیہ لکھے گئے جن پر کلام کے مسائل کا ثبوت منحصر و موقوف تھا۔ مثلاً جوہر فرد وخلا کا ثبوت۔ ذات و صفات کی بحث اس قسم کے مسائل عقائد ایمانیہ کے ساتھ تبعاً قابل تسلیم ٹھہرے۔ کیوں کہ عقائد کا ثبوت انہی پر منحصر کیا گیا تھا۔ اگر یہ قابل تسلیم نہ مانے جاتے۔ تو ثبوت عقائد کی بنیاد ہی متزلزل ہو جاتی۔ مختصر یہ کہ

وگمراہی میں پڑ جاتا ہے۔

یہ ہرگز خیال نہ کرنا چاہیے کہ تحقیق اسباب کا کیا حرج ہے۔ ہم جب چاہیں اس ارادہ سے باز آسکتے ہیں۔ کسی حد پر ٹھہر جانا یا ارادہ سے رجوع کرنا انسانی قدرت سے باہر ہے۔ کیوں کہ نفس ایک مدت تک تلاش اسباب کا ساتھ دیتے دیتے اسی رنگ میں رنگ جاتا ہے۔ پھر وہ رنگ کسی طرح اس سے نہیں چھوٹتا۔

انسانی علم ظاہر پر منحصر ہے:

حوادثات کے تمام تر اسباب دریافت نہ ہوسکنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہم جو کچھ عادتاً دیکھتے ہیں اسی کو یا اسی قبیل کی باتوں کو سمجھ سکتے ہیں۔ یعنی ہمارے علم کا مدار ظاہری اسناد پر ہوتا ہے۔ یہ ہمیں معلوم نہیں ہے کہ اسباب کے تاثیر کی حقیقت کیا ہے اور کیوں کر اثر کرتے ہیں۔ وما او تیتم من العلم الاّ قلیلا۔ اسی لیے شریعت نے ہمیں حکم دیا ہے کہ اسباب کو چھوڑو۔ اور اسباب کے مالک اور موجد کل کی طرف متوجہ ہوتا کہ توحید باکمل وجوہ نفس میں مرتکز ہو جائے۔ اگر ظاہری اسباب پر انقطاع اور بھروسہ کیا تو کفر میں مبتلا ہو گے۔ اور اگر اسباب کے دریائے ناپیدا کنار میں عمر بھر غوطہ لگاتے رہو۔ تب بھی اصل تک نہ پہنچ سکو گے۔ تمہارے لیے مناسب یہی ہے کہ اسباب سے آنکھیں بند کر کے توحید مطلق کا اعتقاد رکھو۔ اور کہو قل هو الله احد ٥ الله الصمد ٥ لم يلد ولم يولد ٥ ولم يكن له كفوا احد۔ اور کبھی اس وسوسہ میں نہ آؤ کہ فکر انسانی احاطہ کائنات اور اس کے اسباب پر قادر ہے۔ اور تفصیل وجود کی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے۔ یہ دھوکا ہے۔ اس سے بچو اور یقین رکھو۔ احاطہ کائنات بما فیہا عقل انسانی سے ممکن نہیں۔ کیوں کہ بادی الرائے میں ہر ایک قوت حسِ انسانی تمام موجودات عالم کو اپنے ہی مدرکات پر منحصر اور تمام سمجھتی ہے۔ حالانکہ یہ بالکل مختلف ہے۔ دیکھ لو کہ بہرا آدمی وجود کو باقی محسوسات۔ یہ اور معقولات ہی میں منحصر سمجھتا ہے۔ اور مسموعات کو وجود سے ہی نکال دیتا ہے۔ اسی طرح پیدائشی اندھا مرئیات کو موجود نہیں جانتا۔ صرف اپنے آباؤ اجداد اور اس پاس کے رہنے والوں کی تقلید میں ان کا اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن بہ تقاضائے فطرت اسے سوائے انکار مرئیات کے کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ اگر حیوانات بولنے لگیں اور ان سے معقولات کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ یقیناً نفی میں جواب دیں۔ ہمارے حیات کی یہ کیفیت ہے کہ موجودات کو صرف اپنی اپنی حسوں میں منحصر وموقوف جانتے ہیں۔ حالانکہ یہ بالکل غلطی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارے ادراک کے علاوہ بھی مدرکات ہوں۔ کیونکہ ہمارے ادراک حادث ومخلوق ہیں۔ اور مخلوق خدا مخلوق انسانی سے بہت زیادہ ہے۔ اور موجودات کا دائرہ وسیع تر ہے۔ پس جب کبھی تمہارا ادراک حصر موجودات کا ادعا کرے، ان کی تکذیب کرو۔ اور وہی مانو جو تم کو شارع علیہ السلام سے پہنچا ہے۔ اس لیے کہ وہ تمہارا بڑا خیر خواہ تھا۔ اور اس کا علم وادراک بھی تمہارے عقل کے ادراک سے بلند ووسیع تھا۔

انسانی عقل کا دائرہ محدود ہے

اعتراف عجز وقصور سے عقل انسانی کو کچھ داغ نہیں لگتا۔ عقل بے شک صحیح میزان ہے اس کے احکام سب ٹھیک ہیں۔ کذب وخلاف واقعہ کو وہاں گذر نہیں لیکن یہ کام اس کے بوتہ کا نہیں ہے کہ توحید وآخرت، حقائق صفات الٰہیہ، حقیقت نبوت جیسے امور کا پتہ ٹھیک ٹھیک لگا سکے۔ اس کی مثال بعینہ ایسی ہوگی کہ کوئی کانٹے میں چاندی سونا تلتا ہوا دیکھ کر ارادہ کرے کہ اس میں ایک پہاڑ تول لے۔ کیا یہ ممکن ہے؟ ہرگز نہیں۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کانٹا غلط تھا۔ یا نارسا ہے۔ جہاں تک عقل کی رسائی ہے۔ وہاں تک ٹھیک ٹھیک رائے دیتی ہے۔ اور جو امور اس کی دسترس سے باہر ہیں۔ ان میں مجبور وعاجز ہے۔ کیوں کہ وہ موجودات میں ایک ذرہ ناچیز سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔

یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ عقل کو احکام سماعیہ پر مقدم سمجھتے ہیں۔ غلطی پر ہیں۔ یہ امر یقینی ہے کہ اس قسم کے علوم ومعارف سمجھنے میں عقل انسانی قاصر وعاجز ہے۔ گویا اب توحید لازم ہے۔ اسباب کے ادراک سے عاجز ہونے اور تفویض کل الی اللہ کو اسی لئے بعض صدیقین صاحب معرفت نے فرمایا ہے۔ العجز عن الادراك ادراك۔ یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اس توحید سے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے محض توحید ایمانی۔ یعنی اقرار باللسان و تصدیق بالجنان ہی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ تصدیق حکمی تو محض نفسانی اقرار ہے۔ جو اقرار زبانی سے کچھ اعلیٰ درجہ

ہے۔ یہاں توحید سے مراد کمال توحید ہے۔ یعنی صفت توحید سے نفس متکیف ہو جائے۔ جیسے کہ اعمال وعبادات کا مقصود یہ ہے کہ طاعت وانقیاد ربانی کا ملکہ حاصل ہو جائے۔ گویا علم توحید سے کام نہیں چلتا جب تک کہ توحید نفس میں حال کا درجہ نہ پیدا کرے۔

علم وحال کا فرق

علم العقائد میں علم وحال کا باہمی فرق ایسا ہی ہے جیسا کہ قول وانصاف کا قول وانصاف کو۔ یوں سمجھنا چاہیے کہ اکثر آدمی جانتے ہیں کہ یتیموں اور مسکینوں پر رحم کرنا خدائے تعالیٰ کی خوشنودی اور قربت کا سبب ہے۔ زبان سے بھی یہی کہتے ہیں اور اس کا شرعی ماخذ بھی بتادیتے ہیں۔ لیکن جب کوئی یتیم ومسکین ان کے سامنے آتا ہے۔ رحمت وشفقت، اعانت ودستگیری کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اس سے کوسوں بھاگتے ہیں اور نفرت وحقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو گویا محض علم ہے کہ یتیم پر رحمت واجب ہے۔ لیکن ابھی حال واتصاف کا درجہ حاصل نہیں ہوا ہے۔ اور جس شخص کو علم کے ساتھ اتصاف بھی حاصل ہوتا ہے۔ وہ جب یتیم مسکین کو دیکھتا ہے بیتاب ہو کر اس پر شفقت اور جس قدر ہو سکتا ہے صدقہ وخیرات سے دستگیری کرتا ہے۔ یہی حال علم توحید واتصاف توحید کا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں دوسرا مرتبہ بالاتر ہے۔ اس لیے کہ علم توحید بلا اتصاف قلیل المنفعت اور ضعیف الحال ہے۔ مناظر اکثر اسی مرتبہ میں رہتے ہیں۔ حالانکہ مقصود ومطلوب دوسرا درجہ ہے۔

کمال کس درجہ میں ہے

جاننا چاہیے کہ تمام تکالیف شرعیہ میں شارع کے نزدیک کمال اسی دوسرے درجہ میں ہے۔ عقائد میں بھی اتصاف وملکہ کامل سمجھا جاتا ہے۔ اور عبادات میں بھی یہی کیفیت نفسانی۔ اور چوں کہ عبادات کی پابندی سے یہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ میری آنکھوں کی ٹھنڈک راس العبادت یعنی نماز میں ہے۔ مطلب یہ کہ نماز کا آپ کے نفس قدسی مین ایسا قوی اثر ہو گیا تھا کہ اسی میں آپ کو انتہا درجہ کی لذت آتی تھی۔ بھلا عام لوگوں کی نماز کو اس نماز سے کیا نسبت۔ فویل للمصلین الذین هم عن صلاتهم ساهون ٥ اللهم اهدنا الصراط المستقيم ٥ صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضا لين ٥۔

ایمان کے متعدد درجات ہیں

الغرض یہ کہ تمام تکالیف شرعیہ قلبی وبدنی سے مطلوب یہی نفسانی ملکہ ہے۔ جس سے نفس کو علم توحید کا اضطراری مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اور یہی توحید عقیدۂ ایمانیہ ہے جس سے سعادت حاصل ہوتی ہے۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان جو تکالیف کا اصل اصول ہے، متعدد درجے رکھتا ہے۔ جن میں سے ادنیٰ تصدیق بالروح وزبانی اقرار ہے۔ اور اعلیٰ وہ کیفیت ہے کہ اس اعتقاد قلبی اور پابندی اعمال سے قلب کو حاصل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ تمام جوارح کے اعمال وافعال بھی اسی تصدیق ایمانی کی وجہ سے طاعت وعبادت کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس مرتبہ کے حصول کے بعد مومن نہ صغیرہ کا مرتکب ہوتا ہے نہ کبیرہ کا۔ کیونکہ نفسانی ملکہ اپنی مضبوطی کی وجہ سے اس کو منحرف ہی نہیں ہونے دیتا۔ اس لیے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا يزني الزانی حين يزني وهو مومن۔ ہرقل نے ابوسفیان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حال پوچھتے ہوئے اصحاب کے متعلق دریافت کیا تھا کہ کیا ان میں سے کوئی احکام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بھی کر گذرتا ہے۔ ابوسفیان نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں۔ ہرقل نے کہا ہاں۔ پکے ایمان کی یہی نشانی ہے۔ مطلب یہ تھا کہ جب نفس میں ایمان کا ملکہ جم جاتا ہے تو پھر کوئی امر خلاف ایمان سرزد نہیں ہو سکتا۔ یہی ایمان کا اعلیٰ تر درجہ ہے اور پاک نفسی اس سے اعلیٰ درجہ پر۔ اس لیے کہ پاکیزگی وجو با انبیا کو قبل از نبوت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ مرتبہ مومنین کو تصدیق واعمال کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اسی ملکہ کے رسوخ کی کمی بیشی کی وجہ سے ایمان میں فرق ہوتا ہے۔ یہی اسلاف کا عقیدہ تھا۔ اور بخاری شریف میں بھی ایسی احادیث موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں مثلاً الايمان قول وعمل ويزيد وينقص۔ وان الصلوة والصيام من الايمان۔ والحيا من الايمان۔ ان سب سے وہی کامل ایمان مراد ہے جو فعلی ہے۔ جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے۔ رہی

اصل طریق یہی ہے کہ نفس کے اعمال کا محاسبہ کریں۔ اور کثرت ذکر سے جو وجد و ذوق حاصل ہو اس پر بحث و گفتگو۔ انہی باتوں سے مرید کو ترقی مدارج نصیب ہوتی ہے۔

صوفیاء کی خاص اصطلاحات

صوفیہ کی خاص اصطلاحات ہیں جنہیں وہ اپنے فن میں استعمال کرتے ہیں۔ کیوں کہ الفاظ یا یے لغات ان کے دلی معانی کے اظہار کے لیے کافی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی اصطلاحات اہل شریعت سے الگ ہیں اور علم شریعت دو قسموں پر منقسم ہو گیا۔ ایک قسم فقہا و علما سے مخصوص ہے اور دوسری قسم صوفیہ سے۔ جس میں وہ اپنے فن کے مسائل و حالات بیان کرتے ہیں۔ جب علوم کی تدوین کا زمانہ آیا۔ اور فقہا نے فقہ، اصولِ کلام، تفسیر میں اپنی کتابیں لکھیں۔ ان لوگوں نے بھی اپنے طریقہ کی کتابیں لکھیں۔ جن میں سے اکثر کتابیں ریاضت اور محاسبہ نفس کے متعلق ہیں۔ جیسے قشیری کی کتاب الرسالت اور سہروردی کی عوارف المعارف میں اور امام غزالی نے فقہا اور صوفیہ دونوں کے طریقہ کو ملا دیا ہے۔ اور زہد اور پیروی کے احکام باہم ملا کر دونوں کے آداب و اصطلاح کو الگ الگ بیان کیا ہے۔ اس طور پر علم تصوف مدون ہو گیا۔ ورنہ طریقہ خلوت و عبادت تھا جو سینہ بہ سینہ لوگوں کو مدتوں پہنچتا رہا۔ جیسے کہ تفسیر و حدیث و فقہ وغیرہ۔ ذکر و مجاہدہ سے اکثر پردے بھی اٹھ جاتے ہیں۔ اور عجیب عجیب باتوں پر وقوف ہو جاتا ہے۔ جو صاحب حس کو نہیں حاصل ہوتا۔ حجاب کا سبب یہ ہے کہ جب روح انسانی حواس ظاہری کو چھوڑ کر باطن کی طرف رجوع کرتی ہے اور حواس ضعیف ہو جاتے ہیں تو روح کی قوت بڑھتی ہے اور ذکر و عبادت غذا کا کام دے کر اس قوت کو بڑھاتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ علم کے درجہ سے بڑھ کر مشاہدہ کے مرتبہ پر پہنچتی ہے اور حواس کے حجاب درمیان سے اُٹھ جاتے ہیں اور نفس کا وجود مکمل ہو کر فہم و فراست بن جاتا ہے اور مواہب فضل ربی و علوم لدنیہ کے دروازے اس پر کھل جاتے ہیں۔ اور آخر عالم انسانی سے نکل کر عالم ملائک میں پہنچتا ہے اور تقرب خدائے تعالیٰ کا مرتبہ پاتا ہے۔ یہ کشف اکثر اہل مجاہدہ کو ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ اس کے ذریعہ سے بہت سے حقائق عالم کی حقیقت پر آگاہی حاصل کر لیتے ہیں۔ جو اور کسی طرح ممکن ہی نہیں ہے۔ اسی کشف کے ذریعہ انہیں بعض واقعات قبل از وقوع بھی معلوم ہو جاتے ہیں اور موجودات سفلیہ میں اپنے نفوس کے اثر سے تصرف بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن اولیائے کبار نہ اس کشف کی کچھ حقیقت سمجھتے ہیں نہ حکم الٰہی کے بغیر کسی واقعہ کی خبر دیتے ہیں بلکہ جب ان امور کا ہجوم ہوتا ہے۔ تو اس سے بچتے اور خدا سے پناہ مانگتے ہیں۔ صحابہ کبار بھی ایسے مجاہدے کرتے تھے۔ اور سب سے زیادہ کرامت والے تھے۔ لیکن انہوں نے کبھی ان باتوں کو کچھ اہمیت نہ دی۔ خلفائے اربعہ کے حالات میں بھی بعض بعض کرامتیں موجود ہیں۔ اکثر اولیا کبار سے بھی کرامتیں ظاہر ہوئیں۔ جیسے قشیری وغیرہ نے لکھا ہے۔

متاخرین کا دور

جب متاخرین کا زمانہ آیا تو انہوں نے کشف حجاب اور ادراک غیب کی طرف توجہ کی اور ریاضت کے طریقے مختلف ہو گئے۔ ہر ایک فریق نے حواس کو مارنے اور نفس کی قوت بڑھانے کے لیے مختلف تعلیمیں وضع کیں۔ تاکہ نفس ادراک ذاتی کے مرتبہ پر پہنچے۔ جب یہ مرتبہ ان کو حاصل ہو گیا تو بزعم خود سمجھنے لگے کہ وجود نفس کے فہم مدارک و معلومات میں منحصر ہے۔ ہمیں تمام موجودات اور اس کی حقیقت کا علم عرش سے لے کر فرش تک سب کچھ ہو گیا۔ یہی کیفیت غزالی رحمتہ اللہ علیہ نے کتاب الاحیاء میں ریاضتوں کی کیفیت لکھنے کے بعد لکھی ہے۔

کشف کی معتبر حالت

جاننا چاہیے کہ صوفیا کے نزدیک جب تک کہ کشف استقامت سے نہ پیدا ہوا ہو صحیح نہیں۔ کیوں کہ بعض وقت کشف بھوک اور خلوت سے حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ ساحر اور نصاریٰ کے صاحب ریاضت لوگوں کو۔ یہ کشف قابل اعتبار نہیں۔ لائق اعتبار وہی ہے جو استقامت سے پیدا ہوا ہو۔ مثلاً جب آئینہ اتھلا ہو یا گہرا ہو تو صورت بھی ٹیڑھی میڑھی نظر آتی ہے۔ اور سطح ہو تو صحیح اور ٹھیک ٹھیک۔ یہی کیفیت نفس کی استقامت اور عدم

استقامت کی ہے جب متاخرین اس طرح کے کشف میں منہمک ہوئے حقائق موجودات کی نسبت کلام کرنے لگے۔ اور اپنے مشاہدہ کے موافق بلندیاں و پستیاں روح و ملک وعرش و کرسی وغیرہ کا حال بیان کیا۔ جو لوگ ان کے طریقہ سے واقف نہ تھے اور ان کا سا ذوق و وجدان نہ رکھتے تھے۔ اُن باتوں کو نہ سمجھ سکے۔ فقہا میں سے بعض نے ان کا انکار کیا اور بعض نے اقرار۔ لیکن درحقیقت انکار و اقرار پر دلیل قائم نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ وجدانی باتیں بیان میں نہیں آسکتیں۔ چہ جائے کہ حجت و برہان سے بعض مصنفین نے کشف کے وجود اور ترتیب حقائق کو صوفیہ مسلک کے موافق قلم بند بھی کیا۔ مگر اہل ظاہر کے لیے اور مشکلات ڈال گئے۔ جیسے کہ فرغانی نے قصیدہ ابن الفارض کی شرح کے دیباچہ میں ان مکاشفات کے متعلق کچھ لکھا ہے۔ چنانچہ صدور وجود اور ترتیب وجود کے بارہ میں لکھتا ہے کہ تمام وجود صفت وحدانیت سے جو مظہر احدیت ہے صادر ہوا ہے۔ اور وجود و صفت وحدانیت دونوں ذات باری سے جو عین وحدت ہے، معاً صادر ہوتے ہیں۔ اسی صدور کا نام صوفیاء کی اصطلاح میں تجلی ہے۔ اور تجلی کا پہلا درجہ تجلی ذات علی الذات ہے۔ اور وہی فیض و وجود ظہور کو متضمن ہے۔ چنانچہ حدیث شریف ہے کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق یعرفونی۔ اور مقتضائے ایجاد اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف درجہ بدرجہ ہے۔ یعنی پہلے عالم معانی پھر حضرت کمالیہ و حقیقت محمدیہ جس میں حقائق صفات۔ اور لوح و قلم۔ انبیاء و رسل و اولیائے امت محمدی وغیرہ کی حقیقت شامل و داخل ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک حقیقت سے بہت سے حقائق حضرت ہبائیہ میں ترتیب وار صادر ہوئے۔ پھر ان سے عرش و کرسی کی نوبت آئی۔ پھر افلاک و عناصر کی پھر عالم ترکیب کی اسی حقیقت شاملہ کو صوفیاء عالم کو اکٹھا جڑا ہوا کہتے ہیں اور جب ان چیزوں کا ظہور ہوا تو وہ علیہ عالم فتق ہے۔ یہ مسلک حقائق موجودات کے متعلق اہل تجلی و اہل حضرات کا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ باتیں ایسی مغلق اور بعید از قیاس ہیں کہ اہل ظاہر ہرگز نہیں سمجھ سکتے۔

ہمہ اوست کے قائل صوفیاء

صوفیا کا ایک اور گروہ ہے جو ہمہ اوست کا قائل ہے۔ اس کا بیان اہل تجلی کے بیان سے بھی زیادہ مشکل و پیچیدہ ہے۔ جو سمجھ میں آتا ہی نہیں۔ لوگ کہتے ہیں کہ وجود میں فی نفسہ ایسی قوتیں ہیں جو پھیلاؤ کی مقتضی ہیں۔ انہی قوتوں کے ذریعہ سے وجود نے مختلف حقیقتیں، صورتیں اور مادے پائے۔ عناصر میں کچھ قوتیں ہیں جن کی وجہ سے وہ عناصر ہوئے۔ اسی طرح عناصر کے اصل مادہ میں ایک قوت ایسی ہے جس کی وجہ سے اس کا وجود ہوا۔ ہر ایک مرکب میں بھی عنصری قوتوں کے علاوہ ایسی قوت ہے جو مقتضی ترکیب ہوئی۔ مثلاً ہر شے معدنی کے اصل میں قوائے عنصری کے علاوہ قوت معدنی بھی۔ پھر قوت حیوانیہ معدنی قوت کے علاوہ بھی اپنی صفات میں کچھ زیادتی رکھتی ہے اور انسان حیوانیت کے علاوہ کچھ اور بھی رکھتا ہے۔ اور فلک قوت انسانی اور اس پر بھی کچھ افزونی رکھتا ہے۔ یہی حال ذوات روحانیہ کا ہے۔ اور تمام قوتوں کی جامع قوت الٰہیہ ہے۔ جو تمام موجودات جزئی و کلی میں پھیلی ہوئی ہے۔ اور ہر طرح اور ہر طرف ظہور و خفا صورت و مادہ وغیرہ کی جانب سے موجودات کو محیط ہے۔ اس لیے سب کچھ ایک ہے۔ وہی ذات الٰہی ہے جو در حقیقت واحدہ بسیط ہے اور اعتبار اس کی تفصیل کرتا اور پھیلاتا ہے اور موجودات کو الگ الگ کر کے دکھاتا ہے۔ جیسے کہ انسان میں انسانیت و حیوانیت بالکل ملی جلی ہیں۔ جن کو جنس و نوع یا جزوں سے تعبیر کرتے ہیں۔

وحدت مطلق اور ابن دہقان

وحدت مطلقہ کا قائل فرقہ صوفیہ اس ترکیب و کثرت سے انکار کر کے کہتا ہے کہ یہ ترکیب و تکثر حقیقی نہیں ہے۔ بلکہ وہم و خیال نے قائم کر دیا ہے۔ جیسے ابن دہقان اسی مسئلہ کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے کہتا ہے۔ کہ وحدت مطلقہ کی حالت بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ رنگوں کی حکماء کے نزدیک؟ کہ رنگوں کا وجود ضیا پر منحصر ہے۔ اگر ضیاء و شعاع نہ ہوں، رنگ بھی نہ ہوں۔ ہم بھی تمام موجودات محسوسہ کو حسی مدارک کے وجود سے وابستہ مانتے ہیں۔ جب تک حواس میں یہ سب کچھ ہے۔ اگر حیثیت بشریہ بالکل باطل ہو جائیں تو تفصیل وجود بالکل نہ رہے نہ محسوسات کا وجود ہو نہ معقولات و موہومات کا۔ صرف مطلق باقی رہ جائے۔ گرمی، سردی، نرمی، سختی، زمین، پانی، آگ، آسمان۔ ستارے سب کچھ حواس ہی سے موجود معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ حیات بشریہ ہی میں تفصیل و ترتیب ہے نہ کہ اصل وجود میں۔ جب یہ تفصیل کرنے والے حیات ہی نہ رہے تو پھر موجودات سے

فن تعبیر کی کتب

یہ علم اسلاف سے سینہ بسینہ منتقل ہوتا چلا آیا ہے۔ اور محمد ابن سیرین اس فن کا بہت بڑا عالم گذرا ہے۔ جس نے اس فن کے قواعد وضوابط کتاب کی صورت میں لکھے۔ اب تک لوگ اس کتاب سے استفادہ کرتے ہیں۔ اس کے بعد کرمانی نے بھی تعبیر رؤیا میں ایک کتاب لکھی۔ زاں بعد متاخرین متکلمین نے بھی اس طرف توجہ کی۔ اس پر بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں۔ ہمارے اس زمانہ میں مغرب میں عموماً ابن ابی طالب القیر وانی کی اس فن کی کتابیں ممتع وغیرہ رائج ہیں۔ سالمی کی کتاب اشارہ بھی لوگ بہت دیکھتے بھالتے ہیں۔ مختصر یہ کہ علم التعبیر اچھا علم ہے۔ اس سے زیادہ کیا ہوگا۔ نورِ نبوت کا اس پر تو پڑ چکا ہے کیوں کہ خواب و نبوت میں باہم مناسبت ہے۔ جیسا کہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔ واللہ علام الغیوب۔

تیرھویں فصل

علوم عقلیہ اور ان کی قسمیں

علوم عقلیہ کی قدامت اور اقسام

انسان چونکہ صاحب فکر ورائے ہے اس لیے علوم عقلیہ اس کے لیے طبعی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کسی خاص قوم یا ملت سے مخصوص نہیں۔ بلکہ ہر قوم وملت میں اس کے جاننے والے موجود ہیں۔ یہ علوم دنیا میں اسی وقت سے پیدا ہونے شروع ہو گئے تھے جب کہ انسان کا وجود ہوا۔ تمام علوم عقلیہ کو فلسفہ وحکمت کہتے ہیں۔ جو چار قسموں پر مشتمل ہے۔ اول منطق ہے جو موجودات اور اس کے عوارض پر غور وفکر کرنے کے وقت ذہن کو غلطی سے بچاتا اور امور معلوم سے نامعلوم تک پہنچاتا ہے۔ دوسرا علم طبعی ہے۔ جس میں اجسام عنصریہ مثلاً معدنیات، نباتات، حیوانات، اجسام فلکی حرکات طبیعہ ومبداء حرکات کی حقیقت سے بحث کی جاتی ہے۔ تیسرے علم الٰہی ہے جس میں ایسے امور سے بحث ہوتی ہے۔ جو جسمانی طبیعہ سے ماورا ہیں اور داخل روحانیت مانے جاتے ہیں۔ چوتھا علم التعالیم ہے جس کا موضوع مقدار ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ اول ہندسہ جو مقدار مطلق کے عوارض سے بحث کرتا ہے عام اس سے کہ وہ منفصل ہو جیسے معدودات یا متصل ہو از قبیل خط و سطح و جسم۔ دوسری ارثماطیقی (ارتھمیٹک) ہے۔ جو مقدار منفصل یعنی اعداد کے عوارض کی بحث سے مخصوص ہے۔ تیسری موسیقی ہے جس سے نغمہ وصوت کی باہمی نسبت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اسی علم سے الحان وگلوکاری کے اصول معلوم ہوتے ہیں۔ چوتھی علم ہیئت ہے۔ جس سے افلاک کی اشکال واوضاع، سیاروں کی رفتار کی رجوع واستقامت۔ اقبال وادبار کی کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ فلسفہ کی یہی سات اصل اصول ہیں اور ان میں سے منطق سب پر مقدم ہے۔ اس کے بعد ارثماطیقی اس کے بعد ہندسہ پھر ہیئت کا نمبر ہے۔ ہیئت کے بعد موسیقی وطبیعات والٰہیات کا درجہ ہے۔ پھر ان علوم میں سے ہر علم کی کئی کئی شاخیں ہیں۔ مثلاً طبیعات میں طب، علم الاعداد میں حساب، وفرائض ومعاملات۔ ہیئت میں زیچ جس میں کواکب کی حرکات کا حساب اور حرکات کی تعدیل کا زائچہ تصویر ونقشہ لکھی جاتی ہے۔ تا کہ سیاروں کی حرکت ومقام کا حال بلا عمل بآسانی اس نقشہ سے معلوم ہو جائے۔ احکام نجوم بھی اسی فن کی فروعات میں شمار ہیں۔ اب ہم ان علوم میں سے ہر ایک کا مختصر مختصر حال جدا جدا لکھیں گے۔

رومیوں اور پارسیوں کے علوم

جاننا چاہیے کہ جن قوموں کا حال تاریخ کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔ ان میں سے رومی و پارسی قوموں کو مذکورہ بالا علوم فلسفہ کی طرف قبل از اسلام خاص توجہ رہی تھی۔ ان قوموں کی سلطنتیں بہت وسیع و باعظمت اور معمور و آباد تھیں۔ اس لیے ان علوم کا بھی ان میں بیش از بیش رواج رہا۔ رومیوں اور پارسیوں سے پہلے کلدانی وسریانی قبطیوں کو سحر ونجوم وطلسم میں پورا کمال حاصل تھا۔ انہی قوموں سے یہ علوم یونانیوں اور پارسیوں نے

سیکھے۔ قبطی ان علوم میں سب سے بڑھے چڑھے تھے۔ چنانچہ ہاروت و ماروت کا قصہ اس کا مؤید ہے۔ علمائے زمانہ نے عروج مصر میں بڑے ساحر مانے ہیں جو قبطیوں ہی میں سے تھے۔ جب شریعت آسمانی نے ان علوم کو خطرناک حرام کیا۔ تو عموماً یہ علوم طاقِ نسیاں ہو گئے، مگر پھر بھی ان میں کچھ مسائل سینہ بسینہ لوگوں کو پہنچتے رہے۔ اگرچہ شریعت کی شمشیر ان علوم حاصل کرنے والوں کے قتل و ہلاک میں بیدردی سے کام لیتی رہی۔ پھر بھی خال خال ان فنون کے جاننے والے ضرور باقی رہے۔ پارسیوں نے خصوصیت کے ساتھ ان علوم فلسفہ میں کمال حاصل کیا۔ اس لیے کہ ان کی سلطنت دیر سے قائم اور بہت وسیع و باعظمت تھی۔ یہاں تک کہ قدیم مؤرخین کی رائے ہے کہ جب اسکندر اول نے دارا کو قتل کر کے ایران فتح کیا۔ تو ایرانیوں سے ہی یونانیوں میں یہ علوم پہنچے۔ اور تمام کتابی خزانہ یونان کو منتقل ہو گیا۔

فارسیوں کی کتب کا دریا میں پھینکا جانا

جب اسلام کا ظہور ہوا اور مسلمانوں نے جا کر ایران کو فتح کیا تب بھی وہاں بہت سی کتابیں پائیں اور سعد ابن ابی وقاصؓ نے خلیفہ ثانی حضرت عمر ابن الخطابؓ کو لکھا کہ ان کتابوں کو کیا کیا جائے۔ کیا مسلمانوں کو بانٹنا مناسب ہے۔ آپ نے جواب میں لکھا کہ ان کتابوں کو دریا میں ڈال دو۔ کیوں کہ اگر یہ کتابیں ہدایت وارشاد سے بھی پُر ہیں تو ہمیں ان کی ضرورت نہیں۔ قرآن مجید سب سے بڑا ہادی ہمارے پاس موجود ہے اور اگر ضلالت و گمراہی میں ڈالنے والی ہیں تو پھر ان کا ڈبو دینا، جلا دینا ہی مناسب ہے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ اس لیے پارسیوں کے علوم ہم تک نہ پہنچے۔

یونانیوں کا علم

رومیوں میں سے جب تک یونانیوں کی سلطنت رہی علوم فلسفہ کا ان میں خوب رواج رہا۔ بڑے بڑے حکیم ہوئے اور مشائین سے رواقیوں نے طریقہ تعلیم میں خاص کمال حاصل کیا۔ اور مدت تک سند تعلیم ان کے یہاں متصل رہی۔ یعنی لقمان حکیم سے اس کے شاگرد بقراط نے علم کیا۔ اور بقراط سے افلاطون نے اور افلاطون سے ارسطو نے اور ارسطو سے سکندر افرادوسی وتا جسطیون وغیرہ حکمائے نامدار نے سند تعلیم حاصل کی اور اپنے اپنے وقت میں یگانہ روزگار ہوئے۔ یہی ارسطو سکندر مقدونوی کا استاد تھا۔ جس نے دارا کو شکست دے کر کیانی تاج و تخت حاصل کیا۔ ارسطو جیسا راسخ العلم تھا ویسی ہی اسکندر کی استادی کی وجہ سے اس کی شہرت ہوئی۔ اور معلم اول کے نام سے دنیا میں نام پایا ہوا۔

قیاصرہ کا دورِ حکومت

جب یونانیوں کی سلطنت کا زمانہ گذر چکا۔ اور قیاصرہ تاج و تخت کے مالک ہوئے اور انہوں نے عیسائی مذہب اختیار کیا تو بہ تقاضائے شریعت رومیوں کو ان علوم کے پڑھانے سے روک دیا۔ اور فلسفہ کی کتابوں کو چُن چُن کر مقفل کر دیا تاکہ کسی کے ہاتھ نہ پڑیں۔ اور لوگ انہیں پڑھ کر بے دین نہ ہوں۔ اس کے بعد شام پر بھی قیاصرہ کا قبضہ ہو گیا اور وہ کتابیں بدستور ان کے یہاں محفوظ رہیں۔ جب اسلام کا زمانہ آیا اور عرب ملک گیری و جہاد کے لیے اٹھے اور مصر و شام و ایران کی سلطنتوں کو دم کے دم میں لوٹ دیا۔ تو ایک صدی تک سادگی میں بسر کرتے رہے۔ اور علوم و صنائع کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔

اسلامی دور کا آغاز

لیکن جب اسلامی دولت و عظمت بڑھی اور مسلمانوں میں تمدن نے جڑ پکڑی تو تھوڑے ہی دنوں میں اسے معراج کمال پر پہنچا کر صنائع و علوم کی طرف جھکے۔ ان علوم فلسفہ کی حقیقت دریافت کرنے کا بھی خیال آیا۔ کیوں کہ علوم کے بعض مسائل پادریوں اور اساقفہ کی زبانی سن کر ان کے دلوں میں شوق کا بیج پہلے سے جم چکا تھا۔ اس لیے اسی شوق کو پورا کرنے کے لیے ابوجعفر منصور نے شاہ روم کو لکھا کہ ریاضی کی بعض کتابوں کا ترجمہ

بارھویں فصل

علمِ تعبیرِ خواب

علمِ تعبیرِ خواب کی قدامت

مسلمانوں میں جب اور علوم و فنون کی تدوین و تالیف ہو رہی تھی تو یہ علم تعبیر بھی مسلمانوں میں پھیلا اور تصنیفات شروع ہوئیں۔ حقیقتہً یہ کوئی نیا علم نہیں ہے۔ کیوں کہ جیسے اخلاف میں خواب کی تعبیر موجود ہے اسی طرح اسلاف اسلام میں بھی موجود تھی۔ بلکہ دنیا کی اور قوموں اور سلطنتوں میں بھی زمانہء اسلام سے پہلے تعبیر کا علم تھا۔ لیکن چوں کہ مسلمانوں میں خود تعبیر کرنے والے موجود تھے۔ اس لیے یہ علم اور قوموں سے نہیں لیا گیا۔

رؤیا (خواب) نوعِ انسان میں عموماً موجود ہے۔ اور اس کی کچھ نہ کچھ تعبیر بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ یوسف صدیق علیہ السلام خواب کی تعبیر بتایا کرتے تھے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔ اور اسی طرح صحیح بخاری سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ بھی خواب کی تعبیر بتایا کرتے تھے۔ خواب درحقیقت فہم غیبیہ میں سے ایک قسم کا فہم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الـــرؤیـــا الصالحه جزء من ستة واربعین جزءً من النبوة یہ بھی فرمایا لم یبق من المبشرات الاالرویاء الصالحة۔ یراھا الرجل الصالح او ترى له۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہلے پہلے وحی بھی خواب کی صورت میں آتی رہی۔ جیسا آپ خواب میں دیکھتے ویسا ہی وقوع میں آتا۔ اکثر آپ کا معمول رہا کہ جب نماز صبح سے فارغ ہوتے تو صحابہ سے پوچھتے کہو۔ کسی نے رات کو کوئی خواب دیکھا ہے۔ اس دریافت سے آپ کا یہ مطلب ہوتا تھا کہ خواب سُن کر اگر وہ دین اسلام کے اعزاز کے متعلق ہو تو لوگوں سے بیان فرمائیں۔

خواب کی حقیقت

خواب میں غیب کی باتیں معلوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روح قلبی بخار لطیف کی صورت قلب سے تمام شریانات میں اور خون کے ساتھ تمام بدن میں پہنچتی ہے۔ اسی کے ذریعہ سے تمام قوائے حیوانی اپنا اپنا کام کرتی ہیں۔ اور حواس جاسوسوں کی طرح اِدھر اُدھر دوڑتے پھرتے ہیں۔ لیکن جب یہ روح حواس خمسہ سے اور قوائے ظاہری سے کام لیتے لیتے ملول ہوتی ہے اور رات کی خنکی سطح بدن کو سرد کرتی ہے تو یہ حرارت تمام بدن سے سمٹ سمٹ کر اپنے مرکز یعنی دل کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ پس اس وقت تمام حواس معطل ہو جاتے ہیں۔ اور آدمی سو جاتا ہے۔ اور یہی روح قلبی روح عاقلہ کی سواری ہے۔ اور روح عاقلہ بالذات تمام مافی عالم الامر کی مدرک ہے اس لیے کہ اس کی ذات عین شعور ہے۔ مگر امور دنیا و حواس خمس اس کو ادراک ذاتی سے مانع رہتے ہیں۔ اگر اس کو ان کے عمل دخل سے بالکل خلاصی مل جائے تو اپنی ذاتی صفت کی طرف رجوع کرتی ہے اور تمام مدرکات کا علم حاصل کرنے کی سعی کرتی ہے۔ سوتے ہوئے پوری طرح تو یہ بات نصیب ہوتی نہیں۔ لیکن تاہم بہت سے امور سے اسے چھٹکارا ہو جاتا ہے۔ بقدر فرصت و طاقت عالم روح میں پہنچ کر کچھ نہ کچھ علم حاصل کر لیتی ہے۔ اور اس علم کو ساتھ لے کر پھر بدن کی طرف لوٹ آتی ہے۔ اس لیے کہ جب تک روح کو کسی جسم سے تعلق ہے وہ جسمانی ہے۔ اور جو کچھ کرتی ہے مدارک جسمانیہ ہی کے ذریعہ سے کرتی ہے اور مدارک جسمانیہ میں دماغی قوتیں جن میں سے متخیلہ بڑی زبردست اور کانٹ چھانٹ کرنے والی قوت ہے جو محسوسات کی صورتوں سے خیالی صورتیں انتزاع کرتی ہے۔ اور پھر ان صورتوں کو حافظہ کے حوالہ کرتی ہے تا کہ حاجت کے وقت نکال کر دیتا رہے۔ جب یہ صورتیں حافظہ میں پہنچ چکتی ہیں تو نفس ان سے نفسانی وعقلیہ صورتیں تیار کرتا ہے۔ اسی طرح محسوسات ترقی کرتی ہوئی معقولات کے درجہ پر پہنچتی ہیں اور خیال واسطہ کا کام کرتا ہے۔ جب نفس انسانی (بحالت رؤیا) عالم روح سے روحانی علم حاصل کرتا ہے اس کو خیال کے پاس بھیج دیتا ہے۔ اور خیال اس معنی مجردہ کی کوئی مناسب صورت تیار کر کے حس مشترک کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اس وقت سونے والا دیکھتا ہے کہ گویا میں محسوسات کو دیکھ رہا ہوں۔ اس حالت میں گویا مدرک روح عقلی سے

حواس تک پہنچتا ہے اور خیال واسطہ ہوتا ہے۔ یہ ہے خواب (رؤیا) کی حقیقت۔ اسی تقریر سے رویائے صالحہ اور اضغاث احلام (بدخوابیاں) میں فرق ہوتا ہے۔ اگرچہ رؤیا و اضغاث دونوں کی صورتیں بحالت خواب وخیال ہی میں ہوتی ہیں۔ لیکن اگر وہ روح عقلی سے پہنچتی ہیں تب تو رؤیا ہے۔ اور اگر حافظہ سے ماخوذ ہیں جن کو خیال نے پہلے اس کے سپرد کیا تھا تو جو کچھ نظر آتا ہے وہ محض بدخوابی ہے۔

تعبیر کے معنی

تعبیر کے معنی یہ ہیں کہ جب روح عقلی کسی قسم کا ادراک حاصل کر کے اسے خیال کے حوالہ کرتی ہے تو خیال اس مفہوم ومعنی کو کسی مناسب تصویر کے قالب میں ڈھالتا ہے۔ جیسے اگر نفس نے سلطان اعظم کے مفہوم ومعنی کا ادراک کیا تو مثلاً خیال سمندر کی تصویر کھینچتا ہے، عداوت کے لیے سانپ بناتا ہے، اور سونے والا بیدار ہو کر خیال کرتا ہے کہ میں نے سمندر دیکھا یا سانپ دیکھا۔ سلطان وعداوت وغیرہ کا اسے مطلق خیال نہیں ہوتا۔ معبر جب ان خوابوں کو سُنتا ہے سمجھتا ہے کہ یہ محسوسات ہیں۔ اصل معنی ان کے کچھ اور ہی ہیں۔ پھر مناسبت کی بنا پر اصل معنی کا پتا لگا کر خواب دیکھنے والے کو بتا دیتا ہے۔ مثلاً سمندر کی نسبت کہتا ہے کہ بادشاہ مراد ہے۔ اس لیے کہ سمندر ایک شئے عظیم ہے۔ بادشاہ سے مناسبت رکھتا ہے۔ سانپ ایذا دینے والا ہے اس لیے اس سے عداوت کا پتا لگتا ہے۔ خواب صریح اور ظاہر النسبت ہوتے ہیں۔ ان کی تاویل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یونہی اصل معنی پر دلالت کر جاتے ہیں۔ اسی لیے حدیث صحیح میں آیا ہے۔ الرویا ثلث رؤیا من الله و رؤیا من الملك و رؤیا من الشیطان۔ پس خواب تین قسم کے ہوتے ہیں۔ اللہ سے، فرشتے سے اور شیطان سے۔ پس جو خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے وہ صاف وصریح اور ظاہر التشبیہ ہوتا ہے۔ اس لیے تاویل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور جو خواب کہ ملائک کی جانب سے ہوتا ہے وہ رؤیائے صالحہ ہے۔ جس کو تعبیر وتاویل کی حاجت ہوتی ہے۔ اور جو خواب شیطان کی طرف سے ہو وہ بدخوابی محض اور بے تعبیر ہے۔

خیال کیسی صورت بناتا ہے

جاننا چاہیے کہ جب روح اپنے مدرک کو خیال کے حوالہ کرتی ہے تو خیال اس معنی کو حواس کی معمولی شکل میں ڈھالتا ہے۔ اور جس چیز کا حواس نے کبھی ادراک ہی نہ کیا ہو۔ اس کی صورت نہیں بناتا۔ مثلاً جو شخص مادرزاد اندھا ہے وہ بادشاہ کو بصورت بحر خواب میں نہیں دیکھ سکتا نہ دشمن کو سانپ کی صورت میں۔ اس لیے کہ اس نے کبھی مرئیات کا ادراک ہی نہیں کیا ہے کہ حافظہ میں ان چیزوں کی تصویریں پہلے سے موجود ہوں۔ اور خیال اس کی مناسبت سے کام لے سکے۔ ایسی حالت میں اندھا خواب میں وہی چیزیں دیکھے گا یا یوں کہو کہ خیال دکھائے گا۔ جو اس کے مدرکات کی جنس سے ہوں۔ مثلاً اصوات۔ خوشبویات وغیرہ۔ معبران سب باتوں کا خیال رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی بعض اوقات تعبیر میں خلاف واقعہ ہوتا ہے۔ اور تعبیر کا مقررہ قانون نہیں چل سکتا۔

تعبیر کے قوائد

تعبیر کے کچھ کلیہ قاعدے ہیں کہ تعبیر کرنے والا انہی پر خواب کو پیش کرتا ہے۔ اور نتیجہ نکالتا ہے۔ ذرا ذرا سی مناسبت کے بدلنے سے ایک ہی چیز سے کئی کئی معنی مراد لیتا ہے۔ کبھی سمندر سے بادشاہ بناتا ہے، کبھی غیظ وغضب۔ کبھی رنج ومصیبت عظیم۔ اسی طرح کہیں سانپ سے دشمن اور کہیں رازدار، کہیں درازی حیات وغیرہ مراد لیتا ہے۔ غرضیکہ معبر کو کچھ قانون کلیہ یاد اور معلوم ہوتے ہیں۔ کچھ ان سے مدد لیتا ہے اور کچھ قرائن وتناسب سے۔ ان بعد اپنی رائے قائم کر کے خواب کی تعبیر کرتا ہے۔ معبر یہ قرائن خواب دیکھنے والے کی خواب وبیداری کی حالت سے بھی معلوم کرتا ہے۔ اور اپنے نفس کی قوت فکریہ کی مدد سے بھی۔ جس معبر میں فطرۃً تعبیر کی صلاحیت ہوتی ہے اس کی رائے اکثر درست نکلتی ہے۔ کل میسر" لما خلق له۔

تفصیل بھی اٹھ جائے گی۔ اور احساس واحد باقی رہ جائے گا۔ اس کی مثال یوں سمجھنا چاہیے کہ جب آدمی سوتا ہے۔ تو اس کے حواس بیکار ہو جاتے ہیں۔ اس لیے تمام محسوسات کا بھی اس کو پتا نہیں رہتا۔ مگر جب خیال ان کی تفصیل اور قطع برید شروع کرتا ہے تو پھر محسوسات الگ الگ ہونے لگتے ہیں، جاگتے ہیں چونکہ مدرکات و محسوسات میں تفصیل و امتیاز قائم کرتے ہیں خواب میں بھی سب علیحدہ علیحدہ نظر آتے ہیں۔ اگر یہ حسیات انسانی کالعدم ہو جائیں تو موجودات میں تفصیل بھی نہ ہوگی۔ یہی معنے ہیں صوفیا کے اس قول کے کہ عالم اور اس کے موجودات وہمیہ اور خیالی ہیں۔

ابن دہکان کارد

درحقیقت ابن دہکان کا یہ بیان بہت ہی گرا ہوا ہے۔ کیوں کہ ایک شہر کو جب ہم سفر میں پیچھے چھوڑ آئے ہیں یا ایسی ہی اور چیزیں ہماری نگاہ سے اوجھل ہوتی ہیں۔ ان کے وجود کا ہم کو یقین باقی رہتا ہے۔ جس سے انکار کرنا سراسر تعلی ہے۔ اس کے علاوہ متاخرین میں سے محققین صوفیہ کا بیان ہے کہ مرید کو مقام جمع میں وحدت مطلقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب اس مرتبہ سے آگے بڑھتا ہے اور مقام فرق میں پہنچتا ہے تو موجودات میں تمیز ہو جاتی ہے۔ مگر یہ درجہ عارف محقق ہی کو ملتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ معرفت کے انتہائی درجہ تک پہنچنے میں مرید کو مقام جمع ضرور پیش آتا ہے۔ اور یہ ایسی سخت منزل ہے کہ اکثر مریدوں کے پاؤں یہاں آکر ڈگمگا جاتے ہیں اور اس مقام سے آگے نہیں بڑھتے۔ وہیں رُک کر وحدت مطلقہ کے قائل ہو جاتے ہیں۔

فرقہ اسماعیلیہ اور صوفیاء

متاخرین صوفیا کا وہ گروہ جو کشف و ماوراء الحواس کے بارہ میں گفتگو کرتا ہے اس میں سے اکثر حلول و وحدت کے قائل ہیں۔ جس کی کیفیت انہوں نے اپنی کتابوں میں پوری شرح و بسط کے ساتھ لکھی ہے۔ جیسے ہروی نے کتاب مقامات میں اور ابن العربی و ابن سبعین اور دونوں کے شاگردوں ابن الحنیف۔ ابن الفارض النجم اسرائیلی نے اپنی کتابوں اور قصائد میں۔ چوں کہ ان لوگوں کے اسلاف فرقہ اسماعیلیہ سے خلا ملا رکھتے تھے جو حلول اور الوہیت آئمہ کے قائل تھے ان لوگوں میں بھی یہی خیالات آگئے اور دونوں گروہوں کے کلام و عقائد میں شک و شبہ ہو گیا۔ اور صوفیا کے کلام میں بھی قطب کا لفظ آگیا جس کو راس العارفین مانا گیا۔ اور یہاں تک اس اکملیت میں مبالغہ کیا کہ کوئی عارف اس کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا اور جب ایک کا وصال ہو جاتا ہے تو دوسرا اس کا جانشین بنتا ہے۔ شیخ بوعلی ابن سینا نے کتاب شفاء میں جہاں تصوف سے بحث کی ہے قطب کی طرف اشارہ کر کے لکھا ہے کہ خدائے تعالیٰ کی شان و عظمت اس سے کہیں بالاتر ہے کہ ہر شخص اس کی معرفت حاصل کر سکے یا اس کی معرفت تامہ ایک ہی شخص کو حاصل ہو اور جب اس کا وصال ہو جائے دوسرے کو وہ رتبہ ملے۔ خدائے تعالیٰ ایک ہی وقت میں بہت سے اشخاص کو اس عزت سے مشرف کر سکتا ہے۔ پھر ایسے عقیدہ کے کیا معنی؟ درحقیقت جہاں تک دیکھا جاتا ہے صوفیا کا یہ قول کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ایسے قول کو تقاریر میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ قطب کی نسبت جو کچھ صوفیہ نے لکھا ہے وہ بعینہ روافض اسماعیلیہ کا عقیدہ ہے جو وہ امام کی نسبت رکھتے ہیں۔ صوفیہ میں ابدال کا خیال بھی فرقہ اسمٰعیلیہ ہی سے پہنچتا ہے۔ اور نقبا کے مقابلہ میں تراشا گیا ہے۔ اور اسی فرقہ کی اتباع میں سلوک و تصوف کا آغاز حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مانا گیا ہے۔ ورنہ طریقہ مسلوک و خلوت کچھ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہی سے مخصوص نہ تھا۔ شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد از ہد و عابد تر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیہ کے خاص اسی گروہ سے امام فاطمی کے متعلق روایتیں منقول ہوئیں۔ اور اپنی کتابوں میں انہوں نے اس مسئلہ کو جگہ دی۔ حالاں کہ صوفیہ متقدمین کے یہاں اس مسئلہ کا پتہ نہیں لگتا۔ اصل یہ ہے کہ یہ مسئلہ اور اسی قسم کی اور بہت سی باتیں صوفیائے متاخرین کے اس گروہ میں خاص اسمٰعیلیہ فرقہ سے پہنچیں۔ جب ان لوگوں نے اپنی تصانیف میں اس قسم کے مسائل و مباحث لکھے تو فقہا نے ان سے انکار کیا۔ اور رد پر قلم اٹھایا۔ اور ان مسائل کے ساتھ ان کی طریقت کی تمام باتوں کی تردید کر دی۔

صوفیاء کے مقالات

لیکن درحقیقت اگر دیکھا جائے تو ان صوفیوں کے مقالات چار قسم کے ہیں۔ مثلاً صفات ربانیہ، عرش و کرسی، ملائکہ، وحی، نبوت، روح کی

بحث، غائب وموجود کی حقیقت وتکوین عالم کا ذکر۔ تیسری قسم میں تصرف بکرامت کا حال ہے۔ چوتھی قسم میں الفاظ موہومہ ہیں جن کو وہ اپنی اصطلاح میں شطحیات کہتے ہیں۔ جن کے ظاہری معنی ٹھیک نہیں ہوتے۔ اسی لیے ان میں سے اکثر قابل انکار اور بعض تاویل کے لائق ہیں۔ اور بعض حسن و پسندیدہ۔ پہلی قسم کی خوبی میں تو کسی کو کلام ہی کیا ہوسکتا ہے۔ دوسری قسم یعنی کرامت۔ غیب کی خبر اور تصرف فی الکائنات بھی صحیح اور نا قابل انکار ہے۔ اگر چہ بعض علمانے اس سے انکار کیا ہے۔ لیکن وہ انکار ٹھیک نہیں۔ اور استاد ابواسحٰق اسفرائینی نے بنا بر مذہب اشعریہ جو کرامت سے اس لیے انکار کیا کہ معجزہ وکرامت میں کچھ فرق نہیں رہتا، یہ بھی درست نہیں۔ محققین نے معجزہ وکرامت میں تحدی سے فرق کر دیا ہے۔ یعنی معجزہ میں تحدی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم اس بحث کو نبوت کی فصل میں مفصل بیان کر چکے ہیں۔ اس کے علاوہ کرامت کا ظہور اکثر صوفیائے ملت سے ہوا ہے۔ جس کا انکار محض ضد ہے۔ اور صحابہ کرام واکابر سلف سے بھی بعض امور خرق عادت کے طور پر واقع ہوئے ہیں اور عام طور سے مشہور ہیں۔ پھر کرامت سے انکار کرنا کیا معنی؟ تیسری قسم میں صوفیائے کشف کے ذریعہ علویات اور ترتیب صدور کائنات کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے اس میں سے اکثر کلام خلط ملط ہے۔ کیوں کہ وہ وجدانی ہے۔ جو شخص وجدان نہ رکھتا ہو وہ اس کے سمجھنے سے معذور ومجبور ہے۔ اس لیے کہ محض دلالت لغوی کے مرادی معنوں کو کامل طور پر تو کیا ناقص طور پر بھی ظاہر نہیں کر سکتی۔ اس لیے صوفیہ کے اس قسم کے کلام سے کچھ تعرض ہی نہ کرنا چاہیے۔ نہ اقرار نہ انکار۔ بلکہ آیات متشابہات کی طرح ان اقوال کو بھی یونہی چھوڑ دینا مناسب ہے۔ یہ محض کرم خداوندی ہے کہ کوئی شخص صوفیا کے اس قسم کے اقوال کو موافق شریعت سمجھ سکے۔ رہی چوتھی قسم۔ جس میں الفاظ موہومہ ہوتے ہیں۔ اسی پر اہل شریعت صوفیا کی زیادہ گرفت کرتے ہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ اس پر بھی گرفت نہ ہونی چاہیے۔ کیوں کہ صوفیا سے اس قسم کے کلمات صرف ایسی حالت میں نکلے اور نکلتے ہیں کہ حواس کی نفی کے بعد ان پر کوئی خاص حالت طاری ہو اور اس حالت میں وہ جو کچھ کہتے ہیں بلا قصد اور بے اختیار ہوکر کہتے ہیں۔ اور غائب عن الحواس نا قابل خطاب اور مجبور ومعذور ہے۔ پس جن صوفیہ کے فضائل واقتدائے سنت سے علم ہو ان کے ان اقوال کو بھی حمیل پر محمول کیا گیا۔ اور علمانے سمجھ لیا کہ الفاظ ان کی مراد کو ظاہر نہیں کر سکتے۔ جیسے کہ ابویزیدؒ وغیرہ کے بارے میں علمانے خیال کیا ہے۔ مگر جو صوفی صاحب علم وفضل اور پیرو شریعت مشہور ومعروف نہ ہو اور اس سے اس قسم کے کلمات صادر ہوجائیں وہ قابل مواخذہ ہے۔ اس لیے کہ کوئی اشارہ ایسا نہیں کہ علما کو تاویل پر مجبور کرے اور جو شخص کہ ہوش وحواس میں ہوکر ایسی باتیں کہے وہ بھی قابل گرفت ہے۔ اسی بنا پر فقہا اور اکابر صوفیا نے اتفاقاً منصور حلاج کے قتل کا حکم دیا تھا کہ ہوش وحواس ہونے کے باوجود علما کے سامنے نہ کہنے کے قابل الفاظ زبان سے نکالے۔

صوفیائے سلف اور کشف حجاب

صوفیاء سلف کو کشف حجاب اور اس قسم کے ادراک غیب کی کبھی خواہش ہی نہیں ہوئی۔ وہ تا بمقدور اتباع واقتدائے سنت کرتے رہے۔ اگر احیاناً کبھی کسی کو اس قسم کا ادراک وکشف خاص ہوا بھی تو اس نے ہمیشہ اس سے اعراض کیا اور توجہ نہ کی۔ بلکہ اس سے بھاگتا اور بچتا رہا ہے۔ کیوں کہ انھوں نے اس کشف کو فتنہ وابتلا سمجھا۔ اور خیال کیا کہ یہ ادراک نفس ہونے کی وجہ سے مخلوق وحادث ہے۔ اور موجودات مدارک انسانی میں منحصر وموقوف نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی مخلوق اس سے کہیں زیادہ ہے اور شریعت اسلام ہدایت کی سب سے بڑی ذمہ داری ہے۔ اسی لیے انھوں نے اپنے مکاشفات کو کبھی ظاہر نہیں کیا اور اس میں غور وفکر سے بچتے رہے۔ بلکہ اگر ان کے ساتھیوں میں سے بھی کسی نے کشف حجاب کا خیال کیا تو اسے بھی روک دیا۔ اور کشف وشہود کے بعد بھی اسی طرح اتباع واقتدائے شریعت کرتے رہے۔ جیسے قبل از کشف وشہود عالم حواس میں۔ اور یہی اپنے مریدوں کو ہدایت کی اور درحقیقت مرید کی یہی شان ہونی چاہیے۔ نہ یہ کہ کشف وشہود کا خواہش مند ہوجائے اور اسی کو مقصود بالذات سمجھ لے۔ واللہ الموفق للصواب۔

بھیجئے۔ شاہ روم نے خط کے پہنچنے پر اقلیدس اور طبیعیات کی بعض کتابیں منصور کے پاس بھیج دیں۔ مسلمانوں نے جب ان کتابوں کو پڑھا۔ شوق اور بڑھا اور فلسفہ کی کتابوں کی جستجو میں مشغول ہوئے۔ یہاں تک کہ جب خلیفہ مامون رشید کا زمانہ آیا۔ جس کو علم کی طرف خاص رغبت تھی۔ تو اس نے ملوک روم کے پاس اپنے ایلچی بھیج کر یونانیوں کی کتابیں منگوائیں۔ اور ترجمہ کا شعبہ قائم کر کے ان کا ترجمہ کرایا۔ ان کتابوں کی اشاعت کے بعد مناظرین اسلام نے بھی ضرورت دیکھ کر ان علوم کو حاصل کیا اور اس قدر کمال پیدا کیا کہ معلم اول کی اکثر رائیوں سے بھی اختلاف کر کے اپنا نیا مسلک اختیار کر لیا۔ بلکہ معلم اول ہی کی رائے کی تردید پر کیا منحصر ہے، حکمائے یونان میں سے کسی کو بھی باقی نہ چھوڑا۔ مگر چوں کہ شہرت اسی کی زیادہ تھی۔ اس لیے اس کے ایک ایک قول پر محققانہ نگاہ ڈال کر کسی کو مقبول اور کسی کو بدلائل مردود کرتے رہے۔ اور بڑی بڑی کتابیں علوم فلسفیہ میں تصنیف وتالیف کر ڈالیں۔ ان میں سے مشرق میں ابونصر فارابی اور شیخ بوعلی سینا نے اور اندلس میں ابن رشد اور وزیر ابوبکر بن صائغ وغیرہ نے بڑا نام پایا اور اکابر فلاسفۂ اسلام سمجھے گئے۔ اگر چہ بعض اور علمائے اسلام کا مرتبہ بھی علوم فلسفہ میں کچھ ان لوگوں سے کم نہ تھا۔ لیکن جو قبولیت وشہرت بحیثیت جامعیت ان لوگوں کو ہوئی وہ اوروں کو نہ ملی۔ زاں بعد علمائے اسلام نے تمام علوم فلسفہ تو حاصل نہ کئے لیکن اس کی کسی ایک شاخ کو اپنا فن بنا کر اس میں کمال حاصل کیا۔ مثلاً اکثر نے ریاضی اور اس کے متعلقات از قسم نجوم وجادو میں مسلمہ ابن احمد المجریطی اندلسی اور اس کے شاگردوں نے وہ شہرت پائی۔ کہ باید وشاید۔ اس طور پر یہ مخطور علوم بھی مسلمانوں میں داخل ہوئے۔ اور مسلمان انہیں عجیب وغریب پا کر ان کو سیکھنے لگے اور مسلمہ وغیرہ کی رائے کے تتبع ہو کر عبث مبتلائے معصیت ہوئے۔ اس کے بعد مغرب واندلس کی تمدن وآبادی میں نقصان آیا اور علوم وفنون کا بازار ماند پڑا تو سحر وطلسمات ونجوم وغیرہ کا بھی نام ہی نام ان ممالک میں رہ گیا۔ اور بجائے عام دلچسپی ورواج کے خاص خاص علما کو ان علوم کے متعلق کچھ معلومات رہ گئیں۔ کہتے ہیں کہ مشرق میں ابھی تک یہ علوم بکثرت موجود ہیں۔ خصوصاً عجم اور ماوراء النہر میں۔ چوں کہ وہاں ابھی تک تمدن عروج پر ہے اور ملک آبادی سے بھرے پڑے ہیں۔ عام طور سے آسودگی پھیلی ہوئی ہے۔ علم وفن کا عام چرچا ہے اس لیے ان علوم عقلیہ کے جاننے والے بھی بکثرت موجود ہیں اور درس وتدریس ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ میں نے مصر میں ہرات کے علمائے اکابر میں سے علامہ سعد الدین تفتازانی کی متعدد تصانیف علم کلام واصول فقہ میں دیکھیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف علوم دین کے راسخ ملکہ کے علاوہ علوم حکمیہ میں بھی ید طولیٰ رکھتا ہے۔ یہ ہم بھی سنتے رہتے ہیں کہ رومہ وممالک فرنگ میں بھی ان علوم کا رواج ہے۔ خصوصاً رومہ میں دوبارہ فلسفہ کو زندہ کرنے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ باقاعدہ تعلیم دی جاتی ہے اور طلبہ کا ہجوم رہتا ہے اور فلسفہ کی کتابیں بھی جامع اور بکثرت وہاں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

علم الاعداد

علم الاعداد پر تصانیف

علم اعداد میں سے اول ارثماطیقی (ارتھمیٹک) ہے۔ جس میں اعداد کے خواص مِن حیث التالیف سے بحث ہوتی ہے۔ مثلاً اگر تعداد تواتر یا باضافہ مقدار مساوی یا کسی ضربی نسبت سے لیے جائیں تو ان میں سے ہر اول وآخر کے دو عدد کا مجموعہ برابر ہوگا۔ ان اعداد کے ایک درجہ آگے اور ایک درجہ پیچھے کے اعداد کے جمع کے جب کہ شمار اعداد جفت ہو۔ اور اگر طاق ہے تو جو عدد بیچ میں تنہا رہ جائے اس کا دگنا اعداد مذکورہ الصدر کی جمع کے برابر ہوگا۔

اسی طرح عدد کے دیگر خواص مثلاً اضعاف وصعود نقشہ، ضرب وغیرہ اس فن میں مذکور ہوتے ہیں جو اسی فن کے ساتھ مخصوص ہیں اور اصول ریاضی مانے جاتے ہیں اور حساب میں برہان واستدلال کا کام دیتے ہیں۔ حکمائے متقدمین ومتاخرین نے اس فن میں کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن جداگانہ اس علم کو بہت کم لکھا ہے۔ بلکہ ریاضی کی دیگر شاخوں کے ساتھ جمع کر کے قلم بند کیا ہے۔ جیسا کہ شیخ نے شفاء ونجات میں اور دیگر متقدمین نے اپنی اپنی تصانیف میں۔ متاخرین کے زمانہ میں یہ فن خود بخود مجبوراً متروک ہو گیا۔ اس لیے کہ عام طور پر اس کی ضرورت نہیں پڑتی صرف حساب کے اصول وقواعد کے ثبوت میں کام آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متاخرین نے براہین حسابیہ میں اس کا خلاصہ لے کر باقی کو چھوڑ دیا۔ چنانچہ ابن بنا نے

کتاب رفع الحجاب میں ایسا ہی کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

حساب

حساب کے دو بڑے اصل اصول ہیں۔ جمع و تفریق۔ جمع کی دو فرع ہیں جمع اور ضرب۔ تفریق کی بھی دو باقی اور تقسیم اور پھر یہ چاروں قاعدے، جمع، باقی، ضرب، تقسیم کبھی اعداد صحیحہ میں جاری ہوتے ہیں۔ اور کبھی غیر صحیح یعنی کسر میں۔ اور کبھی جذر و مکعب میں۔ یہ فن درحقیقت معاملات حساب کتاب کے لیے وضع ہوا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے اس فن پر کتابیں لکھی ہیں۔ یہ علم شہروں میں عام طور پر لڑکوں کو پڑھایا جاتا ہے اور تعلیم کی ابتدا حساب کے ساتھ مستحسن سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے کہ یہ علم واضح البیان اور ثابت البرہان ہے۔ اور اس کی مزاولت ایسی روشن عقل پیدا کرتی ہے کہ ناصواب کو تسلیم ہی نہیں کرتی۔ کہتے ہیں کہ جس کی تعلیم اولاً حساب سے شروع کی جائے صدق اس کی طبیعت پر غالب آ جاتا ہے۔ کیوں کہ حساب کے مسائل بدیہات پر مبنی ہیں۔ مغرب میں جو کتابیں اس فن کی اس وقت پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے بہترین تالیف کتاب الحصار الصغیر ہے۔ ابن بنا مراکشی نے اس کے قواعد کی تلخیص کی ہے اور رفع الحجاب میں اس کی شرح۔ چوں کہ اس شرح میں قواعد حسابیہ پر برہان قائم کیے ہیں۔ اس لیے مبتدی اس کو نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن اس سے اس کی خوبی اور عمدگی میں کوئی نقص نہیں آ سکتا۔ تمام مشائخ مغرب میں کتاب کے مداح ہیں اور ہونے بھی چاہئیں۔ اس لیے کہ اس کتاب میں حساب کے مسئلوں اور عملوں کو مصنف نے شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور ہر ایک عمل کی علت بتائی ہے جس سے کتاب کا مرتبہ بہت بڑھ گیا ہے۔

الجبر والمقابلہ

اس فن میں ایسے قوائد بتائے گئے ہیں کہ معلوم مفروض عدد کے ذریعہ سے عدد نامعلوم نکال لیا جائے۔ جب کہ معلوم مفروض اور اعداد مجہول میں کوئی خاص نسبت ہو۔ اس فن میں بطریق تضعیف بالضرب کئی قسم کے مجہولات ہوئے ہیں۔ جن میں سے ایک عدد ہے جس کے ذریعہ سے نامعلوم مطلوب نکالا جاتا ہے۔ بحالیکہ مجہول مطلوب اور اس عدد مفروض میں کوئی نسبت مجہول ہو۔ دوسرا مجہول شے ہے۔ جس کو جذر بھی کہتے ہیں۔ تیسری مال جسے ایک امر مبہم سمجھنا چاہیے۔ اس کے علاوہ جو اور مجہولات ہیں وہ عام مضروبین کی اصل نسبت کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اور ہر سوال دو مختلف یا زیادہ چیزوں میں عدل پیدا کر کے نکالا جاتا ہے۔ اسی طرح پر کہ ایک چیز کا دوسری سے مقابلہ کرتے ہیں۔ اور کسروں کو گھٹا کر ہر ایک رقم کو صحیح بناتے ہیں۔ اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے مراتب مجہولہ کو گھٹاتے گھٹاتے عدد شے مال پر لے آتے ہیں۔ جن پر جبر کا مدار ہے۔ اگر دو چیزوں میں باہم مطابقت قائم ہو گئی تو گویا سوال حل ہو گیا۔ مال اور جذر کا ابہام عدد کی مطابقت سے زائل ہوتا ہے اور مال اگر جذر سے معادل ہو جائے۔ اعداد کے موافق قرار پاتا ہے۔ اگر مطابقت ایک اور دو کے درمیان ہے تو مسئلہ کو عمل ہندسی حل کرتا ہے۔ اور یہ مطابقت چھ مسئلوں میں ہوتی ہے۔ کیوں کہ مطابقت عدد اور جذر اور مال میں ہو گی۔ اور یہ تینوں مفرد ہوں گے یا مرکب۔ اس لیے چھ مسئلے قائم ہو گئے۔ سب سے پہلے اس فن میں ابو عبداللہ خوارزمی نے کتاب لکھی۔ اس کے بعد ابو کامل شجاع ابن اسلم نے جس میں چھ کے چھ مسائل موجود ہیں۔ پھر لوگ اسی کے نقش قدم پر چلنے لگے۔ اور اس کی کتاب اس فن میں بہترین کتاب مان لی گئی۔ علمائے اندلس نے بہت سی اس کی شرحیں لکھی ہیں اور خوب لکھی ہیں۔ اس کتاب کی بہترین شرح کتاب القرشی ہے۔ ہم سنتے ہیں کہ مشرق میں علمائے ریاضی نے بیس سے بھی زیادہ مسائل جبریہ نکالے ہیں۔ اور ہر ایک مسئلہ کے عمل کو براہین ہندسیہ سے ثابت کیا ہے۔ واللہ یزید فی الخلق مایشاء۔

معاملات وحساب روزمرہ

اس فن میں خصوصیت کے ساتھ حساب کے وہ گر اور قاعدے ہوتے ہیں۔ جن کے ذریعہ معاملات از قبیل بیع و شرا ی و زکوٰۃ طے پاتے ہیں۔

اس فن میں بھی معلوم و مجہول کسر وصحیح جذر وکعب وغیرہ کی بحث آتی ہے۔اور کتابوں میں صدہا مفروضہ مسائل بھرے پڑے ہیں۔تاکہ متعلم کو تکرار عمل سے حساب کا ملکہ راسخ حاصل ہو جائے۔علمائے اندلس کی اس فن میں بہت سی تالیفیں ہیں۔جن میں سے معاملات زاہراوی اور ابن اسج اور ابی مسلم ابن خلدون شاگرد مسلمہ المجر یطی کی کتابیں خصوصیت کے ساتھ مشہور ہیں۔

فرائض

فرائض بھی وارثین کے لحاظ سے فروع حساب میں شمار ہے۔اسی فن کے قاعدوں سے ورثا کا حصہ صحیح صحیح نکلتا ہے۔جب کہ بعض مر گئے ہیں اور متعدد موجود ہوں اور حصوں میں کسر واقع ہوتی ہو۔اور مال میراث میں بہت سے اسہام وفروض باہم دگر مزاحم ہوں۔یا یہ کہ بعض ورثا کی نسبت وراثت میں جھگڑا ہو۔اس وقت اسی علم کے ذریعہ سے اس قسم کے تمام جھگڑوں کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور ہر وارث کا شرعی حصہ نکال کر اسے دلوایا جاتا ہے۔اور چوں کہ حصوں کا نکالنا حساب پر موتوف ہے۔اس لیے حساب اس فن میں داخل ہو گیا ہے۔اور صحیح وکسر معلوم ومجہول وجذر وغیرہ کی بحث اس میں آتی ہے۔

علم الفرائض کی ترتیب

علم الفرائض کی ترتیب بھی فقہی اصول پر ہے۔جس میں بہت سا فقہ ہے۔اور کچھ حساب فقہ۔اس لیے کہ وراثت میں فروض، قول اقرار، انکار، وصایا تدبیر کے احکام کے ضرورت پڑتی ہے۔اور حساب حکم فقہ کے موافق حصوں کی تصحیح کا کام دیتا ہے۔علم الفرائض بہت اچھا علم ہے۔ حدیث سے بھی اس کی فضیلت ثابت ہے۔مثلاً الفرائض ثلث العلم و انها اول مایرفع من العلوم وغیرہ۔ہمارے نزدیک اس حدیث میں لفظ فرائض فرائض شرعیہ پر دلالت کرتا ہے نہ کہ فروض وراثت پر جیسے ہم بیان کر چکے ہیں۔کیونکہ علم الفرائض تمام علوم کا ثلث نہیں ہوسکتا۔البتہ فرائض شرعیہ چوں کہ وہ بہت ہیں اس لیے ثلث العلم کے مصداق ہو سکتے ہیں۔اس فن میں متقدمین ومتاخرین نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور مسائل کو پوری تفصیل سے بیان کیا ہے۔مالکی مذہب کے اصول پر جو کتابیں فرائض میں لکھی گئی تھیں ان میں سے بہتر کتاب ابن ثابت، مختصر القاضی ابی القاسم الحوفی، کتاب ابن المر، کتاب الجوزی، کتاب الفردی وغیرہ ہیں۔لیکن حوفی کو سب سے فضیلت ہے۔کیوں کہ وہ تمام کتابوں سے پہلی تالیف ہوئی۔ہمارے اساتذہ میں سے ابوعبداللہ سلیمان الشطی استاد فاس نے اس کی شرح لکھی ہے اور مسائل کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔امام الحرمین ابوالمعالی نے بھی طریق شافعی پر علم الفرائض میں اعلیٰ درجہ کی کتاب لکھی ہے۔جس سے آپ کے علم وفضل کا مرتبہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح علمائے احناف وحنابلہ نے اس فن کو بالاستیعاب قلم بند کیا ہے۔ واللہ یهدی من یشاء بمنه و کرمه لارب سواه۔

پندرھویں فصل

علم الہندسہ (حساب، جیومیٹری والجبرا)

علم ہندسہ میں مقدار متصل و منفصل اور اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔مثلاً ہر مثلث کے تینوں زاویے دو قائمے کے برابر ہوتے ہیں۔دو متوازی خط کتنے ہی کیوں نہ بڑھائے جائیں۔کسی طرف باہم نہیں مل سکتے۔دو خط متقاطعہ کے متقابلہ زاویے ہمیشہ برابر ہوتے ہیں۔ اربعہ میں مقدار متناسبہ ہوتی ہیں۔اول وثالث کی ضرب ثانی ورابع کی ضرب میں ایک ہی نسبت ہوتی ہے۔

اقلیدس......علم الہندسہ کی بنیادی کتاب

اس فن کی یونانی کتابوں میں سے جو کتاب ترجمہ ہوئی وہ کتاب اقلیدس ہے۔ اس کو کتاب الاصول اور کتاب الارکان بھی کہتے ہیں۔ یہ کتاب نہایت مفصل ہے اور طالبان فن کے لیے کافی۔ اسلام میں سب سے پہلے یہی کتاب یونانیوں کی کتابوں میں سے خلیفہ منصور نے ترجمہ کرائی۔ بہت سے لوگوں نے اس کے ترجمہ کیے ہیں۔ جن میں سے اسحٰق ثابت بن قرہ یوسف بن حجاج کے ترجمے عام طور سے مشہور ہیں۔ اس کتاب میں پندرہ مقالے ہیں۔ چار میں سطح کا بیان ہے۔ ایک میں مقادیر متناسبہ اور ایک میں سطوح کی نسبت سے بحث کی ہے۔ تین میں عدد کا ذکر ہے۔ ایک میں جذر و مجذورات کا بیان ہے۔ اور پانچ میں مجسمات کا۔ اکثر لوگوں نے اس کتاب کا اختصار بھی کیا ہے۔ مثلاً ابن سینا نے کتاب شفاء میں، ابن الصلت نے کتاب الاقتصا میں، اکثر نے شرحیں بھی لکھی ہیں۔ مختصر یہ کہ یہی کتاب ہندسہ کی اصل اصول ہے۔

علم الہندسہ کے فوائد

علم ہندسہ کی مہارت سے عقل میں استقامت اور جودت پیدا ہوتی ہے۔ کیوں کہ ہندسی براہین اس قدر مرتب اور منتظم ہیں کہ غلطی پڑ ہی نہیں سکتی۔ اس لیے جس قدر اس فن کی مشق کی جائے عقل خطا و غلطی سے الگ رہنے کی قوت پاتی ہے۔ کہتے ہیں کہ افلاطون کے دروازے پر لکھا ہوا تھا۔ جو ہندسہ دان نہ ہو۔ وہ ہمارے گھر نہ آئے۔ ہم نے بھی اکثر شیوخ واساتذہ کو کہتے سنا ہے کہ جیسے صابون کپڑے کی میل کچیل کو دور کر دیتا ہے اسی طرح ہندسہ کی مہارت عقلی کمزوریوں اور خرابیوں کو مٹا دیتی ہے۔

علم کرہ ومخروطہ

علم کرہ ومخروطہ بھی اسی علم کی ایک شاخ ہے۔ اس میں یونانیوں کی دو کتابیں بہت مشہور ہیں۔ ایک ثاددوس بوس کی ہے۔ دوسری مالاوش کی۔ مالاوش کی کتاب سے ثاددوس بوس کی کتاب مقدم ہے۔ اس لیے کہ مالاوش کی اکثر براہین کتاب ثاددوس پر موقوف ومنحصر ہیں۔ جو لوگ کہ علم ہیئت میں غور وفکر کرنا چاہیں۔ ان کے لیے ان دونوں کتابوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ کیوں کہ ہیئت میں کرہ سماویہ اور ان کے عوارض ہی سے بحث ہوتی ہے جو حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب تک کہ اشکال کرویہ کے احکام معلوم نہ ہوں، ہیئت کا سمجھنا بالکل محال ہے۔ مخروطات کا علم بھی ہندسے ہی کی ایک شاخ ہے۔ جس میں عوارض مخروطات براہین ہندسیہ سے ثابت کیے جاتے ہیں۔ اس فن کا فائدہ صنائع عملی۔ نجاری ومعماری وغیرہ میں معلوم ہوتا ہے یہ علم عجیب وغریب تماثیل وہیکل بنانے کی تدبیریں بتاتا ہے۔ آلات جرثقیل سب اسی کی ایجاد ہیں۔ بعض لوگوں نے اس فن میں سے جرثقیل ہی کے متعلق مفصل اور جداگانہ کتابیں لکھی ہیں اور ایسی عجیب وغریب صنعتیں بتائی ہیں کہ بایدو شاید۔ اس زمانہ میں اکثر علما براہین ہندسیہ کے اشکال کی وجہ سے ان کتابوں کو سمجھ بھی نہیں سکتے۔ تاہم لوگوں کے پاس یہ کتابیں موجود ہیں۔ اور بنی شاکر کی طرف منسوب ہیں۔

علاقہ اور رقبہ بھی ہندسہ کی ایک شاخ ہے۔ اسی کے ذریعہ زمین کی پیمائش ہوتی ہے۔ خراج ولگان کے لیے اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ یا جب کبھی شرکاء وورثا میں تقسیم زمین ومکان وغیرہ کا معاملہ درپیش ہو۔ اس فن میں بھی مسلمانوں نے اچھی اچھی کتابیں لکھی ہیں۔

مناظر بھی ہندسہ کی ایک شاخ ہے۔ جس سے ادراک بصری میں غلطی کے اسباب معہ کیفیت وقوع معلوم ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ادراک بصری بھی مخروط شعاعی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ جس کا راس باصرہ اور قائدہ جسم مری بنتا ہے۔ اور ادراک بصر میں غلطی ہوتی ہے۔ مثلاً قریب سے جسم بڑا نظر آتا ہے اور دور سے چھوٹا۔ پانی اور اجسام شفاف کے نیچے بڑا دکھائی دیتا ہے۔ اسی قسم کی اور صدہا باتیں ہیں جن کے اسباب معہ ثبوت ہندسی علم میں بیان کیے گئے ہیں۔ اسی علم میں منظر قمر کا اختلاف اور اس اختلاف کے اسباب بھی بتائے گئے ہیں۔ جس کے ذریعہ سے رویت ہلال، وقوع کسوف وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے یونانیوں نے اس فن میں بہت کتابیں لکھی ہیں۔ مسلمانوں میں سے تالیف ابن ہیثم بہت مشہور ومقبول کتاب ہے۔ اگرچہ اور لوگوں نے بھی کتابیں لکھی ہیں۔

سولھویں فصل

علم ہیئت

علم ہیئت کے مباحثات

یہ علم ساکن ومتحرکہ ومتحیرہ کواکب کی حرکات سے بحث کرتا ہے۔ اور انہی حرکات محسوسہ کی کیفیت کے ذریعہ سے ہندسی اصول پر فلکی اوضاع و اشکال کو ثابت کرتا ہے۔ مثلاً عروج وزوال کی حرکت سے نتیجہ نکالتا ہے کہ مرکز زمین مرکز فلک الشمس کے علاوہ ہے۔ اور رجوع واستقامت سے سیارے کے لیے چھوٹے چھوٹے افلاک کا وجود ثابت کرتا ہے۔ جو فلک اعظم کے اندر متحرک ہیں۔ ثوابت کی حرکت سے فلک ہشتم کا وجود نکالتے ہیں۔ ایک ہی ستارے کے متعدد میلان سے اس کے متعدد فلک کا ثبوت دیتے ہیں۔ اسی قسم کی اور صدہا باتیں ہیں جو اس فن کے مسائل شمار کی جاتی ہیں۔

رصدگاہ کا ذکر

حرکات سمائیہ اوران کی کیفیت وقوع رصدگاہ [1] سے معلوم ہوتی ہے۔ اقبالی وادباری حرکت فلکی طبقات کواکب کی واپسی واستقامت وغیرہ سب رصد ہی سے معلوم ہوتی ہیں۔ یونانیوں کو رصد کا بڑا شوق تھا۔ اور آلات رصد بناتے رہتے تھے۔ آلۂ رصد کو ذات الحلق کہتے تھے۔ جس کے بنانے کی ترکیب مع ثبوت ضرور یہ اس وقت بھی لوگوں کے پاس موجود ہے۔ مسلمانوں نے اس علم کی طرف کم توجہ کی۔ مامون رشید کے زمانہ میں کچھ لوگ متوجہ ہوئے۔ اور ذات الحلق رصد کے لیے بنایا گیا۔ لیکن ابھی رصد خانہ پورا نہ بن چکا تھا کہ مامون کو موت آگئی۔ اس لیے رصد خانہ بھی بیچ ہی میں رہ گیا۔ اور لوگوں کے دل سے رصدگاہ کا خیال ہی اتر گیا۔ اور ارصاد قدیم پر اعتماد ہونے لگا۔ رصد کے ذریعہ سے جو معلومات ایک خاص وقت میں حاصل ہوتی ہیں۔ اختلاف حرکات کی وجہ سے مدت دراز کے بعد ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور آجاتا ہے۔ اس لیے کہ رصد خانہ میں رصدی حرکت افلاک وکواکب کی حرکت سے بالکل مطابق وتحقیقی نہیں ہوتی۔ بلکہ تقریبی ہوتی ہے۔ اس لیے وقت گذرنے کے ساتھ زیچ رصدی فرق کا آنا لازمی امر ہے۔ تاہم اس فن کی خوبی وعمدگی میں کلام نہیں۔ یہ بات غلط مشہور ہے کہ ہیئت سے افلاک وسیاروں کی ترتیب اور صورتیں حقیقی طور سے معلوم ہوتی ہیں۔ ورنہ حقیقت سے ہیئت کو کوئی تعلق نہیں۔ حرکت سے جو صورتیں پیدا ہوتی ہیں جو ہیئت کا موضوع ہیں اور ہوسکتا ہے کہ دو مختلف چیزوں کا لازم ایک ہو۔ پس اگر کہا جائے حرکت لازم ہے تو اس صورت میں لازم سے ملزوم کے وجود پر استدلال ہوگا۔ جس سے ملزوم کی حقیقت کا معلوم ہونا کچھ ضروری نہیں۔ مجسطی اس فن کی سب سے بڑی اور مشہور ومقبول کتاب ہے۔ حکیم بطلیموس کی تصنیفات میں شمار کی جاتی ہے۔ حکمائے اسلام نے اس کتاب کی تلخیص کی ہے۔ مثلاً ابن سینا نے شفاء میں ابن افلح، ابن الصلت نے کتاب الاقتصار میں۔ ابن الرشید نے اس کا مستقل خلاصہ کیا ہے اور ابن فرغانی نے بھی براہین ہندسیہ کو اختصار کر کے ہیئت کی ضروری باتیں یک جا جمع کی ہیں۔

زائچہ کا تذکرہ

زائچہ، ہیئت کی شاخ ہے۔ جس میں کواکب کی رفتار وغیرہ کا حساب عددی اصول پر لکھا گیا ہے۔ زائچہ کے ذریعہ سے جس وقت چاہیں کواکب کے مواقع قیام وحرکت بغیر مشقت ورصد کے چند اصول سے کام لے کر نکال سکتے ہیں۔ اس فن میں کچھ اصول ومقدمات کے طور پر

---

[1] (اجرام فلکی کی حرکات کا مطالعہ کرنے کیلئے ضروری آلات سے آراستہ انتظارگاہ)۔

قاعدے ہیں۔ جن سے گزشتہ تاریخیں اور مہینے معلوم ہو جاتے ہیں اور کواکب کے خفیف میلان اور رجوع وغیرہ دریافت ہو سکتے ہیں یہ تمام ضروری باتیں اس فن کی کتابوں میں جدول میں لکھی ہوئی ہیں۔ متعلم بغیر مشقت مقررہ قاعدوں سے تعدیل وتقریب کر لیتے ہیں۔ اکثر متاخرین ومتقدمین نے اس فن میں کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً بستانی وابن الکماد نے۔ مغرب میں ان دنوں ابن اسحق منجم تونس کے بیچ مقبول ومعتبر ہے۔ جو ساتویں صدی کے اول میں ہوا ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن اسحق نے رصدی اعتبارات پر اپنا زائچہ تیار کیا تھا۔ سسلی میں اس کا ایک یہودی دوست تھا۔ جس کو ہیئت و ریاضی میں بڑا کمال حاصل تھا۔ اس نے رصد خانہ میں تحقیق شروع کی اور جو کچھ معلوم ہوا ابن اسحق لکھتا گیا جس سے اس نے اپنا زائچہ تیار کیا۔ اسی وجہ سے اہل مغرب اس کا زیادہ اعتبار کرتے ہیں۔ ابن بنا نے اسی کتاب کا منہاج میں خلاصہ کیا ہے۔ اور چوں کہ سہل ہے۔ عموماً اسے پسند کرتے ہیں۔ زائچہ تیار کرنے کے لیے افلاک میں مواضع کواکب کا معلوم ہونا نہایت ضروری۔ زائچہ ہی سے احکام نجومیہ اخذ ہو سکتے ہیں۔ یعنی اوضاع فلکی سے عالم انسانی میں کیا واقعات پیش آئیں گے۔ ممالک وسلاطین کی کیا حالت ہوگی۔ موت وپیدائش میں کیا نسبت رہے گی۔ وغیرہ واللہ الموفق بما یرضاہ لا معبود سواہ۔

سترھویں فصل

علم منطق

علم منطق کی تعریف

علم منطق ایک قانون ہے جس سے معرفت اور حجت کے صحیح وغلط کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ادراک کا اصل اصول محسوسات وحواس ہیں۔ اور یہ حواس حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں۔ انسان کو جو کچھ امتیاز ہے وہ ادراک کلیات کے ذریعہ سے ہے۔ اور کلیات محسوسات کے علاوہ ہیں۔ اس لیے کہ افراد متفق الحقیقت سے، خیال میں ایک ایسی صورت پیدا ہوتی ہے۔ جو تمام افراد محسوسہ پر منطبق ہو سکتی ہے۔ یہی کلی کہلاتی ہے۔ اور اسی کلی میں ذہن انسانی تصرف کرتا ہے۔ مثلاً چند افراد متفق الحقیقت انسان کے سامنے آتے ہیں۔ اور پھر چند فردیں اور نظر پڑتی ہیں۔ جو بعض لحاظ سے پہلے افراد کے موافق ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اس کے ذہن میں ایک صورت پیدا ہوتی ہے جو باعتبار متفق علیہ دونوں پر صادق آتی ہے۔ اور اسی طرح برابر تجرید کرتا ہوا ذہن کلی کے ایسے مرتبے تک پہنچتا ہے کہ جس کے ساتھ دوسری کلی نہیں پائی جاتی اور اس لیے بسیط ہوتی ہے۔ مثلاً ذہن انسانی افراد سے ایسی نوعی صورت اخذ کرتا ہے جو سب پر منطبق ہوتی ہے۔ اور پھر حیوان کو انسان کے ساتھ ملا کر صورت جنسیہ بناتا ہے۔ جو حیوان وانسان دونوں پر صادق آتی ہے۔ یونہی ترقی کرتا ہوا جنس عالی یعنی جوہر پر جا پہنچتا ہے۔ اور چوں کہ آگے کوئی کلی نہیں ملتی۔ مجبوراً تجرید سے باز آتا ہے۔ اور چوں کہ انسان صاحب فکر وروئیت ہے جن کے ذریعہ سے علوم وصنائع کا ادراک کرتا ہے۔ اور علم تصوری ہوتا ہے یا تصدیقی۔ انہی تصور وتصدیق کے ذریعہ سے فکر انسانی مطلوبات تک پہنچتا ہے۔ کبھی بعض کلیات کو بعض سے ترتیب دے کر صورت کلیہ جو بہت سے افراد پر صادق آئے، نکالتا ہے۔ اور یہی صورت معرف ماہیت بنتی ہے۔ اور کبھی متعدد امور میں حکمی ثبوت لگا کر تصدیق تک پہنچتا ہے۔ اور ذہن کی یہ تگ ودو اور فکر کی سعی الی المطلوب کبھی بہ طریق صحیح ہوتی ہے اور کبھی بطریق غلط علم منطق کا مقصد یہی ہے کہ تحصیل مطالب میں ذہن کو طریق غلط سے بچائے۔

ارسطو۔۔۔ معلّم اوّل

متقدمین نے اگرچہ کچھ کچھ اس فن کے ضوابط وقواعد نکالے۔ لیکن ارسطو کے زمانہ تک ان کی تہذیب وترتیب کا وقت نہ آیا۔ اور مسائل یوں ہی بکھرے پڑے رہے۔ ارسطو نے اس فن کی تہذیب وترتیب کی اور تمام علوم حکمت سے اسے مقدم ٹھہرایا۔ اسی لیے معلم اول کہلایا۔ اس کی منطق کی کتاب کا نام نص ہے۔ جس میں آٹھ رسالے ہیں۔ چار میں صورت قیاس کی بحث ہے اور چار میں مادۂ قیاس کا حال۔ کیوں کہ مطالب تصدیقیہ

کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض بالطبع یقینی ہوتے ہیں بعض ظنی۔ اور یقینیات وظنیات کے بھی متعدد مدارج ہیں۔ پس جس جس قسم کے مطالب ہو سکتے ہیں، ارسطو نے انہی قسموں کے قیاس بیان کیے ہیں۔ کہیں علمی قیاس لکھا ہے تو کہیں ظنی قیاس سے کام لیا ہے۔ کسی جگہ قیاس سے من حیث المطلوب بحث ہے تو کہیں من حیث الانتاج۔ پہلی نوع کی بحث کو من حیث المادہ سمجھنا چاہیے اور دوسری کو من حیث الصورت والانتاج۔

علم منطق کے آٹھ باب

اسی تقسیم کی وجہ سے کتاب منطق میں آٹھ رسالے یا آٹھ باب ہوگئے ہیں۔ پہلے باب میں اجناس عامہ کا بیان ہے جن کے مافوق اور اجناس نہیں ملتیں۔ اس باب کا نام ارسطو نے کتاب المقولات رکھا ہے۔ دوسرے باب میں قضائے تصدیقیہ اور ان کی قسمیں ہیں۔ تیسرے میں قیاس اور اس کے منتج ہونے کی بحث ہے۔ اور باب کا نام کتاب القیاس ہے۔ چوتھی کتاب البرہان ہے۔ جس میں قیاس جس کا نتیجہ یقین ہے اور اس کی شرطیں مفصل ومکمل طور پر لکھی ہیں۔ اسی کتاب میں معرفت وحدود کا بیان ہے۔ کیوں کہ مطلوب کا یقین حدومحدود کی مطابقت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے متقدمین نے اسی باب یا کتاب کو منطق کی اصلی کتاب سمجھا اور اسی پر خاص توجہ کی۔ پانچواں باب جدل کے بیان میں ہے۔ جس میں مقابل کا منہ بند کرنے کے اصول وقواعد بتائے ہیں۔ اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا ہے کہ مجادل کے استدلال کا مآخذ کیا کیا ہوتا ہے۔ چھٹے باب میں سفسطہ کا ذکر ہے۔ سفسطہ وہ قیاس ہے جو خلاف حق کو ثابت کرے۔ اور مناظر کو مغالطہ میں ڈالنے کے لیے کام میں لایا جائے۔ اگرچہ یہ کتاب نہ لکھنی بہتر تھی۔ لیکن قیاس مغالطی کے پہچاننے اور بچنے کے لیے لکھی گئی۔ ساتویں باب میں خطابت کی بحث ہے اور ایسے اصول وقواعد بتائے گئے ہیں۔ جن کے ذریعہ خطیب اپنی تقریر کو ایسے قیاسات سے لبریز کر سکے کہ جمہور اس کے کہنے پر چلنے کے لیے تیار ہوجائیں۔ آٹھویں باب میں شعر کا بیان ہے۔ شعر وہ قیاس ہے جس سے تمثیل وتشبیہ کا کام لیا جائے۔ اور اس تشبیہ وتمثیل کے ذریعہ سے لوگوں کے دلوں میں کسی خاص چیز کی نفرت یا محبت بھردی جائے۔ یہی آٹھ کتابیں متقدمین کے یہاں منطق کی مانی گئیں۔

علم منطق کے مختلف ادوار

لیکن جب منطق کی تہذیب وترتیب ہو چکی۔ تو حکمائے یونان نے کلیات خمس کے متعلق جو مفید تصور ہیں ایک رسالہ اور بڑھا کر نو کتابیں کر دیں۔ یہ سب کتابیں مسلمانوں نے ترجمہ کیں۔ اور فلاسفہ اسلام نے ان کی شرحیں کیں۔ اور خلاصے لکھے۔ فارابی ابن سینا ابن رشد وغیرہ اس فن کے ماہر کامل گذرے ہیں۔ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں تمام علوم فلسفہ مفصل بیان کیے۔ ان بزرگوں کے بعد جب متاخرین کا زمانہ آیا تو انہوں نے منطق کی اصطلاحوں کو بدل ڈالا۔ اور کلیات خمس ہی میں کتاب البرہان سے حدورسم کا بیان لے کر لکھ دیا۔ اور مختصر مقولات کا بھی ذکر کر دیا۔ کیوں کہ منطقی کو مقولات سے بالذات کوئی بحث نہیں اور کتاب العبارت میں عکس کی بحث لے آئے۔ اور پھر قیاس سے نتیجہ تک پہنچنے کے لیے بحث کی نہ بحسب مادہ۔ اگرچہ کہیں کہیں مادہ پر بھی نظر ڈالتے ہوئے نکل گئے ہیں۔ اسی لیے برہان وجدل وشعر وسبط ان سے چھوٹ گئے۔ اور جس نے کچھ لکھا بھی تو بہت ہی کم جو نہ ہونے کے برابر ہے۔ حالاں کہ منطق میں ان باتوں کا ہونا نہایت ضروری ہے اور پھر اپنے اس وضع کیے ہوئے علم کو خواہ مخواہ وسعت دے کر براسہ ایک فن بنالیا۔ اور یہ خیال نہ کیا کہ یہ علوم کا آلہ ہے۔ اسی لیے ان کی کتابیں طولانی اور بہت ہی لمبی چوڑی ہوگئیں۔ سب سے پہلے یہ طریقہ امام فخر الدین رازی نے اختیار کیا۔ زاں بعد افضل الدین خونجی نے۔ یہی کتابیں آج کل مشرق میں مشہور ومقبول ہیں۔ خونجی نے منطق میں کشف الاسرار لکھی ہے۔ اور ایک مختصر متن بھی لکھا ہے۔ جو تعلیم کے لیے اچھا ہے اور پھر چار ورق میں اس کا بھی خلاصہ کیا ہے۔ اور فن کے تمام اصول بیان کر دیے ہیں۔ اس زمانہ میں متعلم اسی کو پڑھتے ہیں۔ اور متقدمین کی تمام کتابیں پوشیدہ ہوگئی ہیں اور نہ کہیں ڈھونڈھے سے ان کے طریقہ کا پتا لگتا ہے۔ حالانکہ یہ کتابیں منطق کے فوائد واصول سے مملو ہیں۔ واللہ الھادی للصواب۔

اٹھارویں فصل

طبیعات

طبیعات وہ علم ہے جو جسم سے من حیث العوارض بحث کرتا ہے۔ اجسام سماویہ وعنصریہ اور جو کچھ ان سے پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً انسان، حیوان، نباتات، کان، زلزلہ، ابر، کڑک، بجلی، آسمان سے آگ کا گرنا وغیرہ سب کے اسباب بتاتا ہے۔ اور ہر ایک قسم کے اجسام کے ساتھ ان کے نفوس کی کیفیت ظاہر کرتا ہے۔ اس فن میں ارسطو کی تصنیفات لوگوں کے پاس موجود ہیں۔ جو مامون کے زمانہ میں اور کتابوں کے ساتھ ترجمہ ہوئیں۔ پھر مسلمانوں نے بھی اس فن میں کتابیں لکھیں۔ کتاب الشفا میں ابن سینا نے اس علم کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور نجاء واشارات میں اس کا خلاصہ کیا ہے۔ اور اکثر مسائل میں ارسطو سے مخالفت کر کے اپنی رائے الگ ظاہر کی ہے۔ ابن رشد نے بھی ارسطو کی کتابوں کا خلاصہ کیا۔ اور اس کے متبعین نے اس کی شرحیں لکھی ہیں لیکن مخالفت نہیں کی ہے۔ اگر چہ اور لوگوں نے بھی اس فن میں کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن جو مقبولیت ان بزرگوں کی کتابوں کو ہوئی وہ اوروں کو نصیب نہیں۔ مشرق میں کتاب الاشارات کی بڑی دھوم ہے۔ اور امام ابن الخطیب نے اس کی خوب شرح لکھی ہے۔ آمدی کی شرح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے۔ خواجہ نصیر الدین طوسی کا تو کہنا ہی کیا۔ جابجا امام فخر الدین نے مباحثہ کر کے باریک بینی کی داد دی ہے۔ اور مباحث کو ایسا مفصل و مکمل کر دیا ہے کہ باید و شاید۔ وفوق کل ذی علم علیم۔

انیسویں فصل

علم طب

علم طب کے مباحثات

طب طبیعات ہی کی ایک فرع ہے۔ اور بدن انسانی بہ حیثیت مرض وصحت اس کا موضوع۔ طبیب کا کام ہے کہ صحت کی حفاظت کرے۔ اور جب اعضائے بدن میں سے کسی عضو میں کوئی مرض پیدا ہو جائے مرض کے اسباب پہچانے۔ اور ادویہ کے مزاج وقویٰ سے نسخے کا ایسا مزاج ترتیب دے کہ مرض کو زائل کر سکے اور علالت سے پہچانے کہ مادۂ مرض پک چکا اور قبول دوا کے لائق ہے یا نہیں۔ یہ باتیں اسے معائنۂ فضلات اور نبض کے دیکھنے سے معلوم ہوتی ہیں۔ اور طبیعت کو جس حالت میں لانا چاہتا ہے، اسی کے موافق غذا ودوا دیتا ہے۔ طبیعت، مواد وموسم اور مریض کی عمر کا خیال طبیب کے لیے نہایت ضروری ہے۔ طب ان تمام علوم کی جامع ہے۔ جو انسان کی صحت کی حفاظت اور ازالہ مرض کے متعلق ہیں۔ مگر بعض اعضا کی صحت ومرض کے متعلق جداگانہ علم بھی وضع ہو گئے ہیں۔ مثلاً بیماری چشم اور اس کے علاج۔ منافع اعضا کو بھی طب ہی میں داخل کر لیا ہے اگر چہ یہ موضوع طب سے خارج ہے۔ تاہم توابع ولواحق میں شمار ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔

علم طب کے آئمہ

جو کتابیں یونانی سے اس فن کی ترجمہ ہوئیں۔ اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ جالینوس امام الطب گذرا ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ عیسیٰ علیہ السلام کا ہم عصر تھا۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ سسلی میں بحالت غربت مظلومانہ مرا۔ اس کی کتب امہات الطب ہیں۔ جن کے اوپر طب کا دارومدار ہے۔ مسلمانوں کے زمانہ میں بھی اس فن کے بڑے زبردست عالم وامام ہوئے ہیں۔ مثلاً رازی۔ مجوسی۔ ابی سینا مشرق میں۔ اور ابن زہر اندلس میں۔ اگر چہ مغرب میں اور بھی بہت سے طبیب ہوئے لیکن ابن زہر کے مرتبے کو کوئی نہ پہنچا۔ ان دنوں ممالک اسلام میں طب کا بازار سرد پڑ گیا ہے کیوں کہ ان کی

آبادی رو بنقصان ہے اور اس فن کی قدر و منزلت تمدن و تمول کے زمانہ میں ہوا کرتی ہے۔

علم طب اور عرب

بادیہ نشین لوگوں میں بھی طب پائی جاتی ہے۔ مگر صرف خاص خاص نسخے متعدد امراض کے جو بڑے بوڑھوں سے سینہ بسینہ لوگوں کو پہنچتے چلے آتے ہیں۔ ان میں سے اکثر نسخہ پوشیدہ اور صحیح ہوتے ہیں۔ لیکن موافق مزاج اور طبیعت ادویہ سے یہ لوگ واقف نہیں ہوتے۔ عرب میں بھی اسی قسم کی طب تھی اور بہت سے اطبا زمانہء جاہلیت میں موجود تھے۔ مثلاً حرث ابن کلا وغیرہ۔ اور شرعیات میں جو طب منقول ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہیں نہ کہ وحی۔ چونکہ عرب میں یہ طب عموماً پھیلی ہوئی تھی۔ رسالت پناہؐ روحی فداہ نے بھی اسی کے موافق بعض اوقات کسی مریض کو کوئی نسخہ بتا دیا۔ لیکن محض معمولی طریق پر نہ بطریق شریعت۔ اس لیے کہ جناب ختمیت مآب شریعت سکھلانے کے لیے تشریف لائے تھے نہ طب سکھلانے اور بتانے کے لیے اور معاملات دنیا کی تعلیم دینے۔ چنانچہ نخل کو باردار کرنے کے بارہ میں آپ نے خود فرما دیا تھا کہ دنیا کے کاموں کو تم لوگ خود بہتر جانتے ہو۔ جیسا چاہو کرو۔ پس احادیث صحیحہ میں جس قدر طب آ گئی ہے اس کو مشروع نہ سمجھنا چاہیے۔ ہاں اگر بطور تبرک و صداقت اعتقاد اس کا استعمال کیا جائے تو البتہ بہت فائدہ کی امید ہو سکتی ہے۔ نہ اس لیے کہ وہ نسخہ طب مزاجی کے قانون و قاعدہ کے موافق ہیں بلکہ اس لیے کہ اعتقاد و ارادات کو بھی علاج میں نہبت بڑا دخل ہے۔

بیسویں فصل

فلاحت (کاشت کاری)

علم فلاحت طبیعات کی ایک شاخ ہے۔ جس میں ہر قسم کی نباتات و روئیدگی کی نشو و نما اور ترقی و تکمیل اور خرابیوں کے ازالہ کی بابت بحث ہوتی ہے۔ متقدمین کو اس علم کی طرف خاص توجہ رہی ہے۔ ہر قسم کی نباتات کے بونے اور بڑھانے کے متعلق انہوں نے مفصل تدبیریں لکھی ہیں۔ حتیٰ کہ روحانیت نباتات کو بھی نہیں چھوڑا ہے۔ اور کواکب کی روحانیات اور بت و ہیکل کی تاثیرات سے بھی نباتات کی ترقی و تکمیل میں کام لیتے رہے ہیں۔ جو از قبیل جادو و طلسم ہیں۔ اسلام میں یونانیوں کی کتب زراعت میں سے کتاب فلاحۃ النبطیہ کا ترجمہ ہوا۔ جو علمائے نبط کی ضخیم تصنیف تھی۔ اس میں اعمال طلسم و روحانیات فلاحت کے متعلق بہت کچھ موجود تھا۔ چوں کہ یہ باتیں شریعت میں محظور تھیں اس لیے مسلمانوں نے انہیں چھوڑ کر صرف بونے کی تدابیر اور عوارض کے معالجہ کو کافی سمجھا۔ چنانچہ ابن العوام نے کتاب فلاحت النبطیہ کا اسی طرح خلاصہ کیا۔ دوسرے حصہ پر جس میں طلسم و تماثیل موثر نباتات کا بیان تھا بالکل پردہ پڑا رہا۔ یہاں تک کہ مسلمہ المجریطی کا زمانہ آیا۔ اس نے اپنی سحریہ کتابوں میں اس فن کے بڑے بڑے مسائل لکھے۔ متاخرین نے علم الفلاحت میں بہت سی کتابیں لکھیں۔ جن میں نباتات کے بونے، ترقی دینے اور عوائق و آفات سے بچانے اور ایسے ہی دیگر امور کی مفصل تدابیر لکھی ہیں۔ یہی کتابیں آج کل متداول و رائج ہیں۔

واللہ اعلم بحقایق الاحوال۔

اکیسویں فصل

علمِ الٰہیات

علمِ الٰہیات کے مباحث

علم الٰہی میں وجود مطلق سے بحث ہوتی ہے یعنی پہلے ایسے خواص بیان کیے گئے ہیں جو جسمانیات و روحانیات میں عام ہیں۔ مثلاً ماہیت

وحدت، کثرت، وجوب، امکان وغیرہ پھر مبادی موجودات یعنی روحانیات کی بحث ہے۔ زاں بعد روحانیات سے صدور موجودات کا ذکر ہے۔ اور مراتب موجودات بیان کیے گئے ہیں۔ پھر نفوس کے آغاز وانجام میں کلام کیا ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ علم نہایت شریف ہے اور ان کا خیال ہے کہ اس علم سے موجودات کی حقیقت بحیثیت بماہی علیہ حاصل ہوتی ہے اور یہی عین سعادت ہے۔ حالانکہ یہ خیال محض لغو ہے۔ جیسا کہ ہماری تردید سے معلوم ہو جائے گا۔ علم الٰہی ترتیب علیہ میں طبیعات کے بعد ہے۔ اسی لیے اسے علم ماوراء الطبیعہ کہتے ہیں۔ ارسطو نے اس علم میں جو کتابیں لکھیں ہیں۔ ان کا ترجمہ لوگوں کے پاس موجود ہے۔ ابن سینا نے شفاء ونجات میں ان کا خلاصہ کیا ہے۔ اور ابن رشد نے بھی۔ جب متاخرین علمائے اسلام نے اپنے علوم وضع کیے اور غزالی نے فلاسفہ کی رائے کی تردید کی تو آگے بڑھ کر متکلمین نے علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو باہم خلط ملط کردیا۔ اس لیے کہ ان دونوں علموں کے مباحث وموضوع ملتے جلتے پائے۔ یوں مل جل کر دونوں علموں سے ایک علم ہوگیا۔ پھر علمائے اسلام نے طبیعات والٰہیات کے مسائل کی ترتیب بھی بدل دی۔ اور دونوں کو ملا کر ایک کردیا۔ پہلے امور عامہ سے بحث کی۔ پھر جسمانیات اور اس کے متعلقات کو بیان کیا۔ پھر روحانیات اور اس کے توابع ذکر کیے۔ جیسا کہ امام فخر الاسلام نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں کہا ہے۔ ان کے بعد جس قدر علمائے کلام ہوئے سب نے اسی طریقہ کی پیروی کی۔ اس طرح پر علم کلام مسائل حکمت سے بھر گیا اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ کلام وفلسفہ کے موضوع ومسائل ایک ہی ہیں۔

عوام الناس کی غلطی

لوگوں نے دھوکا کیا یا غلطی میں پڑے اس لیے کہ علم کلام کے مسائل عقائد شرعیہ ہیں۔ جن میں نہ رجوع الی العقل کی ضرورت ہے نہ تاویل کی حاجت۔ کیوں کہ عقلِ انسانی عموماً احکام شرعیہ کے کنہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ متکلمین نے جو اپنی طرف سے عقلی حجتیں قائم کر کے احکام شرعیہ سے بحث کی ہے۔ وہ بحث بحث عن الحق نہیں۔ کیوں کہ کسی شے کی حقیقت نہ معلوم ہونے پر اس پر تعلیل ودلیل لانا فلاسفہ کا کام ہے نہ متکلمین کا۔ اور ان کا کام صرف یہ ہے کہ ایسی عقلی حجتیں نکالیں جو عقائد کی تقویت وتائید کا کام دیں اور مذہب سلف ثابت ہو سکے۔ اور ان اہل بدعت کے شبہات کو دفع کریں جو عقائد ایمانیہ کو عقلی بتاتے ہیں۔ اور یہ بھی اسی حالت میں جب کہ کوئی عقیدہ صحیح النقل اور سلف کا عقیدہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس تعریف سے فلسفہ وکلام میں کتنا بڑا فرق ہے۔ جب کہ صاحب الشریعت کے مدارک مدارک عقلیہ سے مافوق وبالاتر ہیں۔ اور انوار الٰہیہ کی مدد کی وجہ سے عالم عقل کو محیط ہیں۔ تو پھر عقل ناچیز اور فکر ضعیف کی تحت میں کیوں کر آسکتے ہیں۔ اس لیے ہمارا فرض ہے کہ جو کچھ شارع علیہ السلام نے ہمیں ہدایت کی ہے اسے اپنے دل میں پختہ یقین کے ساتھ جمالیں اور فہم عقلیہ سے اس کی تصحیح کے پیچھے نہ پڑیں اور معارضہ عقل کی کبھی پروا نہ کریں بلکہ اعتقاد کر ان احکام کو مان کر جو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ اس سے خاموشی اختیار کرلیں۔ متکلمین نے جو کچھ کیا وہ معذور تھے۔ اس لیے کہ بے دینوں نے تاویلات سے کام لے کر جب اسلام کے عقائد پر اعتراض کیے تو انہی کے اصول کے موافق جواب دینا اور ان کے اقوال کی تردید کرنا لازمی ہوگیا تھا۔ اسی لیے انہوں نے عقلی حجتیں نکالیں اور عقائد سلف کو ثابت کیا۔ البتہ مسائل طبیعات وفلسفیات کے ابطال وتصحیح سے متکلمین کو کچھ کام نہ ہونا چاہیے تھا۔ اس لیے کہ وہ مسائل اس کے موضوع ہی سے خارج ہیں۔ اس امر کو اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ طبیعات وفلسفیات کے مسائل زبردستی متکلمین متاخرین نے علم کلام میں بھر دیے ہیں۔ حالانکہ دونوں کے موضوع ومسائل بالکل جدا جدا ہیں۔ اتحاد مطالب کی وجہ سے اشتباہ ہوا اور عموماً مان لیا گیا کہ علم کلام کا کام یہ ہے کہ عقائد کو دلائل عقلیہ سے ثابت کرے۔ حالانکہ مقصود ملحدوں کی تردید تھی۔

متاخرین صوفیاء کی غلطی

اسی طرح متاخرین صوفیوں نے بھی جنہوں نے اپنی وجدانی کیفیات کو بیان کیا ہے۔ کلام وفلسفہ کے مسائل کو مسائل تصوّف سے ملا دیا ہے۔ اور سب کو خلط ملط کر کے نبوت واتحاد وحلول ووحدت وغیرہ کے مباحث لکھ گئے ہیں۔ حالانکہ ان تینوں فنون کے مباحث جدا جدا ہیں۔ خصوصاً صوفیہ کے مدارک علوم وفنون سے بالکل جداگانہ ہیں۔ کیوں کہ جو کچھ وہ بیان کرتے ہیں وجدان سے بیان کرتے ہیں اور دلیل سے بھاگتے ہیں اور

ظاہر ہے کہ وجدان ایسی چیز نہیں جسے مدارک علمیہ اور دلائل عقلیہ ثابت کرسکیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور بیان کریں گے۔ واللہ یھدی من یشاء الیٰ صراط المستقیم۔

بائیسویں فصل

جادو

سحر و طلسم میں فرق

سحر و طلسم وہ علم ہے جس کے ذریعے نفوس انسانی طاقت و قوت حاصل کریں کہ جب چاہیں عالم عنصری میں بغیر معین یا معین سے مدد لے کر تصرف کرسکیں۔ اگر معین سے مدد لے کر تصرف کیا جائے تو اسے طلسم کہتے ہیں۔ اور اگر بغیر معین عالم عنصری پر مافوق العادت کوئی اثر ڈالا جائے تو یہ سحر کہلاتا ہے۔ چوں کہ یہ علوم باعث ضرر ہیں۔ اور توجہ الی غیر اللہ کا باعث۔ اس لیے شریعت نے ان کو حرام و متروک کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں ان علوم کا رواج نہ ہوا۔ صرف ان کتابوں سے ان علوم کا پتا چلتا ہے جو موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ سے پہلے کی ہیں۔ نبطیان مصر اور کلدانیانِ عراق کی طرف منسوب ہیں۔ یہ کتابیں بھی اس لیے باقی رہ گئیں کہ اسلام کے سوا کسی مذہب نے شرائع و قانون سے بحث نہیں کی۔ بلکہ جو کتاب نازل ہوئی اس میں صرف مواعظ و توحید اور جنت و دوزخ کا بیان ہوا۔

مسلمانوں میں سحر کی آمد

بہرصورت سحر و طلسم کا رواج سریانیوں، کلدانیوں اور نبطیوں ہی میں رہا۔ جن کی تصانیف میں بہت سی کتابیں اس فن کی ملتی ہیں۔ مسلمانوں نے ان کتابوں کا حرمت سحر کی وجہ سے بہت ہی کم ترجمہ کرایا۔ فلاحت نبطیہ جیسی کتابیں چوں کہ ترجمہ ہوگئی تھیں۔ جن میں ضمناً ان فنون کا بیان تھا۔ اس لیے کچھ کچھ یہ علم بھی مسلمانوں میں پھیلا۔ اور جب دین کی طرف سے کچھ بے پروائی ہونے لگی تو مسلمان بھی ایک حد تک اس علم میں آ گھسے۔ اور اس فن کی بھی کچھ کتابیں لکھی گئیں۔ مثلاً مصاحف کواکب سبعہ۔ کتاب طمطم ہندی۔ اس کے بعد مشرقی مسلمانوں میں جابر ابن حیان ساحر کا ظہور ہوا۔ جس نے اس فن کی کتابوں کا تصفح کیا۔ اور نئی نئی باتیں باتیں نکال کر اس فن میں کتابیں لکھیں اور سیمیا سے بھی بحث کی۔ کیوں کہ اجسام کی صورت نوعیہ کا بدلنا قوت نفسانیہ ہی سے ممکن ہے نہ قوت عملیہ سے اور قوت نفسانی سے کام لینا سحر سے متعلق ہے۔

جابر کے بعد اندلس میں مسلمہ بن احمد المجریطی کا زمانہ آیا جو ریاضیات و سحر میں امام وقت میں ہوا ہے۔ اس نے جابر کی کتابوں کا خلاصہ کیا۔ اور مسائل کی تہذیب و ترتیب کر کے سب کو اپنی کتاب غایت الحکیم میں جمع کر دیا۔ اس کے بعد پھر کسی مسلمان نے ان فن کی کوئی کتاب نہیں لکھی۔ قبل اس کے کہ ہم سحری اعمال بیان کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مقدمہ کے طور پر سحر کی حقیقت بتا دیں۔

نفوس انسانی کے خواص مختلف ہوتے ہیں

جاننا چاہیے کہ اگرچہ نفوس انسانی ایک جنس ہیں۔ لیکن خواص کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ اور کئی صنف کے نفوس پائے جاتے ہیں۔ جن کے خواص الگ الگ پائے جاتے ہیں۔ ایک صنف کا خلاصہ دوسرے صنف کے نفوس میں نہیں پایا جاتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ خواص جبلی و فطرتی ہیں۔ مثلاً نفوس انبیاء علیہم السلام میں معرفت ربانیہ اور ملائک سے کلام کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ محض بتائید الٰہی عالم عنصری میں تصرف کرسکتے ہیں۔ کاہن نفوس شیطانی سے مدد لے کر غیب کی باتیں بتا دیتے ہیں۔ اسی طرح ہر صنف کے نفوس میں خاص امور کی طاقت و قدرت ہوتی تھی جسے ہم نے خواص تعبیر کیا ہے۔

ساحروں کے درجے

ساحروں کے نفوس تین درجہ کے ہوتے ہیں۔ اول وہ ہیں جو محض ارادہ سے بلا معین و مددگار موثر ہو سکتے ہیں۔ اسی قسم کے نفوس والوں کو حکما نے ساحر مانا ہے۔ دوسرے درجہ کے نفوس وہ ہیں جو صرف ارادہ و توجہ سے اپنا اثر نہیں ڈال سکتے۔ جب تک کہ مزاج افلاک طبائع عنصری اور خواص اعداد سے مدد نہ لیں۔ کوئی تصرف نہ کر سکیں۔ جو لوگ اس قسم کے طلسمات سے کام لیتے ہیں اہل طلسم کہلاتے ہیں۔ اور ساحران سے ادنیٰ درجہ پر مانے جاتے ہیں۔ تیسرے لوگ وہ ہیں۔ جو اپنی نفسانی قوت سے غیر کی قوت متخیلہ پر اثر ڈال کر طرح طرح کے خیالات اپنی طرف سے اس میں بھر دیتے ہیں۔ اس حالت میں معمول بے ہوش ہو جاتا ہے۔ اور پھر اس سے وہ تمام باتیں جو اپنی طرف سے اس کے خیال میں ڈالی ہیں، کہلواتے ہیں۔ جیسے کہ مداری معمول بنا کر باغات، نہریں، محلات دکھا دیتے ہیں۔ اور وہ زبان سے کہتا جاتا ہے کہ باغ ہے، نہر ہے، محل ہے۔ حالانکہ درحقیقت کچھ بھی نہیں ہوتا۔ ان لوگوں کو حکما شعبدہ باز کہتے ہیں۔ ''مسمریزم بھی اسی قبیل سے ہے۔''

سحر کفر ہے

ساحر میں سحر کی قوت اسی طرح موجود ہوتی ہے۔ جیسے اور انسانی قوتیں۔ لیکن اس کا فعلی ظہور ریاضت سے ہوتا ہے۔ اور ساحروں کی ریاضت افلاک و کواکب عالم علوی و شیاطین کی طرف توجہ اور تعظیم و عبادت اور خضوع و تذلل پر منحصر ہے۔ چوں کہ یہ غیر اللہ کی طرف توجہ کرواتے ہیں۔ اور وجہۃ لغیر اللہ کفر ہے۔ اس لیے سحر بھی کفر ہے۔ کیونکہ سبب کفر و مادہ کفر ہے۔ فقہا میں بھی اسی لیے قتل ساحر میں اختلاف ہے کہ آیا ساحر سحر سابق کی وجہ سے قتل کیا جاتا ہے یا تصرف و فساد بالفعل کی وجہ سے۔ مگر دونوں صورتوں میں باعث قتل اصل سحر ہی ہے۔ اور چوں کہ ساحروں کے پہلے دونوں مراتب خارجی تصرفات کرتے ہیں اور تیسرے درجہ کے لوگ تصرفات خارجی سے عاجز ہیں اور ان کے سحر کی خارجی حقیقت کچھ بھی نہیں ہے۔ اس لیے علمائے اسلام میں یہ بھی اختلاف ہوا کہ آیا سحر کی خارجی حقیقت و اصلیت ہے یا نہیں۔ محض خیال ہی خیال ہے۔ جن لوگوں نے اسے ثابت الحقیقت تسلیم کیا ہے۔ انہوں نے سحر کے پہلے دو درجوں کا لحاظ رکھا ہے۔ اور جو اسے بے حقیقت مانتے ہیں، وہ درجہ سوم کی طرف چلے گئے ہیں۔ اس لیے گویا نفس الامر میں کچھ اختلاف نہیں صرف اشتباہ مراتب کی وجہ سے دو جداگانہ مسلک ہو گئے ہیں۔

قرآن وحدیث کی رو سے جادو کا ثبوت

جاننا چاہیے کہ جادو کے وجود میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ کیوں کہ جادو کی تاثیر بالکل عقلی اور قابل تسلیم ہے۔ اور قرآن مجید میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ ولکن الشیطین کفروا یعلمون الناس السحر وما انزل علی الملکین ببابل ھاروت وماروت وما یعلمن من احد حتی یقولا انما نحن فتنۃ فلا تکفر فیتعلمون منھما ما یفرقون بہ بین المرء و زوجہ وما ھم بضارین من احد الا باذن اللہ۔ اس کے علاوہ خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر کافروں نے جادو چلایا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کا اثر ہوا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہونے لگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ کر رہے ہیں۔ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ بھی نہ کرتے تھے شانے بھاری پڑ گئے۔ چلنے پھرنے سے معذور ہو گئے۔ اور چہرہ مبارک پوست سے خشک ہونے لگا۔ اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت بہت کچھ متغیر ہو گئی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مسحور ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ نے سورہ معوذتین نازل کیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ جادو کے ڈورہ پر جس میں گرہیں لگی ہوئی تھیں۔ جب یہ سورتیں پڑھ کر دم کیں۔ تو ہر بار ومن شر النفثت فی العقد پر ایک گرہ کھلنے لگی۔ بابل کے رہنے والوں اور قبطیوں اور سریانیوں میں کثرت سے سحر موجود تھا۔ قرآن مجید میں بھی اس کا مذکور ہے۔ احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ خصوصاً موسیٰ علیہ السلام کی بعثت کے زمانہ میں بابل و مصر میں سحر کی بڑی گرم بازاری تھی۔ اس لیے موسیٰ علیہ السلام کو معجزہ بھی اسی قسم کا دیا گیا۔ اسی قسم کا بقیہ صعید مصر کے آس پاس کچھ باقی رہ گیا۔ جس کے آثار اب تک پائے جاتے ہیں۔

ذاتی مشاہدے

ہم نے خود اپنی آنکھوں سے ایک جادوگر کو دیکھا جس نے ایک شخص کا جسے وہ مسحور کرنا چاہتا تھا بت بنایا۔ اور اس شخص کو مسحور فرض کر کے اپنے سامنے رکھ لیا۔ اور اپنے منتر جنتر پڑھ کر اپنے منہ کا تھوک اس کے منہ میں ڈالا۔ اور بار بار اپنے منتر کو دہراتا گیا۔ اور جس جن یا شیطان کو اس جادو میں اپنا شریک کیا تھا، اسے تعمیل عزیمت کی قسم دلائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ جادوگر اور اس کے منتروں میں کوئی خبیث روح ہوتی ہے، جو تھوک اور پھونک کے ساتھ نکل کر پتلے میں پہنچتی ہے اور ساحر جیسا چاہتا ہے، وہ مسحور کے ساتھ ویسا ہی کرتی ہے۔ ہم نے ایسے ساحر بھی بچشم خود دیکھے ہیں۔ جب انہوں نے کسی کپڑے اور کھال کی طرف دیکھ کر چپکے سے ایک دو لفظ کہہ دیے۔ کپڑے اور کھال کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے۔ چراگاہ میں بھی یہ لوگ جب جا کر کسی بیل بکری کی طرف اشارہ کر کے بَج بَج کہہ دیتے ہیں۔ تو اس کا پیٹ پھٹ کر اوجھ باہر نکل پڑتا ہے۔ ہم نے سنا ہے کہ ہندوستان میں ایسے ڈاکی اور ڈائنیں بھی ہیں کہ اگر آدمی کی طرف اشارہ کر دیں۔ فوراً قلب پاش پاش ہو جائے۔ اور آدمی مر کر گر جائے۔ انار کی طرف انگلی اٹھا دیں، اندر ایک دانہ باقی نہ رہے۔ سوڈان و ترکستان میں ایسے ساحر بھی سنے جاتے ہیں کہ جب چاہیں کسی مخصوص زمین پر مینہ برسا دیں۔ اعداد متحابہ کے طلسم کا بھی ہم نے عجیب و غریب اثر دیکھا ہے۔ اعداد کے متحابہ کے حرف ھ۔ک اور ر۔ف۔د۔ ہیں۔ یعنی ایک تو دو سو بیس ہے۔ اور دوسرا ۲۸۴۔ ان کو متحابہ اس لیے کہتے ہیں۔ کہ اگر ہر ایک عدد کے نصف و ثلث و ربع و خمس وغیرہ کو جمع کیا جائے۔ تو دوسرا عدد پیدا ہو جاتا ہے۔ عالمان طلسم کا دعویٰ ہے کہ یہ اعداد محبت کے حق میں جادو کا حکم رکھتے ہیں۔ اور کبھی محب و محبوب میں افتراق نہیں ہو سکتا۔ ان اعداد کا عمل اہل طلسم اس طرح کرتے ہیں کہ دو پتلے بنواتے ہیں۔ ایک طالع زہرہ میں جب کہ وہ بیت الشرف میں ہو۔ یا اپنے اصلی خانہ میں۔ اور قمر کی طرف بنظر محبت نگران ہو۔ اور دوسرا پتلہ جب کہ زہرہ پہلے پتلے کے بنانے کے بعد چل کر ساتویں خانہ میں پہنچے۔ انہی دونوں پتلوں پر دونوں عدد لکھتے ہیں۔ اور جس پر ۲۴۸ کا عدد رکھتے ہیں۔ اسے محبوب فرض کرتے ہیں۔ اور دوسرے کو محب۔ اس عمل سے ان دو شخصوں کے درمیان جنہیں محب و محبوب بنانا چاہتے ہیں۔ گاڑھی محبت ہو جاتی ہے۔ جس میں کبھی فرق نہیں آتا۔ صاحب الغایہ وغیرہ آئمہ فن نے بھی اس کا دعویٰ کیا ہے۔ اور تجربہ نے اس کی راستی پر گواہی دی ہے۔ اسی طرح طالع اسد۔ ''انگشتری شیر'' بھی عجیب العمل بنائی جاتی ہے۔ اسے طالع الحصی بھی کہتے ہیں۔ اس انگشتری کے بنانے کی ترکیب یہ ہے۔ نگینے کے قالب پر شیر کی تصویر بناتے ہیں جو دم ہلا رہا ہے اور ایک پتھر پر اس طرح پیٹھ لگائے کھڑا ہے کہ پتھر کی وجہ سے شیر کے جسم کے دو حصے ہو گئے ہیں۔ آدھا پتھر کے آگے ہے اور آدھا پیچھے۔ اور پاؤں میں سے ایک سانپ نکل کر سامنے کی طرف چلا آتا ہے۔ اور پھن اٹھا کر شیر کے منہ پر پھنکار مارنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ شیر کی پشت پر ایک بچھو بھی ڈنگ مارتا ہوا بناتے ہیں۔ پھر ایسے وقت کی تلاش میں رہتے ہیں کہ آفتاب اپنے خانہ یا بیت الشرف میں ہو۔ یا برج اسد سے تیسرے برج میں پہنچ کر قمر کی طرف بنظر الفت و محبت دیکھ رہا ہو۔ جب حسن اتفاق سے یہ وقت مل جاتا ہے۔ تو فوراً ایک مثقال یا اس سے بھی کم سونے پر اس قالب سے انگشتری کا نگینہ بنا کر گلاب و زعفران میں اسے ڈبو دیتے ہیں۔ اور حریر زرد میں لپیٹ کر اپنے ساتھ رکھتے ہیں۔ جس شخص کے پاس یہ طلسم ہوتا ہو۔ وہ بادشاہوں پر حاوی ہوتا ہے اور جو چاہتا ہے کرا لیتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ نقش کوئی بادشاہ اپنے پاس رکھے تو محکوموں پر اس کی عزت و عظمت کا سکہ جما رہتا ہے۔ کتاب الغایہ میں یہ عمل بھی لکھا ہوا ہے اور تجربہ میں آ چکا ہے۔ ایسی ہی کیفیت ٦ کے آفتابی نقش کی لکھی ہے۔ ارباب طلسم کا دعویٰ ہے کہ جب آفتاب شرف میں ہو۔ اور آفتاب و ماہتاب دونوں نحس سے بچے ہو۔ ہو ہوں۔ اور قمر طالع بادشاہی میں طلوع ہو۔ اور اس سے دسویں برج والا استارہ صاحب طالع...... کی طرف بنظر محبت دیکھ رہا ہو۔ اور اولاد سلاطین کی پیدائش کے لیے اچھا وقت ہو۔ اگر کوئی ٦ کا آفتابی نقش پر کر کے اور خوشبو میں بسا کر اور زرد ریشم میں لپیٹ کر اپنے ساتھ رکھے۔ بادشاہوں کی خدمت و صحبت میں ہمیشہ با عزت رہے۔ اس قسم کے اور بے شمار طلسم ہیں۔ جو مسلمہ بن احمد المجریطی کی کتاب الغایت میں موجود ہیں۔ اور تسلسل کے ساتھ لکھے ہوئے ہیں۔ ہم نے بعض اشخاص کی زبانی سنا ہے کہ امام فخر الدین رازی نے بھی اس فن میں ایک کتاب سر مکتوم نام لکھی ہے۔ اور وہ مشرق میں مستعمل ہے۔ یہ کتاب ہماری نظر سے نہیں گذری۔ جہاں تک ہم جانتے ہیں امام فخر الاسلام اس فن

کے امام تھے ممکن ہے کہ ہمارا خیال غلط ہو۔ اور امام اس فن میں مہارت رکھتے ہوں۔

مغرب میں ایسے جادوگر بکثرت ہیں جو اشارہ سے جانوروں کو مار ڈالتے ہیں۔ اور اکثر کپڑے وغیرہ کو پرزے پرزے کر دیتے ہیں۔ مغرب میں یہ لوگ بعاج (شکم درندہ بز) کہلاتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ اپنے جادو چار پایہ جانوروں پر زیادہ چلاتے ہیں تاکہ مالکوں کو ڈرا کر دودھ وغیرہ حاصل کریں۔ ''ہندوستان میں بھی اکثر جوگی ایسا کرتے ہیں اور زمانہ میں اکثر واقعات اس قسم کے سُنے گئے ہیں۔ خصوصاً کوئٹہ میں۔'' یہ لوگ حکام کے خوف سے چھپے چھپے رہتے ہیں۔ اور عام طور پر جادوگری کا اقبال نہیں کرتے۔

جادوگروں سے ملاقات

مجھے ان جادوگر کی ایک جماعت سے ملنے اور ان کے اعمال دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ میں نے ان سے پوچھا کہ تم لوگ یہ قوت کیوں کر حاصل کر لیتے ہو۔ انہوں نے جواب دیا۔ کہ ہم خاص خاص ریاضتیں کرتے ہیں۔ کفر وشرک کے مرتکب ہوتے ہیں۔ جن وکواکب سے مدد لیتے ہیں۔ ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس میں تمام سحری دعائیں (منتر) لکھے ہیں۔ اسی سے ہم متعلمون کو پڑھاتے اور طریقہ ریاضت بتاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ بھی ایسے ہی کام کرنے لگ جاتے ہیں۔ سوائے آزاد آدمی کے۔ جو چیزیں روپیہ سے خریدی گئی ہوں، ان پر ہمارا جادو چلتا ہے۔ میں نے ان سے سوال کیا کہ اچھا مجھے بھی کوئی منتر بتاؤ۔ انہوں نے فوراً منتر اور طریق ریاضت بتا دیا۔ مختصر یہ کہ سحری اعمال موجود ہیں اور ہم نے بچشم خود بغیر کسی قسم کے شبہ کے دیکھے ہیں۔ یہ ہے سحر وطلسمات کی کیفیت جو ہم نے بیان کی۔ مگر فلاسفہ سحر وطلسمات میں فرق کرتے ہیں۔ اگرچہ دونوں کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں سحر وطلسمات دونوں نفس انسانی کے اثر کا کرشمہ ہیں۔ ثبوت میں یہ دلیل لاتے ہیں کہ دیکھو کہ نفس انسانی بدن میں اکثر غیر معلولی تاثرات پیدا کرتا ہے۔ مثلاً سرور سے بدن میں ایک گرمی وحرارت پیدا ہو جاتی ہے۔ یا دیوار کے کنارہ اور نصب شدہ رسی پر چلنے والا نٹ جونہی کہ گرنے کا خیال کرتا ہے۔ فوراً زمین پر آ رہتا ہے۔ اسی لیے پہلے نٹ وغیرہ مشق کرتے ہیں کہ یہ وہم مٹ جائیں۔ وہم کے مٹنے کے بعد بے دھڑک ہو جاتے ہیں۔ یہ اگر نفس کے وہم وتصور کا اثر نہیں تو اور کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا نفس بغیر اسباب جسمانی اپنے بدن میں اثر کرتا ہے تو ہو سکتا ہے اپنے بدن کے علاوہ اور جسموں میں بھی اثر کر سکے۔ کیوں کہ اس تاثیر کے لحاظ سے تمام اجسام نفس کے نزدیک برابر ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک سحر وطلسم میں فرق یہ ہے کہ ساحر کو کسی معین ومددگار کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور صاحب طلسم روحانیت کواکب، اسرار، اعداد، خواص موجودات، مؤثر اوضاع فلکی سے مدد لیتا ہے۔ اور ضرور ہے کہ نجوم جانتا ہو اور ساحر سحر نہ کسب کرتا ہے اور نہ اسے اعانت وامداد کی حاجت ہوتی ہے۔

معجزہ اور سحر میں فرق

فلاسفہ کے نزدیک معجزہ اور سحر میں یہ فرق ہے کہ معجزہ قوت الٰہی ہے جو نفس میں ظاہر ہوتی ہے اور صاحب معجزہ جو فعل خرق عادت کرتا ہے تائید الٰہی سے کرتا ہے۔ اور ساحر اپنی فطری اور نفسانی قوت سے عادت ومعمول کے خلاف کام کرتا ہے۔ اور بعض حالتوں میں شیاطین وارواح خبیثہ سے مدد پاتا ہے۔ اس لیے معجزہ وسحر میں از روئے ذات وحقیقت ومعقولیت فرق ہو گیا۔ مگر ہمارے نزدیک ظاہری علامات سے سحر ومعجزہ میں فرق ہوتا ہے اس طور پر کہ معجزہ خیر بالطبع ہے۔ یعنی مقاصد خیر میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی دعوی نبوت یعنی تحدی ہوتی ہے۔ اور سحر کا ظہور شر یا بالطبع سے اور بُرے کاموں میں ہوتا ہے۔ مثلاً زوجین میں تفرقہ ڈالنا، دشمنوں کو نقصان پہنچانا۔ یہی فرق حکمائے الٰہیین نے معجزہ اور سحر میں بیان کیا ہے۔

صوفیہ وصاحب کرامات بھی عالم عنصری میں تصرف کر سکتے ہیں۔ لیکن وہ سحر میں شمار نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ ان سے خرق عادت امور ظاہر ہوتے ہیں وہ امداد الٰہی سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا طریقہ آثار نبوت کی پابندی اور اتباع شریعت ہے۔ تائید ربانی ان کے شامل حال ہو جاتی ہے۔ اور جس قدر ان کو تمسک بکلمۃ اللہ اور ایمانی رسوخ ہوتا ہے اسی قدر ان کی قدرت وقوت بامداد الٰہی زیادہ ہوتی ہے۔ اور جو کرامت ان سے

سرزد ہوتی ہے، بحکم الٰہی ہوتی ہے۔ اور اگر کوئی صوفی وصاحب کرامت بغیر اذن اظہار کرامت کی جرأت کرتا ہے۔ وہ گویا طریقہ حق سے تجاوز کر جاتا ہے۔ اسی لیے اکثر اس کی کرامت سلب ہوجاتی ہے۔ اور چونکہ معجزہ الٰہی قوت وروح کی مدد سے واقع ہوتا ہے اس لیے سحر اس کا معارضہ نہیں کر سکتا۔ دیکھ لو کہ جب فرعون کے ساحروں کے سامنے موسیٰ علیہ والسلام نے اپنا عصا ڈالا، ان کا سحر زائل ہوگیا۔ اور جب سورۂ معوذتین جناب رسالت مآب علیہ السلام کے مسحور ہونے پر نازل ہوئیں تو ان کے پڑھتے ہی سحر کا پتا نہ لگا۔ کیوں کہ سحر میں یہ طاقت نہیں کہ اسمائے الٰہی کے سامنے قائم رہ سکے۔

درفش کاویانی کا حشر

مؤرخین نے لکھا ہے کہ درفش کاویانی یعنی کسریٰ کے جھنڈے پر ۱۰۰ کا نقش اوضاع فلکی کی ساعت سعید میں جو اس نقش کے موافق ومناسب ہے، سونے کے ہندسوں میں کڑھا ہوا تھا۔ قادسیہ کی فیصلہ کن جنگ میں جب رستم سپہ سالار ایران مارا گیا اور ایرانی فوج بھاگی تو یہ جھنڈا وہیں پڑا پایا گیا۔ حالاں کہ ارباب طلسم کا دعویٰ ہے کہ جنگ میں جس طرف سو کا نقش ہوگا وہ ہمیشہ غالب رہے گا۔ اور کبھی اس فوج کے پاؤں میدان جنگ سے نہ اُکھڑیں گے۔ چوں کہ اصحاب رسول اللہؐ اس جنگ میں شریک تھے۔ اور مدد الٰہی ان کے شامل حال تھی۔ اس لیے نقش کے تمام سحری عقدے کھل گئے اور للٰہیت کے سامنے سارے زور خاک میں مل گئے۔

شریعت نے سحر وطلسم میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور دونوں کے واسطے ایک ہی حکم دیا ہے، اس لیے شارع علیہ السلام نے ہمارے لیے وہی کام مباح کیے ہیں جو اصلاح دین ودنیا کے لیے ضروری ہیں اور جو چیزیں دین ودنیا میں کام آنے والی نہیں۔ بلکہ ان کے وجود سے ضرر متصور ہے۔ مثلاً سحر اس کو حرام ومحظور کردیا ہے۔ طلسم بھی چوں کہ سحر کے قریب قریب ہے اور یہی حال نجوم کا ہے کہ حوادث کو الیٰ غیر اللہ منسوب کر کے عقاید ایمانیہ کو بگاڑتا ہے۔ اس لیے طلسم ونجوم دونوں کو محظور کردیا ہے۔ کیوں کہ ان کا ترک کرنا ہی قرب آلٰہی ہے اور حسن اسلام کی دلیل ہے کہ عبث وبیفائدہ کاموں کو مسلمان ترک کردے۔ اسی مصلحت کو شریعت نے مدنظر رکھ کر سحر وطلسم وشعبدہ ونجوم کو ایک ہی نوع میں شامل کر کے ان کی حرمت ومحظوریت کا حکم دے دیا ہے۔

متکلمین اور معجزہ وسحر

متکلمین کے نزدیک سحر ومعجزہ میں فرق یہ ہے کہ معجزہ کے ساتھ تحدی ہوتی ہے اور معجزہ دعوائے نبوت کی صداقت پر دلالت کرتا ہے اور ساحر سے تحدی وقوع میں نہیں آتی اور دعوائے کاذب پر معجزے کا وقوع غیر ممکن ہے۔ کیوں کہ صداقت پر معجزے کی دلالت عقلیہ ہے جس سے تصدیق ایمانی پیدا ہوتی ہے۔ اگر معجزہ کذب کے ساتھ واقع ہوجائے تو خارق مستحیل ہو کر کاذب بن جائے اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے معجزہ جھوٹے سے ظاہر نہیں ہوسکتا۔ حکما کے نزدیک معجزے اور سحر میں ایسا ہی فرق ہے جیسے خیر وشر میں۔ جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ ساحر سے نیکی صادر ہی نہیں ہوتی۔ اور نہ سحر کو اسباب خیر میں استعمال کرتا ہے۔ اور صاحب معجزہ سے نہ برائی ہوتی ہے اور نہ وہ معجزے کو بُرے کاموں میں استعمال کرتا ہے۔ گو سحر ومعجزہ از روئے حقیقت باہم متضاد ہوں۔

نظر بھی از قبیل تاثیرات نفسانیہ ہے۔ جب دیکھنے والا کسی چیز کو نہایت پسند کرتا ہے اس کے دل میں خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس خوبی کو چھین لے۔ اس ارادے اور نظر کا اثر اس خوبی پر پڑتا ہے۔ یہ امر فطرتی ہے۔ نظر اور طلسم وغیرہ میں فرق یہ ہے کہ یہ فطرتی ہے اور وہ اختیاری وکسبی۔ نظر بد لگانے والا فطرتاً نظر لگانے پر مجبور ہوتا ہے نہ ارادہ واختیار سے۔ اس لیے فقہاء کہتے ہیں کہ سحر وطلسم کرامت سے قتل کرنے والا قتل کیا جائے اور نظر سے مارنے والا نہ مارا جائے۔ اس لیے کہ وہ مجبور ہے اور اپنے اختیار سے کسی کو نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ واللہ اعلم بما فی الغیوب ومطلع علیٰ مافی سرائر۔

بائیسویں فصل

اسرارالحروف

علم سیمیا کا تعارف

علم اسرارالحروف ان دنوں سیمیا کہلاتا ہے۔ جس کو درحقیقت طلسمات کہنا چاہیے۔ عالم میں تصرف کرنے والے متصوفین نے اپنے علم تصرف کے لیے یہ نام رکھ لیا ہے۔ گویا عام لفظ خاص معنے میں استعمال ہوا ہے۔ یہ علم مسلمانوں میں اس وقت ظاہر ہوا جب کہ اسلاف کا زمانہ گذر گیا اور غالی صوفیوں کا زمانہ آیا۔ ان کو شوق ہوا کہ حواس کے حجاب درمیان سے اُٹھا کر خوارق کی قوت پیدا کریں۔ اپنی فن کی کتابیں اور اصطلاحات مرتب کیں۔ اور خیال کیا کہ ارواح فلکی وطبائع کو سب مظاہر سماوی الٰہی ہیں اور اسرار حروف تمام اسماء الٰہی میں جاری وساری ہیں۔ اس لیے ضرور ہے کہ تمام مخلوقات ومکونات میں بھی اسرار حروف کی نیرنگیاں موجود ہوں۔ اور مکونات ومخلوقات کی حالت چوں کہ ابتدائے آفرینش سے ادلتی بدلتی اور کچھ سے کچھ ہوتی رہی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ نیرنگیاں ان اسرار حروف کو ظاہر کر رہی ہیں جن کی وجہ سے یہ خود ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ غرضکہ اس طرح پر فرقہ صوفیہ میں علم اسرارالحروف پیدا ہوا جو درحقیقت علم سیمیا کی ایک شاخ ہے۔ نہ جس کا ٹھیک ٹھیک موضوع معلوم ہے نہ مسائل کی کوئی حدوانتہا ہے۔ بونی وابن العربی وغیرہ کی اس فن میں بہت سی تالیفات ہیں۔ جن کا ماحصل ان کے نزدیک اسمائے حسنٰی اور کلمات الٰہیہ کے ذریعہ سے جن میں پراسرار حروف شامل ہے، عالم طبیعت میں تصرف کرنا ہے۔ صوفیوں میں اختلاف ہے کہ آیا یہ تصرف مزاج حروف کے ذریعہ سے ہوتا ہے یا اور کسی سبب سے۔ ایک فرقہ مزاج حروف کی تاثیر وتصرف کا قائل ہے اور عناصر کی طرح مزاج حروف کی بھی چار قسم کرتا ہے اور طبائع چارگانہ میں سے ہر ایک طبیعت کو خاص خاص حروف کے ساتھ مختص کرتا ہے اور ان حروف کی مخصوص طبیعت فعلی یا انفعالی تصرف کرتی ہے نہ وہ حروف۔ اس طرح پر حروف ابجد ایک قانون صناعی وفرضی ہے۔ جسے تکسیر کہتے ہیں۔ چار قسم کے ہوگئے ہیں۔ آتشی۔ بادی۔ آبی۔ خاکی۔ (الف) آبی ہے۔ (ب) بادی۔ (ج) آبی۔ (د) خاکی۔ پھر حروف ہوز وحطی وغیرہ میں بھی یہی ترتیب جاری ہوتی ہے۔ جس سے ذیل کے سات حروف آتشی قرار پاتے ہیں۔ اور سات بادی۔ اور سات آبی اور سات خاکی۔

حروف آتشی	ا۔ھ۔ط۔م۔ف۔س۔ذ
بادی	ب۔و۔ی۔ن۔ط۔ت۔ظ
آبی	ج۔ز۔ک۔ص۔ق۔ث۔غ
خاکی	د۔ح۔ل۔ع۔ر۔خ۔ش

آتشی حروف امراض باردہ کو دفع اور قوت حرارت کو بڑھاتے ہیں۔ حساباً حکماً۔ مثلاً مریخ کی آتشی قوت جنگ وجدال میں دوچند کرنا۔ اور حروف آبی امراض حارہ تپ وغیرہ کو دفع اور قوائے باردہ کو حساباً حکماً بڑھاتے ہیں۔ مثلاً قوت قمر کا مضاعف کرنا وغیرہ۔

صوفیوں کے دوسرے فرقہ کا خیال

صوفیوں کے دوسرے فرقہ کا خیال ہے کہ حروف جو کچھ اثر کرتے ہیں۔ وہ نسبت عددی کی وجہ سے کرتے ہیں۔ گویا نسبت عددی مؤثر ومتصرف ہے کیوں کہ حروف ابجد طبعاً ووضعاً اعداد متعارفہ پر دلالت کرتے ہیں۔ انہی اعداد کی مناسبت کی وجہ سے ان میں بھی باہم نسبت وتالیف ہے۔ جیسے ب۔ک۔ر۔ہیں۔ کہ ان میں سے ہر ایک دو پر دلالت کرتا ہے۔ پہلا اکائی کے مرتبہ میں۔ دوسرا دہائی کے مرتبہ میں۔ تیسرا سیکڑے کے درجہ۔ اسی طرح د۔م۔ت۔میں بھی نسبت ہے۔ کیوں کہ دال چار پر دلالت کرتا ہے۔ اور ۴ ،۲۰ میں ضعف کی نسبت ہے۔ ان لوگوں نے اسما

میں بھی ایسے ہی اوفاق کے ذریعہ سے نسبت نکال لی ہے جیسے کہ اعداد میں ہے۔ اور ہر قسم کے حروف کے لیے جدا جدا وفاق ہیں۔ (مثلاً ہوائی حروف کے لیے ۲۔ آبی کے لیے ۳۔ خاکی کے لیے ۴) اور تصرف میں جو گونا گونی پیدا ہوتی ہے وہ اسی سر حرفی یا سر عددی کے تناسب کی وجہ سے عمل میں آتی ہے اور سر تناسب ایسا دقیق مسئلہ ہے کہ ذہن میں آتا ہی نہیں یا آتا ہے تو نہایت ہی دشواری سے۔ اس لیے کہ از قبیل علم وقیاس نہیں بلکہ اس کا سمجھنا ذوق وکشف پر منحصر ہے۔ چنانچہ بُونی لکھتا ہے کہ اسرار حروف قیاس عقلی سے سمجھ میں نہیں آسکتے۔ اس کی حقیقت کا سمجھنا مشاہدہ اور توفیق الٰہی پر منحصر ہے۔ چنانچہ رہا ان حروف واسمائے مرکبہ سے عالم طبیعت میں تصرف کرنا اور عالم طبیعت ومکونات کا اس سے منفعل ومتاثر ہونا اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ اکثر صوفیہ کے عمل سے اس کا ثبوت ہو چکا ہے۔

صوفیوں اور اہل طلسم کا تصرّف

بعض دفعہ خیال ہوتا ہے کہ ان صوفیوں اور ارباب طلسم کا تصرف ایک ہی قسم کا ہے۔ یہ خیال درحقیقت غلط ہے کیوں کہ طلسم ایک قہری روحانی قوت ہے جو اپنی قہری قوت اور فلکی اثرات اور عددی نسبت اور طلسم کی روحانیت کو کھینچنے والے بخورات کے ذریعے سے معمول میں عمل کرتی ہے۔ گویا طلسم طبائع علوی کو طباع سفلی سے آمیز کرتا ہے۔ اس لیے اہل طلسم طلسم کو ایک ایسا خمیر سمجھتے ہیں۔ جو طبائع اربع سے مرکب ہوا ہو۔ اور دوسری چیز میں پڑ کر اس کی حالت بدل دیتا ہے۔ اکسیر بھی اجزائے معدنیہ کے لیے خمیر ہی ہے کہ ان میں تبدیلی حالت پیدا کر دیتی ہے۔ اس لیے کیمیا کا موضوع جسم در جسم ہے۔ کیوں کہ اکسیر کے تمام اجزا جسمانی ہی ہوتے ہیں۔ اور طلسم کا موضوع روح فی الجسم ہے۔ اس لیے کہ طلسم میں طبائع علوی کو طبائع سفلی سے مربوط کرنا پڑتا ہے۔ اور طبائع سفلی جسمانی ہیں اور طبائع علوی روحانی۔

اہل اسماء اور ارباب طلسم کی ریاضتیں

اہل اسماء اور ارباب طلسم کے تصرف میں جو تحقیقی فرق ہے۔ اس کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ عالم طبیعت میں جو کچھ تصرف کرتا ہے وہ نفس انسانی ہی کرتا ہے۔ اس لیے کہ نفس طبیعت پر محیط اور حاکم بالذات ہے۔ لیکن ارباب طلسم جو کچھ تصرف کرتے ہیں وہ افلاک کی روحانیت کو اُتار کر اور صور جسمانیہ سے ربط دے کر یا نسبت عددیہ سے ملا جلا کر کرتے ہیں۔ یعنی اس اعتبار سے کہ خاص قسم کا مزاج پیدا اور ظاہر ہو کر طبیعت کے بدلنے کے لیے خمیر کا کام دیتا ہے۔ اور اصحاب اسما جو کچھ تصرف کرتے ہیں وہ کشف ومجاہدہ اور امداد ربانی سے کرتے ہیں۔ اس لیے وہ معصیت میں نہیں پڑتے۔ اور طبیعت مسخر ہو جاتی ہے وقوی فلکی سے مدد لینی پڑتی ہے نہ اور کسی سے۔ اس لیے کہ جو مدد ان کو ملتی ہے۔ وہ بہت اعلیٰ و برتر مسخر ہو جاتی ہے۔ وقوی فلکی سے مدد لینی پڑتی ہے۔ نہ اور کسی سے۔ اس لیے کہ جو مدد ان کو ملتی ہے۔ وہ بہت اعلیٰ و برتر ہوتی ہے۔ اہل طلسمات بھی اگرچہ کچھ ریاضت کرتے ہیں۔ تاکہ روحانیت افلاک کو اُتار سکیں۔ اور ایک قسم کی قوت نفس میں پیدا کر لیں۔ لیکن اہل اسماء کی ریاضت بہت بڑی اور اعلیٰ ہے اور اس کا مقصد صرف تصرف وخرق ہی نہیں۔ تصرف انہیں بالطبع ملتا ہے۔ اگر صاحب اسماء اسرار الٰہی اور حقایق ملکوت کی معرفت سے جو کشف و مشاہدہ کا اصل نتیجہ ہے، محروم رہے اور مناسبات اسماء اور طبائع حروف سے واقفیت پیدا کر کے تصرف ہی پر اکتفا کر لے تو یہ سیمیائی ہے۔ اور اس میں اور صاحب طلسم میں کوئی فرق نہیں۔ بلکہ صاحب طلسم کا عمل زیادہ وثوق کے قابل ہوگا۔ اس لیے کہ طلسم اصول طبیعہ اور علمیہ رکھتا ہے۔ اور صاحب اسما کشف سے محروم (ہا اور علوم اصطلاحیہ میں کوئی قانون بُرہانی قابل اعتبار رکھتا نہیں۔ تو اس کا مرتبہ لازمی طور سے ادنیٰ ہونا چاہیے۔ کبھی صاحب اسما بھی قوائے اسمائیہ کو قوائے کواکب سے آمیز کرتے ہیں۔ اس حالت میں اسمائے حسنیٰ کے ذکر اور نقوش کے پُر کرنے کے لیے اوقات مخصوص کرتے ہیں۔ کو خاص خاص کواکب کے اثر سے تعلق ہو۔ جیسا کہ بونی نے کتاب انماط میں لکھا ہے۔ اوقات کی یہ مناسبت ان لوگوں کو بارگاہ عمائیہ یعنی برزخ کمال اسماء سے حاصل ہوتی ہے۔ اور مشاہدہ انس کی خبر دیتا ہے۔ جب صاحب اسما اس مشاہدہ پر قادر نہ ہو اور تقلیداً اوقات مناسب عمل کے لیے اختیار کرے تو وہ صاحب طلسم ہی کے برابر ہوگا اس سے بھی گھٹ کر۔ جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ بعض اوقات ارباب طلسم بھی اپنے دیگر اعمال کے علاوہ دعاہائے مخصوصہ سے کام لیتے ہیں۔ لیکن یہ دعائیں ایسی نہیں ہوتیں جیسی کہ اصحاب اسما کی یہ اپنے طریقہ سحری کے موافق ان

دعاؤں سے کام لیتے ہیں۔ جس کی تفصیل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ انہوں نے دعاؤں کے لیے قرآن کی سورتوں اور آیتوں کو ایک غیر معروف طریقہ سے تقسیم کر رکھا ہے اور روحانیات کو اکب سے انہیں متعلق کر کے اعمال طلسمی پورے کرتے ہیں۔ مسلمۃ المجریطی نے کتاب الغایہ میں ایسا ہی کیا ہے۔ اور بونی اپنی کتاب انماط میں بھی اسی طریقہ پر چلا ہے۔ چنانچہ دونوں کتابوں کے دیکھنے سے یہ بات بخوبی معلوم ہو سکتی ہے کیوں کہ انماط میں دعاؤں کو ساعات کواکب کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ اور غایہ میں دعاؤں کو کواکب کے ساتھ مخصوص کر کے قیامات کواکب یعنی زکوٰۃ اُن کا نام رکھا ہے۔ مطلب تقریباً دونوں کا ایک ہی ہے۔ یعنی دعائیں کواکب سے مخصوص ہیں۔ یا نسبت رکھتے ہیں۔ وما اوتیتم من العلم الاقلیلا۔ جو علوم کہ شریعت نے حرام کی ہیں وہ سب منکر الوجود نہیں۔ کیوں کہ ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ سحر حق ہے گو شریعت میں محظور ہے۔ تاہم ہمارے لیے وہی علوم کافی ہیں جو شریعت نے ہمیں سکھلائے۔

سوالوں کا جواب نکالنا بھی سیمیا کی ایک فرع ہے۔ سوالات سے جو جوابات نکالے جاتے ہیں۔ وہ کلمات کے حرفی ربط اور ہیر پھیر پر منحصر ہیں۔ اہل سیمیا کہتے ہیں۔ کہ آئندہ حوادث اس حرفی ارتباط سے نکال لیتے ہیں۔ لیکن درحقیقت ان کا یہ عمل لغز و چیستان سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ ادراک غیب کے لیے اگرچہ ان لوگوں نے بہت سے اعمال بنا رکھتے ہیں لیکن سبطی کا زائچہ عالم سب سے عجیب تر ہے جس کا حال ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں۔ اب ہم اس زائچہ سے کام لینے کا حال لکھتے ہیں اور پھر امر حق بیان کریں گے۔ لیکن اتنا کہے بغیر اب بھی نہیں رہ سکتے کہ اسے غیب دانی سے کوئی نسبت نہیں۔ صرف سوال کے موافق جواب نکل آتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں۔ ذیل میں سبطی کا قصیدہ ہم درج کرتے ہیں۔ یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ بالکل صحیح ہے۔ لیکن اپنے خیال کے موافق صحیح ترنسخے سے نقل کیا ہے" والله الموفق بمنه۔

قصیدہ سبتی

یقول سبیتی و یحمد ربه	مصل علیٰ هادالی الناس ارسلا
محمد المبعوث خاتم الانبیاء	ویرضی عن الصحب ومن لهم قلا
الا هذه زایرجة العالم الذی	تراه بخیکم وبالعقل قد حلا
فمن احکم الوضع فیحکم جنسه	ویدرك احکاما تدبرها العلا
ومن احکم الربط فیدرك قوة	ویدرك للتقوی ولكل حصلا
ومن احکم التصریف یحکم سره	ویعقل نفسه وصح له الولا
وفی عالم الامر تراه محققا	وهذا مقام من بالاذکار کملا
فهذی سرائر علیکم بکتمها	افهمها دو ایرو للحاء عدلا
فطاء لها عرش وفیه نقوشنا	بنظم ونثر قد تراه مجدولا
ونسب دوائر کنسبة فلکها	وارسم کو اکبالا دراجها العلا
واخرج لاوقادوار بسم حروفها	وکور بمثله علیٰ حد من خلا
اقم شکل نمیرهم و سوبیوته	وحقق بها مهم ونورهم جلا

وحصل علوما للطباع مهندسا ... وعلما الموسيقى والارباع مثلا

وسولموسيقى وعلم حروفهم ... وعلم بآلات فحقق وحصلا

وسودوائر اونسب حروفها ... وعالمها اطلق والا قليم جدولا

اميرلنافهونهاية دولة ... ذناتية آيت وحكم لهاخلا

وقطر لاندلس فابن لهودهم ... وجاء بنو نصير وظفرهم تلا

ملوك وفرسان واهل لحكمة ... فان شئت نصهم وقطرهم حلا

ومهدى توحيد بتونس حكمهم ... ملوك وبالشرق بالا وفاق نزلا

واقسم على القطروكن منفقدا ... فان شئت للروم فبالحرشكلا

تفش وبرشنون الراء حرفهم ... وافرسهم وال وبالطاكملا

سلوك كناوة ودلولقافهم ... واعراب قومنا بترقيق إعملا

فحندحباشي وسند فهرمس ... وفرس ططاری وما بعد هم طلا

فقيصر هم حاء ويزد جردهم ... لكاف وقيطيهم بلامه طولا

وعباس كلهم شريف معظم ... ولاكن تركى بذا الفعل عطلا

فان شئت تدقيق الملوك و كلهم ... فحتم بيوتا ثم نسب وجدولا

على حكم قانون الحروف وعلمها ... وعلم طبائعها وكليه مثلا

فمن علم العلوم يعلم علمنا ... ويعلم اسراد الوجودو اكملا

فيرسخ علمه ويحرف ربه ... وعلم ملاحيم بحاميم فصلا

وحيث اتى اسم والعروض بشته ... فحكم الحكيم فيه قطعا ليقتلا

وتاتيک احرف فسولضربها ... واحرف سيبويه تاتيک فيصلا

نمكن بتنكيرو تابل وعوضن ... بترينمک الغالی للا جزاء خلخلا

وفی العقد والمجزويعرف غالبا ... وزد لمح وصفيه فی العقل فعلا

واختر المطلع وسويه رتية ... واعکس بجذريه وبالدورعدلا

ويذركها المرء فيبلغ قصده ... وتعطى حروفها وفی نطها انجلا

اذاكان سعد والكواكب اسعدت ... فحسبك فی الملك ونيل اسمه العلا

وایـقــاع دالهــم بـمــرمــوزثـمـة | فـلـنـسـب دنـاديـنـا تـجد فيـه منهلا
واوتــارزيــرهــم نـلـحـاء بـمهـم | ومثـنـا هم الـمثـلـث بـجـلمـه قدجلا
وادخــل بــافـلاك وعـدل بـجـدول | وارسـم ابـا جـادو بـاقـيـه جـمـلا
وجـوز شـذ وذالـنـحـوتجـرى و مثـلـه | اتى فى عـروض الشـعـرعن جملة ملا
فــاصـل لـديـنـنـا واصـل لـفـقـهـنـا | وعـلـم لـنـحـونـا فـاحـفـظ وحـصـلا
فـادخـل لـفـسـطـاط عـلى الوفق جذره | وسبـح بـاسـمـه وكـبـروهـلا لا
فـتـخـرج ابـيـاتـا وفـى كـل مطـلـب | بـنـظـم طـبـعـى وسـرمـن الـعـلا
وتـفتـى بـحـصـر هـاكـذاحـكـم عدهم | فـعـلـم الـفـواتيـح ترى فيـه منهلا
فتـخـرج ابـيـاتـاوعـشـرون ضـعـفـت | من الالف طـبيـعـافـيا صاح جدولا
تـريك صـنـائـعـامن الضـرب اكملت | فـضح لـك الـمـنى وصـح لـك العلا
وسـجـع بـزيـرهـم واتـنـى بـنـقـرة | اقـنـمهـادوائـر الـزيـر و حـصـلا
اقـمـهـابـاوفـاق واصـل لـعـدهـا | مـن اسـرارا حـرفـهـم فـعـذبـه سلا

۲۳ك اك وك ح و اه عم له ولا سع ك ط ا ل م ن ح۔ ع ف و ل منافرة

(الكلام على استخراج نسبة الاوزان وكيفيا رتما ومقادير المقابل منهما وقوة الدرجة المتميزه بالنسبة الى موضع المعلق من امتزاج طبايع وعلم طب اوصناعة الكيميا)

ايـاطـالـبـا لـلـطـلـب مع علم جابر | وعـالـم مـقـدار الـمـقـاريـر بـالـولا
اذاشـئـت عـلـم الـطـب لابـذنسبة | لاحـكـام ميـزان تـصـادف منهلا
فيـشـفـى عـلـيـكـم والاكـير محـكـم | وامـزاج وضـعـكـم بتـصـحـيح انجلا

الطلب الروحانى

وشيـئـت ايـلاوش ۵۲۵ يهود هند بحلا | لبهـرام بـرجـس وسبـعـة اكـمـلا
لـتـحـلـيـل اوجـاع الـبـوادوصـحـحـوا | كـذلـك والتـركـيـب حيـث تـنـقـلا

كد منع مهم ۳۵۵ وهح ۲ صح لهاى ولمح ۱۱ آ وهج وى سكره لال ح معهت مه ۵ ۵ ع ع مى ح ۲۲۳۲ ل ك عاغر

(مطاريح الشعاعات فى مواليد الملوك وبينهم)

وعـلـم مطـاريـح الشـعـاعـات مشكل | وضـلـع قسيهـا بـمـنـطـقـة جلا
ولـكـن فـى حـج مـقـام امـامـنـا | ويـبـد و اذاعـرض الـكـواكـب عـدلا
بـدال مـراكـزبـين طـول وعـرضـهـا | فـمـن ادرك الـمـعـنـى عـلايم فوضلا
مـواقـع تـربـيـع وسـه مسقـط | لتـسـديهـم تثليث بيت الـذى قـلا
يـزادلـتـربـيـع وهـذ اقـيـاسـه | يـقـيـنـا و حـذره وبـالـعـين اعـمـلا
ومـن نسبـتـه الـربـعـين ركـب شعاعك | بـصـادو ضـعـفـه وتـربيـعـه انـجـلا

اختص صح ۸ سع وى هذا العمل هنامسوك والقانون مطرد عمله ولم يراعجب منه مقامات الملوك المقام اول ۵ الـمقام مح مه ۵ منه صع عرالمقام الثالث ع ع والمقام الرابع للح المقا

الخامس لای المقام السادس بیر المقام السابع عرہ

خط الاتصال والا نفصال ع ۵۱ = ط = محح

خط الاتصال ۸۱ د ا۔ لحح

خط الانفصال لحح واحح ع و،

الوترللجمیع بع الجر (التام ہ ہ ہ ہ و۔و۔ مح ا ا۔ ددےمجمح

الاتصال والانفصال ء لحع

الواجب التام فی الاتصالات ء۵۷۔ ہ

اقامة الانوار ء عء

الجزر المجیب فی العمل صح اءھے عے =

اقامة السوال عن الملوك ۔ء۔ح ۵۱ لاخ لمح ۱۱

مقام الادلانورء عومقام بہاہ حج لا

(الا نفصال الروھانی والا تقیاد الربانی)

ایـا طـالـب السرتهـلیـل ربـه لـدی اسمائه الحسنی تصادف منهلا

تـطیـعک اخیـاراالا نـام بـقلبهـم كـذلک دیسهـم وفـی الشـمـس اعملا

تـری عـامة الـنـاس الیک تقیدوا ومـا قـلـتـه حقاوفـی الـغیـر اهـملا

طـریقک هـذا السبـل والسبـل الـذی اقـولـه غیـر كم ونـصـر كـموا جتلا

اذا شئت تـحیـافی الـوجود مع التقی ودیـنـا متیـنـا اوتـكـن متـوصـلا

كـذی الـنـون والـجـنـید مع سرصنعة وفـی سـربسـطـام اراك مسـربـلا

وفـی الـعـالـم الـعلـوی تـكون محدثا كـذاقـالـت الهـنـدو صـوفیة الـمـلا

طـریق رسـول الـلـه بـالـحق سـاطع ومـا حـكـم صـنـع مثـل جبـریل انـزلا

فبـطشک تهـلیـل وقـوسک مـطـلـع ویـوم الـخـمیـس الـبـدء والا حـد انجلا

وفـی جمـعة ایـضـاً بـالا سـمـا مثلـه وفـی اثـنیـن لـلـحسـنـی تكون مكملا

وفـی طـیـانـه سـروفـی هـانـه اذا اراك بهـسـامـع نسبة الـكـل اعـطـلا

وسـاعـة سـعـد شـرطـهـم فـی تفوشهـا وعـود و مـضـطـكـی نـجـور تحـصـیلا

ونـتـلـوعـلیهـا آخـرالـحـشـر دعـوة والا خـلاص والسبـع الـمـثـانی مرتلا

(اتصال انوار الكواكب) بلعانی لاھی ی لاظ غ ش لدسع ق صح ۵ ف و ی

وفـی یـدك الیـمـنـی حـدید وخـاتـم وكـل بـسـزاسـک وفـی دعـوة فـلا

وآیة حشـرنـا جـعـل الـقـلـب وجهـا واتـلـو اذاتـام الانـام ورتـلا

هـی السرفـی الاكوان لاشـیء غیرهـا هـی الآیة الـعـظـمـی فـحـقـق وحصلا

تکون بھا قطبا اذا جدف خدمة ... وتدرك اسرار امن العالم العلا
سری بھانا جی ومعروف قبله ... وباح بھا الحلاج جھرافاء عقلا
وکان بھا الشبلی یداب دائما ... الی ان رقی فوق المریدین واعتلا
نصف من الا دناس قبلك جاھدا ... والازم لاذكار دصنم وتنفلا
فما فال سر القوم الا محقق ... علیم باسرارا العلوم محصلا
ع صح صح وسلم عه ٢٢ كلح مح آا ا = سحاع ۵ ۵ ح ا ا ح دف كصرح دوم

(مقامات المجمعة ومیل النقوس والمجاھدة والطاعة والعبادة وحب وتعشق وفناء الفناء وتوجه ومراقبة وخلة دائمة)

الانفعال الطبیعی

لبر جیس فی المحبة الوفق صرفوا ... بقر دیر او نحاس الخط اکملا
وقیل بفضة صحیحھا رائته ... فنجعلك طالعا حطوطه ماعلا
توخ به زیاده النور لقمر ... وجعلك للقبول شمسة اصلا
ویومه والنجور عود لھند ھم ... ووقت لساعة ودعوة الا
ودعوته بغایة فھی اعملت ... وعن طسیمان دعوة ولھا جلا
وقیل بدعوة حروف لوضعھا ... بحر ھواء اومعا الب اھلا
فتنقش احرفا بدال ولامھا ... وذلك وفق للمربع حصلا
اذالم یكن یھودی ھواك دلالھا ... فدال لیبد و واو زینب معطلا
فحسن لبائه وبائھم اذا ... ھواك وباقیھم قلیلة جملا
ونقش مشاكل بشرط لوضعھم ... وماذوت انسبه لفعلك عدلا
ومفتاح مریم نقعلھما سوا ... فبوری وبسطامی بسور تھا قلا
وجعلك بالقصد وكن متفقدا ... ادلة وحشی لقبضة مبلا
فاعكن بیوتھا بالف ونیف ... فباطنھا سروفی سرھا انجلا

(فصل فی المقامات للنھایة)

لك الغیب صورة من العالم العلا ... وتوجد ھادارا و ملبسھا الحلا
ویوسف فی الحسن وھذا شبیھه ... بنثر و ترتیل حقیقة انزلا
وفی یده طول وفی الغیب فاماتی ... فیحكی الی عود یجاوب بلبلا
وقد جن بھلول بعشق جمالھا ... وعند تجلیھا لبسطام اخذلا
ومات اجلیه واشرب جھا ... جنید وبصری و الجسم اھملا
فتطلب فی التھلیل غایته ومن ... باسمائه الحسنی بلانسبة خلا
ومن صاحب الحسنی له الفوز بالمنی ... ویسھم بانولفی لدی جیرة العلا
وتخبر بالغیب اذا جدت خدمة ... تریك عجائبا بمن كان موئلا
فھذا ھوا لفوزو حسن تناله ... ومنھا زیارات لتفسیر ھاتلا

(الوصية والتختم والا يمان والا سلام والتحريم والا بهلية)

فهذا قصيدنا وتسعون عده ومازاد خطبة وختماو جدولا

عجبت لابيات وتسعون عدها تولد ابياتا وما حصرها انجلا

فمن فهم السر فيفهم نفسه ويفهم تفسير اتشابه اشكالا

حرام وشرعي لاظهار سرنا لناس وان خصواوكان التاهلا

فان شئت اهليه فعلظ يمينهم وتفهم برحلة ودين تطولا

لعلك ان تنجوو سامع سرهم من القطع والا فشا فتراس يا لعلا

فنجعل لعباس لسره كاتم فنال سعادات و تابعه علا

وقام رسول الله في الناس خاطبا فمن يراس عرشافذلك اكملا

وقدركب الارواح اجساد مظهر فالت لقتلهم بدق تطولا

الى العالم العلوى يغنى فناؤنا ويلبس اثواب الوجود على الولا

فيقد تم نظما وصل الهنا على خاتم الرسل صلاة بها العلا

وصل اله العرش ذوالمجدوالعلا على سيد ساد الا نام وكملا

محمد الهادى الشفيع امامنا واصحابه اهل للكارم والعلا

مرتبة ماسه عن الحله سرح اسع سحه ٨ راسدء و طء همه تصحيح النيرين وتعديل الكواكب عندكل تاريخ مطلوب رسرك ل ووه اه لو طرح الاوتازا الكية ۲۰۱ ۴ ع ع ۱۴ الماح الاول تم ٨ع س ع ه ع ح عره عوعو ٨ عوحج ح ادعوعوعوعو صح كلمة الز ئرجه

كيفية العمل فى استخراج اجوبة المسائل من زائرجة العالم بحول الله منقولا عمن يقيناه من القائمين عليها

اس قصیدہ کا ترجمہ ہم نے ارادتا چھوڑ دیا ہے۔ اس لیے کہ تمام قصیدہ رمز ولغز کے طور پر ہے اور اصول وضوابط بالکل غیر معروف اور غالباً از قبیل مفروضات محض ہیں جو بغیر کسی ماہر فن کی مدد کے معلوم نہیں ہو سکتے۔ ہم نے بہت کوشش کی کہ کوئی اس فن کا جاننے والا مل جائے تو مدد لے کر اس کو حل کر دیں۔ لیکن ہمارے تعارف کے دائرہ میں ایک شخص بھی ایسا نہ نکلا۔ چونکہ ان دنوں یہ فن مہجور ومتروک ہو گیا ہے۔ اس لیے ہمیں ہزار جستجو کے بعد بھی اس فن کی کوئی کتاب نہ مل سکی تاکہ اسی سے کچھ مدد ملتی۔ سر مکتوم اور کتاب المطلم ہندی پر بڑا بھروسہ تھا۔ مگر ان میں بھی زائچہ عالم اور استخراج مجہولات کا کوئی طریقہ نہ ملا۔ اور اس پر طرہ یہ کہ قصیدہ بھی جابجا سے غلط ہے۔ اور اس کے حل میں بھی اکثر جگہ عددی غلطیاں موجود ہیں۔ جمع، تفریق، ضرب وتقسیم کے عمل بھی غلط ہیں۔ یہ غلطیاں دیکھ کر ہمیں خیال ہوا کہ شاید متعدد نسخوں کے مقابلے سے تصحیح ہو سکے۔ دو نسخے ہم پہنچائے۔ ایک بیروت کا ہے اور دوسرا مصر کا جس میں مطبع تک کا نام نہیں۔ ان نسخوں سے مقابلہ کرنے پر اس کتاب کے غلط در غلط ہونے کا اور بھی یقین ہو گیا۔ اگرچہ قصیدہ سب میں من وعن ملتا ہے لیکن استخراج جواب ومجہولات کے متعلق جو نقشے دیئے ہیں ان میں بہت بڑا اختلاف ہے۔ دو کتابوں میں زائچہ بھی نہیں اور ایک میں ہے۔ اس کی بھی یہ کیفیت ہے کہ تحلیلی عمل سے جب اس کا مقابلہ کیا گیا تو کہیں مطابق ہوا اور کہیں مختلف نکلا۔ اس لیے اس قصیدہ اور اس کے بعد قواعد استخراج مجہولات کے حل ہونے سے بالکل مایوسی ہو گئی۔ کیونکہ ایک طرف تو خود جابجا قصیدہ کے شعر ناموزوں "علاوہ ان مقامات کے جہاں علامہ سبتی نے خود شعر کو بعض اسما کے ساتھ ناموزوں رکھا ہے اور ناموزونیت کے مواقع خود بتا دیئے ہیں" اور عمل میں صریح غلطیاں۔ جو ناظرین کو من وعن لفظی ترجمہ دیکھ کر معلوم ہو جائیں گی۔ "دوسری طرف خود علامہ ابن خلدون کا یہ لکھنا کہ ہم نے تحری صحیح تر نسخہ سے یہ قصیدہ نقل کیا ہے۔ اور مزید برآں یہ کہ استخراج مجہول کے جتنے طریقہ علامہ نے لکھے ہیں سب کے سب ہی تمام کی عین عبارت کی

عبارت چھوٹی ہوئی ہے اور کسی میں عمل کا نقشہ نہیں ہے۔ کسی میں نتیجہ ندارد ہے اور ہر جگہ کتاب میں بیاض چھوٹی ہوئی ہے۔ جس کی وجہ سے ہر مسئلہ بیچ ہی میں معلق اور ناتمام رہ جاتا ہے۔ ناچار ہم نے بھی یہی مناسب سمجھا کہ قصیدہ کا ترجمہ چھوڑ کر اس کے حل اور باقی طرق استخراج مجہولات کا لفظی ترجمہ باحتیاط کر دیں۔ جس کتاب سے یہ ترجمہ کیا ہے اس میں زائچہ اور اس کے متعلقہ جدول بھی تھی وہ ایک دوسرے نسخے سے نقل کر کے شامل کر دی ہے تاکہ اگر کسی آشنائے فن کی نگاہ چڑھ جائے تو وہ اسے ٹھیک کر دے۔ مگر بظاہر اس کی تصحیح تو درکنار اس کا سمجھنا بھی مشکل ہی معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ اس کے لیے شرط ہے نجوم و طلسم، تصرف اور ذکر اذکار میں کامل ملکہ ہونا۔ جیسا کہ قصیدہ کے چوتھے پانچویں چھٹے اور ساتویں شعر سے معلوم ہوتا ہے۔ اور ان اوصاف کا ایک شخص میں جمع ہونا اس زمانہ میں متعذر ضرور ہے۔ شاید کسی کے نزدیک متعذر نہ ہو۔ چونکہ میرے خیال میں متعذر ہے۔ اس لیے میں نے قصیدہ کو من وعن بغیر صریح اغلاط کی اصلاح کے نقل کر دیا ہے۔ اور اس کے متعلقات کا ترجمہ بھی لفظی ہے۔ (مترجم)

زائچہ عالم سے جوابات نکالنے کی ترکیب جو زائچہ کے جاننے والوں سے معلوم ہوئی ہے

زائچہ چوں کہ دائرہ کی صورت میں ہے۔ اور ایک دائرہ میں ۳۶۰ درجہ ہوتے ہیں۔ اس لیے اس زائچہ سے ایک ایک سوال کے ۳۶۰ مختلف جوابات نکلتے ہیں۔ یعنی اگر ایک ہی سوال بار بار ہو درجہ کے طالع سے منسوب ہو۔ تو حروف اوتار یعنی یہ ذیل کے شعروں کے حرفوں کے ساتھ عمل کرنے سے ہر دفعہ ایک نیا جواب بصورت شعر نکلے گا۔

سوال عظم الحلق خرف فصن اذن　　　　غرایب شک ضبطه الجدمثلا

تنبیہ: اوتار و جدول کے حروف کے تحری تین اصول ہیں۔ اول حروف عربیہ جو عربی رسم الخط میں لکھے جاتے ہیں۔ دوسرے بطریق غبار (جیسے نجوم و ہیئت میں استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی ادھ کٹے) یہ حروف ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ ان میں سے بعض اپنی ہیئت ہی پر رہتے ہیں۔ جب تک کہ دو چار دفعہ سے زیادہ نہ ہو جائے۔ اور اگر دو چار درجہ سے بڑھ گیا۔ تو یہ صرف اکائی سے دہائی میں اور دہائی سے سینکڑے میں عمل کے موافق بدل جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ تیسری قسم حروف کے زمام (اعداد) ہے۔ جو بمنزلہ احاد الاف اور عشرات الاف کے ہیں۔ یعنی ہزاروں سے اکائیاں اور دہائیاں مراد ہوتی ہیں۔ پس بہت جدول (شعر مذکورہ بالا) میں سے تین حرف اس رسم الخط میں لکھے جاتے ہیں۔ اور دو باقی دو رسم الخط میں جدول میں کچھ خانے خالی ہیں۔ جب دو چار سے زیادہ دفعہ ہوتا ہے تو جدول کے طول کے تمام خانے حساب میں لے لیے جاتے ہیں۔ اور جب دو چار دفعہ سے آگے نہیں بڑھتا تو جو خانے پر ہیں صرف وہی حساب میں آتے ہیں۔

سوال کے عمل کے اصول

سوال کے ساتھ جو عمل کیا جاتا ہے اس کے ساتھ اصول ہیں۔ یعنی صرف اوتار کا گننا اور بارہ پر تقسیم کر کے ہر ایک کو محفوظ و یاد رکھنا۔ اور دور کامل میں ۸ اور ناقص میں ہمیشہ ۶ ہوا کرتے ہیں۔ اور طالع کے درجوں اور سلطان البرج اور دور اکبر جو ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اور طالع اور دور اصلی کی نسبت سے اور طالع اور دور سلطان البرج سے ضرب دے کر جو حاصل ہو اس کو یاد رکھنا اور طالع اور سلطان البرج کی باہمی نسبت سے جو کچھ نکلے اس کو سمجھنا اور عمل تین دوروں سے جو چار سے ضرب دیے جائیں، پورا ہوتا ہے۔ اس لیے کل بارہ دور ہوتے ہیں۔ اور تینوں دوروں میں جو چار سے ضرب کھاتے ہیں۔ ہر ایک دور جدید ہوتا ہے۔ جیسا کہ عمل سے ظاہر ہوگا اور بارہ دور میں سے ہر ایک دور کا ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ جو اس کا تابع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے۔ یا چھ تک مختلف نتائج نکلتے ہیں۔

ایک مفروضہ سوال

اب ہم صورت دکھانے اور سمجھانے کے لیے ایک سوال فرض کرتے ہیں۔ الزائیرجہ علم قدیم ام محدث (یعنی یہ زائچہ کا علم قدیم ہے یا حادث) اور اس سوال کو حروف اوتار و حروف سوال کے درمیان برج قوس کے اول درجہ کے طالع سے مخصوص کرتے ہیں۔ اس لیے اب ہمیں وتر راس القوس۔

اور وتر راس الجوزا اور برج دل کے وتر کے تمام حروف تام کر کے لے کر ان میں حروف سوال جمع کرنا چاہئیں۔ حروف اوتار کا شمار کم سے کم ۸۸ اور زیادہ سے زیادہ ۹۶ ہوتا ہے۔ یہی تمام اور صحیح ہے۔ جب ہم نے اس سوال کے حرفوں کو اور اوتار کے حرفوں کو گنا تو معلوم ہوا کہ وہ ۹۳ ہیں۔ اگر بفرض کسی سوال کے حروف کا شمار ۹۹ سے زیادہ ہو جائے۔ تو اسے بارہ پر تقسیم کر کے خارج قسمت اور باقی کو یاد رکھتے ہیں۔ چوں کہ ہمارے سوال کے تمام حروف اوتار کے حروف سے مل کر ۹۳ تھے۔ جب ان کو بارہ پر تقسیم کیا تو ۷ خارج قسمت یعنی دور نکلے اور ۹ باقی بچے۔ ان کو بصورت حروف لکھ لینا چاہیے۔ کیوں کہ طالع بارہ درجے تک نہیں پہنچا ہے اور اگر پہنچ جائے تو پھر نہ عدد لکھے جائیں گے نہ دور یعنی خارج قسمت اگر طالع ۲۴ درجہ سے آگے نکل جائے۔ تو پھر بدستور اعداد لکھنے چاہئیں۔ اب طالع کو جو ایک ہے۔ اور سلطان طالع کو جو چار ہے اور دورا کبر کو جو ایک ہے۔ علیحدہ علیحدہ لکھتے اور طالع و دور کے درمیان جو کچھ ہے، اسے جمع کرو۔ وہ یہاں دو ہیں۔ اور جو کچھ ان دونوں میں سے باقی بچے۔ سلطان البرج میں ضرب دو۔ ۸ حاصل ضرب ہوگا۔ اور سلطان و طالع کو جمع کر و ۵ حاصل ہوں گے۔ یہی سات اصول ہیں۔ پس اب جو کچھ طالع اور دورا کبر کو سلطان القوس میں ضرب دینے سے حاصل ہوا ہے۔ اور بارہ تک نہیں پہنچتا ہے، اسے لے کر جدول کے نیچے ۸ کے ضلع میں داخل ہو اور برابر بڑھتے چلے جاؤ۔ اگر وہ بارہ سے زیادہ ہو جائے بارہ پر تقسیم کر دو۔ اور باقی سے ۸ کے ضلع سے خانہ گنو۔ اور آخری عدد معلوم کرو اور جو پانچ کہ سلطان و طالع سے نکلے تھے، ان کا طالع جدول کے سطح مبسوط اعلیٰ کے ضلع میں ہوگا۔ وہاں سے پے در پے پانچ دور گن کر محفوظ رکھے جائیں گے۔ یہاں تک کہ عدد ان چار حرفوں میں سے کسی حرف پر جا ٹھہرے ا۔ ب۔ ج۔ د۔ جب ہم اپنے سوال پر عمل کرتے ہیں تو تین دور کے بعد حرف پر ٹھہرتا ہے۔ پس اب ہم نے ۳ کو ۳ سے ضرب دیا، ۹ حاصل ہوئے۔ یہ دور اول کا عدد ہے۔ اسے ایک طرف لکھ لینا چاہیے۔ اب قائم و مبسوط ضلعوں کے مابین کے اعداد کو جمع کرو۔ حاصل جمع ۸۰ کے خانہ میں جدول کے اعداد سے پر شدہ خانوں کے مقابل میں ملے گا۔

اگر حاصل جمع جدول کے خالی خانوں کے مقابل میں ایک ہی خانہ پر ختم ہو جائے اس کا اعتبار نہ کرو اور دور جاری رکھو اور جو عدد کہ دور اول میں ہے۔ یعنی ۹۔ صدر جدول سے بھی نو خانہ گنو جو بائیں طرف کو جاتا ہے۔ پس یہ لا پر واقع ہوگا۔ اور اس سے حرف مرکب کبھی نہیں نکلتا۔ اس لیے یہاں حرف "ر" ہے بصورت حرف ر مام جو ۲۰۰ کا قائم مقام ہے۔ اسے خانہ جدول سے لے لو اور نشان لگا دو۔ اور دور سلطان کے اعداد شمار کرو وہ تیرہ ہیں۔ ان کو حروف اوتار میں داخل کرو اور جہاں جا کر عدد ختم ہو جائیں، اس خانہ پر نشان لگا دو۔

دورِ اوّل

اس قانون سے معلوم ہوتا ہے کہ حروف نظم طبعی میں کیوں کر اور کتنے چکر لگاتے ہیں۔ یعنی دور اول کے حروف کو جمع کرو وہ ۹ ہیں۔ اور سلطان البرج کے چار۔ کل تیرہ ہوئے۔ ان کو دو چند کیا ۲۶ ہوئے۔ ان میں سے درجہ طالع یعنی ایک کو ساقط کیا ۲۵ رہ گئے۔ انہی پر حروف اول کی نظم ہوگی۔ پھر ۲۳ دو مرتبہ۔ پھر ۲۲ دو مرتبہ یہاں تک کہ ایک کے لیے بیت منظوم کا آخری حرف ہوگا اور یہ ایک ۲۴ میں سے باقی نہیں نکالا جائے گا۔

دوسرا دور

اس کے بعد دوسرا دور شروع کرو۔ اور دور اول کے حروف ۸ میں اضافہ کرو۔ جو طالع و دور کو سلطان سے ضرب دے کر نکلے تھے۔ حاصل جمع ۱۷ باقی ۵ ہوگا۔ اب پھر ۸ کے ضلع سے ۵ کو لے چلو۔ اور جہاں یہ ختم ہو جائے اس خانہ پر نشان لگاؤ۔ پھر صدر جدول سے ۱۷ کو لے کر چلو۔ اب پھر ۵ سے یہی عمل کرو۔ اور خانے خالی اور ۲۰ کے دور کو نہ گنو۔ اس طرح پر عمل کرنے سے ش کا حرف ہاتھ آئے گا۔ جو قائم مقام ۵۰۰ کے ہے اور در حقیقت وہ نون ہے کیونکہ ہمارا دور دہائیوں کے مرتبہ میں ہے اس لیے یہ ۵۰۰ پچاس کے برابر ہوں گے کیوں کہ دور عشرہ کا ہے۔ اگر ۱۷ کا نہ ہوتا۔ تو بھی ۵۰۔ سو ہو جاتے۔ اس لیے۔ ف۔ لکھو اور ۵ کے ساتھ بھی یہی عمل کرو۔ مقابلہ میں ایک ملے گا۔ اس لیے ۵ کے عدد کو واپس لاؤ جو ۵ پر پہنچے گا۔ اس پر سطح کا ایک بڑھاؤ۔ ۶ ہوئے۔ ۶ کی جگہ و۔ لکھو۔ اور اس خانے سے لے کر ۴ تک نشان لگا دو۔ ان چار پر بھی وہی ۸ بڑھاؤ جو طالع و دور کو سلطان سے ضرب دے کر حاصل ہوئے تھے۔ اس طرح پر ۱۲ حاصل ہوں گے۔ ان میں دور ثانی کی باقی یعنی ۵ جمع کرو۔ حاصل جمع ۱۷ ہوا۔ یہی دور ثانی کا نتیجہ ہے۔

اب ہمیں پھر ۱۷ لے کر اسی طرح حروف اوتار میں داخل ہونا چاہیے۔ ایک پر جا کر یہ عمل ختم ہوگا۔ ایک کی جگہ الف لکھو۔ اور بیت میں سے اس پر نشان لگادو۔ اور حروف اوتار میں سے ۳ حروف ساقط کردو۔ دوسرے دور سے نکلے تھے۔

تیسرا دور

اب تیسرے دور کا آغاز کرو۔ اور ۸ میں ۵ ملاؤ ۱۳ ہوئے۔ ۱۲ پر تقسیم کرنے سے ایک باقی رہا۔ اب پھر ۸ کے ضلع میں دور ایک سے شروع کرو۔ اور بیت میں ۱۳ بڑھاؤ۔ اور جہاں یہ عدد جا کر جدول میں ختم ہو جائیں۔ وہی لے لو۔ وہ قاف ہے۔ اس پر نشان لگا دو اور ۱۳ کو حروف اوتار میں لے کر چلو۔ اور جو کچھ اس طرح نکلے اسے علیحدہ لکھ لو۔ س۔ ہاتھ آئے گا۔ بیت میں بھی س پر نشان لگا دو۔ پھر باقی کو لے کر س کے آگے بڑھو۔ باقی چوں کہ ایک ہے۔ اس لیے ب پر عدد ختم ہو جائے گا۔ ب کو لکھ لو۔ اور بیت میں بھی ب پر نشان لگا دو۔ یہ دور معطوف کہلاتا ہے۔ اور میزان صحیح ہے اس لیے کہ اگر ۱۳ کو دو چند کر کے اس میں ایک باقی کا جمع کر دیا جائے تو ۲۷ ہوں گے۔ جو بیت کے حروف اوتار میں سے بسد پر ختم ہوتے ہیں۔ اور رمیزان اس کی یہ ہے کہ سات کو دو چند کر کے اس میں ایک جو تیرہ کی باقی ہے، اضافہ کرو پندرہ ہوئے۔ یہی بیت کا آخری حرف ہے۔ اور یہی ثلاثی دور میں آخری دور ہے۔

چوتھا دور

اب چوتھا دور شروع ہوتا ہے۔ جس کے اعداد مع دو سابق کے باقی کے اضافہ کے ۹ ہیں۔ اب پھر طالع و دور کو سلطان سے ضرب دو۔ یہی دور رباعیات کے بیت اول میں آخری دور ہے۔ اس لیے اسے اوتار کے دو حرفوں سے ضرب دو۔ اور ۸ کے ضلع میں ۹ کو لے کر اوپر کو بڑھو۔ اور بیت کے اخیری حرف سے یہ عمل شروع کرو تو آخری حرف ''ر'' ہوگا اس کو لکھو۔ اور بطریق بالا شان کرو۔ اور پھر جدول کے صدر سے ۹ سے خانہ شماری کرو۔ اور دیکھو کہ سطح میں کون اس کے مقابل پڑتا ہے۔ معلوم ہو جائے گا۔ کہ (ج) ہے۔ اب ایک عدد پیچھے ہٹو تو الف ہوگا۔ اور وہ (ر) سے دوسرا حرف ہے۔ اس کو بھی لکھو۔ اور نشان کردو۔ پھر اس کے آگے ۹ خانہ گنو۔ پھر الف ہی آئے گا۔ اسے لکھو اور نشان کرو۔ اور حروف اوتار سے ضرب دو۔ اور ۹ کو دو چند کرو ۱۸ ہوں گے۔ ان کو پھر اوتار میں شمار کرو (ر) پر ختم ہوگا۔ اسے لکھو اور نشان کردو۔ یہ اڑتالیسواں حرف ہوگا۔ پھر ۱۸ لے کر حروف اوتار کی خانہ شماری کرو س پر ٹھہرو گے۔ اسے لکھو اور نشان کردو۔ اور ۲۔ اس پر لکھ دو۔ پھر ۹ میں ۲ جمع کرو۔ ۱۱ ہوئے۔ ان سے جدول سے خانہ شماری کرو۔ سطح میں الف مقابل آئے گا۔ اسے لکھو۔ اور اس پر چھ کا ہندسہ بنادو۔

پانچواں دور

اب پانچواں دور شروع کرو۔ جس کا شمار ۱۷ ا۔ اور باقی ۵ ہے ۸ کے ضلع میں پانچ کو لے کر اوپر کو بڑھو۔ اور اوتار کے دو حرف لے لو۔ اور پانچ کو دو چند کر کے ۱۷ میں جوڑ دو ۲۷ عدد کا دور ہوگا۔ ان سے حروف اوتار کی خانہ شماری کرو۔ ب پر پہنچو گے اسے لکھو۔ اور اس پر ۳۲ کا نشان بنادو۔ اب ۱۷ میں سے ۲ نفی کرو۔ جو ۳۲ کے اس (نقطۂ آغاز پر ہیں۔ باقی ۱۵ ا رہے۔ ۱۵۰ ہی سے حروف اوتار کی خانہ شماری کرو۔ ق۔ پر ٹھہرو گے۔ اسے لکھو۔ اور ۲۶ اس پر بنادو۔ یہی ۲۶ صدر جدول سے گنو۔ غباری ۲ پر ٹھہرو گے۔ اور یہ بمنزلہ حرف (ب) کے ہیں۔ ب لکھو۔ اور اوپر ۲۴ بنادو۔ اور اوتار کے دو حرف لے لو۔

چھٹا دور

اب چھٹا دور شروع ہوا۔ جس کے اعداد ۱۲ ہیں۔ اور باقی ا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دور ۲۵ سے شروع ہوگا۔ کیوں کہ دور ہمیشہ ۲۵۔ ۱۷۔ ۵۔ ۳۔ ا۔ سے شروع ہوتے ہیں۔ پس ۵ کو ۵ سے ضرب دو۔ ۲۵ ہوئے اب دور کو ۸ کے ضلع کے پہلے خانہ سے شروع کردو۔ لیکن تیرہویں خانہ کو چھوڑ جاؤ۔

کیوں کہ وہ ترکیبیہ دوروں میں سے دوسرا دور ہے۔ بلکہ ہم نے چار کا اضافہ کیا ہے۔ ان ۲۴ میں سے جو (ب) پر نکلے تھے۔ ۵۔ ۱۳ میں شامل کرو۔ ۱۸ ہوئے۔ اور صدر جدول سے خانہ شماری کر کے الف کو لے لو۔ اور اسے علیحدہ لکھ کر او پر ۱۲ بنا دو۔ اور دو حروف اوتار سے لے لو۔ اور اس جدول میں سے حروف سوال پر نظر دوڑاؤ۔ جو نکلے اسے آخری خانہ میں لکھ دو۔ اور حروف سوال میں سے بھی اسے نکال کر نشان بنا دو۔ تا کہ بیت میں داخل ہو سکے۔ اسی طرح حروف سوال کے مناسب حال حرف حرف کے ساتھ یہی عمل کرو۔ اور جو کچھ نکلے اسے بیت کے آخر کی طرف سے شروع کرو۔ اور نشان لگا دو۔ پھر ۱۸ میں حرف الف پر ایک ایک زیادہ کر دو ہوں گے۔ اور سب ۲۵۔ ان سے حروف اوتار کی خانہ شماری کرو۔ (ا) پر ٹھہرو گے۔ اسے لکھو اور بیت کے ۹۳ حرف نکالے تھے ان میں سے (ا) پر نشان کر دو۔ یہ دور حروف وتری میں آخری دور ہے۔

ساتواں دور

پھر اوتار میں سے کوئی اور بیت لے لو۔ اور ساتواں دور شروع کرو۔ یہاں سے یہ نیا اختراع شروع ہوگا۔ جو دو اختراعون سے نکلتا ہے۔ اس دور کے عدد ۹ ہیں۔ ایک کا اضافہ کر کے ۱۰ ہوئے۔ اختراع ثانیہ کے لیے اور یہی ایک پھر بارہ دوروں میں زیادہ کیا جائے گا۔ جب کہ ان میں یہی نسبت ہو۔ یا اصل سے گھٹتا ہو۔ سب پندرہ ہوئے۔ ۹۸ کے ضلع سے عمل شروع کرو۔ اور جدول کے صدر میں دسویں خانے میں ۵۰۰ پر ٹھہرو گے۔ یہ حقیقت میں ۵۰ ہیں۔ ن مضاعف کر لیا گیا ہے۔ اب یہ قاف ہے اسے لکھو۔ اور بیت میں اس پر ۵۲ بنا دو۔ اور ۵۲ میں سے ۲ کم کرو۔ اور دور کے ۹ بھی گھٹاؤ۔ باقی ۱۴۱ رہے۔ انہی سے حروف اوتار کو گنو۔ ایک پر ٹھہرو گے اسے لکھ دو۔ اسی طرح بیت میں بھی انہیں ساتھ لے کر پڑھو۔ ایک پاؤ گے۔ یہ اس اختراع ثانیہ کی میزان ہے۔ پس بیت میں اس پر دو علامتیں بناؤ۔ ایک علامت میزان کے آخری الف پر اور دوسرے الف اول پر۔ اور دوسری علامت ۴۴ ہے۔

آٹھواں دور

اوتار میں سے دو حرف لے لو اور آٹھواں دور شروع کرو اس کا شمار ہے۔ ۱۷۔ اور باقی ۱۵ انہیں۔ ۹۸ کے ضلع سے گنو اب بیت میں سے (ع) پر ٹھہرو گے۔ جس کے ۷۰ ہوتے ہیں۔ اسے لکھو اور نشان لگا دو۔ اور جدول میں ۵۷ خانے گنو۔ اور اس کا مقابل سطح میں سے لے لو۔ وہ ایک ہے۔ اسے لکھو اور بیت کے ۴۸ ویں حرف پر نشان لگا دو۔ اور پھر ۴۸ میں ایک کم کرو۔ اور اس میں ۵ بڑھاؤ دور کے ۵۲ ہوئے۔ ان کی صدر جدول سے خانہ شماری کرو (ب) غبارے ۸ پر ٹھہرو گے جو سینکڑے کے مرتبہ میں ہے۔ پس ۲۰۰ ہوئے۔ (ر) کو لکھو۔ اور بیت پر ۲۴ کا نشان بنا دو۔ اور ۹۳ سے عمل کو ۲۴ کی طرف لاؤ ۲۴ میں ۵ جوڑو۔ ایک گھٹاؤ ۲۸ ہوئے۔ ان کے آدھے سے حروف بیت کی خانہ شماری کرو ۸ پر ٹھہرو گے۔ ۲ لکھو۔ اور اس پر نشان بنا دو۔

نواں دور

اب نواں دور شروع کرو۔ اس کے عدد ۱۳ ہیں۔ باقی ایک ہے ۸ کے ضلع میں ایک درجہ صعود کرو۔ یہاں عمل کی نسبت دور سادس کی سی نہیں۔ اس لیے کہ نشان ثانیہ کی وجہ سے عدد مضاعف ہو گئے ہیں۔ اس لیے بھی کہ یہ بروج کے مربعات کا ثلث ثالث ہے۔ پس دور کے ۱۳ کو ۴ میں ضرب دو ۵۲ ہوئے۔ ان کی صدر جدول سے خانہ شماری کرو۔ دو غباری پر ٹھہرو گے۔ یہ سینکڑے ہیں۔ کیوں کہ اعداد میں اکائیوں اور دہائیوں کی حد سے گذر چکے ہیں۔ اس لیے دو سو کی جگہ (ر) لکھو۔ اور بیت میں ۴۸ کا نشان بنا دو۔ اور دور کے ۱۳ میں (اس) کا ایک بناؤ۔ اور ۱۴ اسے بیت کے حروف گنو۔ ۸ پر پہنچو گے۔ اس پر ۷ بنا دو۔ اور ۱۴ میں سے، گھٹاؤ۔ ۷ رہے۔ اوتار میں سے دو حرف لے لو۔ اور ۷ نے جدول میں گھسولام پر ٹھہرو گے۔ بیت کے ل پر نشان بنا دو۔

دسواں دور

اب دسواں دور شروع کرو۔ اس کے نو ہیں۔ یہاں سے چوتھا مثلثہ شروع ہوتا ہے۔ ۸ کے ضلع میں ۹ کی طرف صعود کرو۔ علا پاؤ گے۔ ۱۲

لیے ۹ خانے اور چڑھو۔ ابتدا سے نویں خانے میں پہنچو گے۔ ۹ کو ۴ سے ضرب دو کیونکہ ۹۰ کی طرف صعود کیا تھا۔ اور ضرب دو میں دیا جاتا تھا ۳۶ سے جدول کی خانہ شماری کرو۔ تا زمامی پر ٹھہرو گے۔ یہ دہائیاں ہیں۔ کمی ادوار کی وجہ سے ان کو اکائی مانا۔ پس (د) لکھ دو۔ اگر ۳۶ میں اُس کا ایک جوڑا جانا بیت کی حد پر پہنچ جاتا۔ اس لیے اس پر نشان بنادو۔ اور اگر ۹ سے عمل کرتے تو عمل شمار ۸ پر ٹھہرتا۔ اس لیے ۸ میں سے ۴ گرا دو باقی ۴ رہے۔ وہی مقصود ہیں اور اگر صدر جدول سے ۱۸ کے ساتھ عمل کیا جاتا۔ تو ایک زمامی پر ٹھہرتا۔ اس لیے ۸ میں سے ۴ گرا دو باقی ۳ رہے۔ وہی مقصود ہیں۔ اور اگر صدر جدول سے ۱۸ کے ساتھ عمل کیا جاتا۔ تو ایک زمامی پر ٹھہرتا۔ جو دہائی ہے۔ اس میں سے دو گرا دو۔ ۸ باقی رہے۔ نصف مطلوب ہے۔ اور اگر صدر جدول سے ۲۷ کو ۳ میں ضرب دے کر شروع کیا جاتا تو ۱۰ زمامی پر قیام ہوتا۔ ۲ گرا کر ۸ رہتے اور اس کے آدھے وہی ۴۔ پھر ۹ سے بیت کے حروف گنو۔ الف نکلے گا۔ اسے لکھو۔ پھر ۹ کو ۲ میں ضرب دو۔ ایک گرا کر ۲۶ سے خانہ شماری کرو ۲۰۰ بحرف (ر) نکلیں گے بیت میں (ر) پر ۹۶ بنادو۔ اور اوتار میں سے دو حرف لے لو۔

گیارھواں دور

گیارھواں دور شروع کرو۔ اس کے ۱۷ ہیں۔ ۵ باقی ۸ کے ضلع میں ۵ سے صعودی عمل کرو۔ اور دیکھو کہ دور اول کا کون کون حرف مکرر آتا ہے۔ اور جدول کے صدر سے ۵ خانے گنو۔ خالی ہاتھ آئے گا۔ اس کا مقابل بیت میں ڈھونڈو۔ ۳ پڑے گا۔ اسے لکھو اور ۴ کا نشان بنادو۔ اگر کسی سوال میں کوئی معمور خانہ آجائے تو ایک کو ۳ سمجھیں گے۔ ۱۷ کو دو چند کرو۔ اور ۴ بڑھاؤ۔ ۳۷ ہوں گے۔ ۳۷ سے وتر کے حروف گنو۔ ۹ پر ٹھہرو گے ۹ لکھو اور نشان بنادو۔ ۵ کو مضاعف کرو۔ اور بیت کے حروف گنو۔ ل پاؤ گے۔ لکھو۔ اور اس پر ۲۰ بنادو۔ اور اوتار میں سے دو حرف لے لو۔

بارھواں دور

اب بارھواں دور شروع ہوتا ہے۔ اس کے ۱۳ ہیں۔ باقی ایک ہے۔ ۸ کے ضلع میں ایک سے صعودی عمل کرو۔ یہ آخری دور ہے۔ اور آخری اختراع ہے۔ اور آخری مربع ثلاثی ہے۔ اور آخری مثلث رباعی ہے۔ عمل تولید حرفی جدول کے شروع میں ۸۰ زمامی پر ٹھہرو گے۔ یہ اکائی ہے۔ اس لیے ۸ ہوئے۔ اور ہمارے پاس ایک ہی دور باقی رہ گیا ہے۔ اگر مربعات کے چار درجے اور مثلثات کے تین درجے سے آگے نکل جاتے تو (ح) نکلتی۔ وہ (د) ہے۔ پس اسے لکھو۔ اور بیت کے دال پر ۴۷ کا نشان کردو۔ پھر دیکھو کہ سطح میں اس کا کون مناسب ہے۔ د نکلے گا۔ اسے (اُس) کے لیے دو چند کرو ۱۰ ہوئے (ی) لکھ دو اور نشان بنادو۔ اور دیکھو کہ کون سے مرتبے میں واقع ہوئی ہے۔ معلوم ہوگا چوتھے میں ہے حروف اوتار میں سے حروف گنو۔ اس عمل کو تولید حرفی کہتے ہیں۔ (ف) مطلوب ہوگی۔ اسے لکھو۔ نے میں ایک بڑھاؤ ۸ ہوئے۔ ان سے حروف اوتار گنو (س) نکلے گا۔ اسے لکھ لو اور اس پر ۸ بنادو اور ۸ کو ۳ سے ضرب دو۔ جو دور کے دسویں پر زائد ہے۔ اس لیے کہ یہ ادوار مثلثی کا آخری مربع ہے۔ ۲۴ ہوئے بیت کے ۲۴ حرف گن کر (د) پر نشان لگادو۔ اس کی علامت ۹۶ ہے۔ اور یہ دور ثانی کی انتہا ہے۔ اوتار میں سے دو حرف لو۔ اور پہلا نتیجہ رکھو۔ اس کے لیے ۹ کا ہندسہ ہے اور یہ عدد حروف اوتار کے اوپر تقسیم کرنے کے بعد جو باقی رہتی ہے بعینہٖ اس کو مناسب ہوتا ہے اور یہ ۹ ہیں۔ پس ۹ کو تین میں ضرب دو۔ جو حروف اوتار کے ۹۰ پر زاید تھے۔ اور ایک اس میں بڑھاؤ۔ جو دور ثانی کی باقی ہے۔ ۲۸ ہوئے۔ حروف اوتار ان سے بھی ۲۸ حرف گنو (الف) نکلے گا۔ اسے الگ لکھو۔ اور اس پر ۹۶ بناؤ۔ اور ۸ کے ضلع میں ۹ خانے اوپر چڑھو۔ اور جدول میں بھی ۹ خانے گنو۔ دو زمامی ہاتھ آئیں گے۔ اور ۹ کو اس عدد سے ضرب دو جو سطح میں اس کے مناسب ہے۔ اور وہ ۳ ہے۔ اور اس میں اوتار حرفیہ کے ۸ حرف زیادہ کرو اور بارھویں دور کی باقی کا ایک آئین سے نکالو۔ ۳۳ ہاتھ آئیں گے۔ بیت میں سے بھی ۳۴ حرف گنو۔ ۵ ملیں گے۔ انہیں لکھو اور ۹ کو دونا کرو اور ان ۱۸ سے صدر جدول سے خانہ شماری کرو اور سطح کا عدد لو وہ ایک ہے اس سے صرف اوتار میں گنتی کرو (م) ہاتھ آئے گا۔ لکھو۔ اور اس پر نشان کردو۔ اور اوتار کے دو حرف لے لو۔ اور دوسرا نتیجہ رکھو۔ اور اس کے ۱۷ ہیں اور باقی ۵۔ ۸ کے ضلع میں ۵ خانے اوپر چڑھو۔ اور ۵ کو ۳ میں ضرب دو ۱۵ ہوئے۔ اس میں بارھویں دور کا ایک بڑھاؤ۔ ۹ ہوئے اور ۱۶ اسے بیت کے حروف گنو۔ سولھواں (ت) ہوگا۔ اسے لکھو۔ اور ۹۴ اوپر بناؤ۔ اور ۵ میں ۳ بڑھاؤ۔ اور ایک زیادہ کرو۔ جو بارھویں دور کی

باقی ہے ۹ ہوئے۔ صدر جدول سے ۹ خانے گنو ۳۰ زمامی ہاتھ آئیں گے۔ اس کی سطح میں ایک ہے اسے لکھو۔ اور بیت میں اس پر نشان کرو۔ بیت میں بھی یہ حروف نواں ہی واقع ہوا ہے۔ صدر جدول سے ۹ خانے گنو۔ ۳ ہاتھ آئیں گے۔ چون کہ دہائی کے مرتبے میں ہیں۔ اس لیے لام لکھو۔ اور نشان بنادو اور تیسرا نتیجہ لو۔ اس کے عدد تیرہ ہیں۔ اور باقی ایک۔ ۸ کے ضلع میں ایک نقل کرو۔ اور ۱۳ میں ۹۰ پر ۳ زاید ہونے والے اور بارھویں دور کی ایک باقی بڑھاؤ۔ ۱۷ ہوئے۔ اور ایک نتیجہ کا ہے۔ اس لیے ۱۸ حروف اوتار گنو۔ لام ہاتھ آئے گا اسے لکھو۔ یہ انتہائی عمل ہے۔ سوال (الزائرجہ علم محدث اور قدیم) قوس کے پہلے درجہ کے طالع میں پہلے لکھا جاچکا ہے۔ پھر حروف اوتار لکھے گئے۔ زاں بعد حروف سوال پھر اس کے اصول اور سوال واتار کے حرف ۹۳ ہیں۔ دور اس میں سات ہے۔ باقی ۹ ہے۔ طالع ایک ہے۔ سلطان القوس ۴ دور اکبر ایک ہے۔ طالع مع دور ۲ ہے۔ طالع معہ دور اور سلطان کا حاصل ضرب ۸ ہے۔ سلطان و طالع کی نسبت ۵ بیت القصیدہ ذیل کا شعر ہے۔

سوال علم الخلق خرت فصن اذن   غرائب شک ضبطه الجد مثلا

حروف اوتار

ص ط ہ ر ث ك م ص ص و ن ب هه س ا ن ل م ن ص ع ف ص و ر س ك ل م ن ص ع ف ض ق ر س ت ث خ ذ ط غ ش ط ی ع ح ص ز و ح ر و ح ل ص ك م ن ص ا ب ج د ہ و ز ج ط ی

حروف سوال

ال ز ا ی ر ج ت ع ل م م ح ا د ث ا م ق د ی م۔

دور اول ۹۔ دور ثانی ۱۷۔ باقی ۵۔ دور ثالث ۱۳۔ باقی ۱۔ دور رابع ۹۔ دور خامس ۱۷ باقی ۵۔ دور سادس ۱۳ باقی ۱ دور سابع ۵۔ دور ثامن ۱۷۔ باقی دور تاسع ۱۳ باقی ۱۔ دور عاشر ۱۳۔ دور حادی عشر ۱۷۔ باقی ۵۔ دور ثانی عشر ۱۳۔ باقی ۱۔ نتیجہ اول ۹ نتیجہ ثانی ۱۷ باقی ۵ نتیجہ ثالث ۱۳۔ باقی ۱۔

(کتاب میں خالی جگہ چھوٹی ہوئی ہے)

ہ۔ ع۔ حج۔ و ۲۲ فی۔ ا۔ ی۔ ر

س	۱	ا	۲۰
و	۲	ل	۱۰
ا	۳	خ	۱۱
ل	٤	ل	۱۲
ع	۵	ق	۱۳
ط	٦	خ	۱٤
ی	۷	ز	۱۵
م	۸	ت	۱٦
ف	۱۷	ص	۳۰
ص	۱۸	ف	۳۱

ن ---------------------- ۱۹
ا ---------------------- ۲۰
د ---------------------- ۲۱
ن ---------------------- ۲۲
ع ---------------------- ۲۳
ر ---------------------- ۲۴
ا ---------------------- ۲۵
ی ---------------------- ۲۶
ب ---------------------- ۲۷
س ---------------------- ۲۸
ك ---------------------- ۲۹

ط ---------------------- ۳۲
لا ---------------------- ۳۳
ا ---------------------- ۳۴
ل ---------------------- ۳۵
ج ---------------------- ۳۶
د ---------------------- ۳۷
م ---------------------- ۳۸
ث ---------------------- ۳۹
ل ---------------------- ۴۰
ا ---------------------- ۴۱

ف و ز ا و س ر ر ا ا س ا ب ا ر ق ا ع ا ر ص ح ر ح ل د ا ر س ا ل د ی و س ر ا د م ن ا ل ل۔

اس کا دور ۲۵ پر ہے، پھر ۲۳ دو مرتبہ ہے پھر ۲۱ پر دو مرتبہ یہاں تک کہ آخر بیت میں ایک تک پہنچ جائے۔ اور حروف تمام منتقل ہو جائیں۔

واللّٰہ اعلم ن ف ر و ح رُو ح ا ل و د س ا د ر ر س ر ہ ا ل د ر ی س و ا ن س د ر و ا ب لا ا م ر ب و ا ا ل ع ل ل۔

زائچہ عالم سے منظوم جواب نکالنے کے متعلق یہ آخری کلام ہے۔ اس زائچہ کے سوا لوگ اور طریق سے بھی سوالات کے جوابات نکالتے ہیں۔ ان کے نزدیک زائچہ سے منظوم جواب نکلنے کا بھید یہ ہے کہ سوال کے حروف مالک ابن وہیب کے بیت کے حروف سے خاص ترکیب و ترتیب سے ملائے جائے۔ اسی لیے جواب بھی اسی بیت کے ردیف و قافیہ پر نکلتا ہے باقی طریقوں سے جواب غیر منظوم نکلتا ہے ان طریقوں میں سے بھی ایک طریقہ ہم یہاں درج کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہمیں پہنچا ہے۔

حروف کی ترتیب سے اسرار خفیہ کے معلوم کرنیکا طریقہ

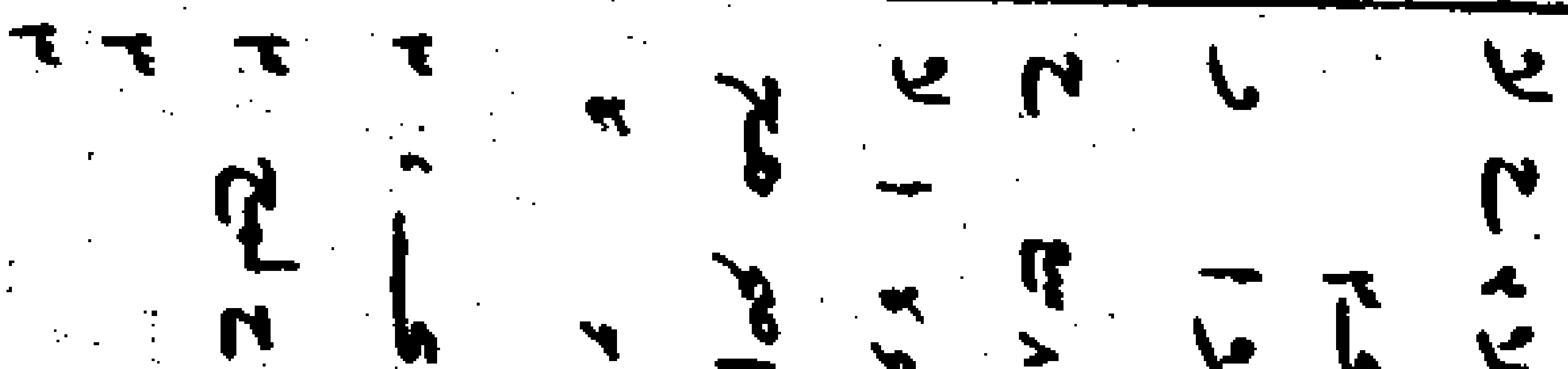
جاننا چاہیے کہ ذیل کے حروف کے ذریعہ ہر ایک سوال کا جواب الفاظ سوال کا تجزیہ کر کے نکالا جاتا ہے۔ یہ حرف ۴۳ ہیں ا و ل ا ع ظ س ا ل م خ ی د ل ز ق ت ا ز ذ ص ف ن غ ش ا ك ك ی ب م ض ب ح ط ل ج ہ د ن ل ث ا۔ انہی حروف کو کسی فاضل نے ایک شعر میں نظم کر کے قطب نام رکھا ہے۔ اس شعر میں ایک ایک حرف دو دو حرفوں کے درمیان مقید ہے۔ شعر یہ ہے۔

سوال عظیم الخلق حزت فصن اذن
غرائب شك ضبط الجد مثلا

جب کسی سوال کا جواب نکالنا ہو تو سوال کے حرفوں میں سے حروف مکرر کو نکال کر باقی زاید کو رہنے دو۔ پھر دیکھو کہ ان باقی حروف میں سے کون کون سے حروف قطب میں آتے ہیں۔ انہیں بھی نکال ڈالو۔ اس طرح جو حروف فاضل باقی رہیں۔ انہیں الگ لکھ لو۔ پھر ان دونوں فاضلات کو ایک سطح میں ملاؤ۔ پہلا حرف فاضلات قطب میں سے لو۔ اور دوسرا فاضلات حروف سوال میں سے اور برابر یہی عمل کرتے رہو۔ یہاں تک کہ دونوں فاضلات تمام ہو جائیں۔ اگر دونوں فاضلات میں سے ایک کے فاضل حروف دوسرے سے پہلے ختم ہو جائیں۔ تو دوسرے فاضل کے حروف ترتیب اس کے آگے لکھو۔ اب اگر ان ملے جلے حروف کا شمار قطب کے حروف قبل الحذف کے برابر ہے تو سمجھو کہ عمل صحیح ہے۔ اب ان میں میزان موسیقیہ کی تعدیل کے لیے ۵ کا اضافہ کرو۔ اور شمار حروف کامل ۴۸ کر لو۔ پھر ان سے ایک مربع جدول کی خانہ پری کرو۔ اس طور پر کہ جو حروف پہلی

سطر کے آخر میں آئے۔ اسی کو دوسرے کے اول میں لو۔ اور جو دوسری سطر کے آخر میں آئے اسے تیسری سطر کے اول میں لے آؤ یہی عمل کرتے رہو۔ یہاں تک کہ جدول پر ہو جائے۔ اور بعینہٖ پہلی سطر پھر آ جائے۔ اور حروف قطر میں حرکت (موسیقیہ) کی نسبت پر متوالی ہونے لگیں۔ پھر ہر ایک کا وتر مربع کو سب سے بڑے جزو پر جو اس کے لیے پایا جاتا ہے۔ تقسیم کر کے نکالو۔ اور جس حرف کا وتر ہے۔ اسی کے مقابل لکھ دو۔ پھر جدول کے حروف کی عنصر نسبتیں اور ان کی طبعی قوتیں، روحانی میزانیں، نفسانی اصلی حرارتیں، اصلیہ اسوس ذیل کے جدول سے نکالو۔

	القوی	الموازین	العرائن	الاسوس	و			الموازین
ا								
ب	۲۸ ھ	۸۷ مح ۸	د ،	صح ح				
ج	۶ و ۲۲	د و ۷	۱۷ ۵ ۳	۷ ح	نفسانی			
د	۶ لمح ۵	۶ سع	۱۷ ، ۲۲	۳۰۷				القوی
ہ	۸ لمح	۱۷ ۲	و ۲۲ ۲۲	۶ سع				
و			۷ ۲ ح	۸ ھ	طبعی			
ز			ی لمح	۶ ۵				



پھر ہر ایک حرف کے وتر کو افلاک اربعہ کے اوتار کی اسوس سے ضرب دے کر حاصل ضرب کو لے لو۔ یہ حاصل ضرب مراتب سریانی میں سے پہلا مرتبہ ہے۔ زاں بعد عناصر کے مجموعہ میں سے اسوس مولدات نکال ڈالو۔ جو باقی رہے گا وہی عالم الخلق کا۔ "اس"۔ ہوگا۔ اس اس پر کچھ مجردات یعنی عناصر امداد بڑھاؤ۔ نفس اوسط کی افق نکل آئے گی۔ مجموعہ عناصر میں سے پہلا مرتبہ سریانی نفی کرو حاصل تفریق عالم توسط ہوگا۔ یہ کائنات بسیط سے مخصوص ہے۔ نہ کائنات مرکبہ سے۔ پھر عالم توسط کو افق نفس اوسط میں ضرب دو۔ حاصل ضرب افق اعلیٰ ہوگا۔ اس میں بھی پہلا مرتبہ سریانی جمع کرو۔ پھر چوتھے میں سے پہلا امدادی عنصر نفی کرو۔ باقی سریان کا تیسرا مرتبہ ہوگا۔ اب عناصر اربعہ کے اجزا کے مجموعہ کو سریان کے چوتھے مرتبہ سے ضرب دو۔ حاصل ضرب پہلا عالم تفصیل ہوگا۔ اور دوسرے کو دوسرے سے ضرب دے کر دوسرا عالم تفصیل نکالا جائے گا۔ اور تیسرے کو تیسرے سے ضرب دے کر تیسرا عالم تفصیل معلوم ہوگا۔ اور چوتھے کو چوتھے سے ضرب دے کر چوتھا عالم تفصیل دریافت ہوگا۔ پھر یہ چاروں عالم تفصیل جمع کر کے عالم کل سے نفی کیے جائیں گے۔ باقی عالم مجرد ہوگا۔ جب اسے افق اعلیٰ پر تقسیم کریں گے۔ تو خارج قسمت جزو اول نکلے گا۔ اور جب منکسر کو افق اوسط پر تقسیم کریں گے تو دوسرا جزو معلوم ہو جائے گا۔ اور جو منکسر ہوگا وہی جزو سوم سمجھا جائے گا۔ اسی طرح چوتھا جزو نکالا جائے گا۔ یہ عمل رباعی کا ہے۔ اور رباعی سے زیادہ کی ضرورت ہو تو حروف کے بعد عالم تفصیل، مراتب سریان و اوفاق میں کثرت پیدا کرنی چاہیے۔ اسی طرح جب عالم تجرید سریان کے پہلے مرتبہ پر تقسیم کیا جائے گا تو عالم ترکیب کا پہلا جزو نکل آئے گا۔ اور اسی طریقہ سے عالم کو ان کا اخیر سے اخیر درجہ نکل سکتا ہے۔

استخراج جواب کا ایک اور طریقہ

بعض محققین نے بیان کیا ہے کہ علم حروف بہت بڑا علم ہے اس کے ذریعہ سے عالم ایسی باتیں معلوم کر سکتا ہے کہ اور کسی علم سے ممکن نہیں

ہے۔ لیکن علم حروف سے کام لینے کی چند ضروری شرطیں ہیں۔ اس علم کے ذریعہ سے عالم فن اسرار عالم اور رموز طبیعت فلسفہ وسیمیا وغیرہ سب کو معلوم کر لیتا ہے۔ اس کے دل سے پردۂ مجہولات اُٹھ جاتا ہے۔ اور لوگوں کے دل کے بھیدوں سے واقف و آگاہ ہو سکتا ہے۔ مغرب میں ایسے لوگ دیکھے گئے ہیں۔ جو علم حروف کے ذریعہ اس درجہ تک پہنچے اور خرق و کرامات ان سے ظاہر ہوئے۔

جاننا چاہیے کہ ہر فضیلت کا مدار اجتہاد اور ملکہ کی خوبی ہے۔ اور صبر بھی ساتھ ہی شرط ہے۔ صبر و استقلال سے ہر ایک کام پورا ہو جاتا ہے۔ اس لیے میں کہتا ہوں کہ جب تم حرف قابیطبوس (ابجد) کی طاقت معلوم کرنا چاہو جو علم حروف کا پہلا زینہ ہے۔ تو ان حروف کے اعداد کو دیکھو جو ان حروف کے اعداد میں باہمی نسبت ہے۔ وہی ان کی قوتوں میں بھی محفوظ ہے اس لیے ہر حرف کے عدد کو فی نفسہ ضرب دو۔ اس کی قوت جو اسے عالم روحانیات میں حاصل ہے، معلوم ہو جائے گی۔ یہی حاصل ضرب اس حرف کا وتر ہو گا۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ یہ حکم حروف غیر منقوطہ کا ہے۔ منقوطہ کی قوت اور زیادہ ہے۔ جس کا بیان آگے آئے گا۔

یہ بھی جان لینا چاہیے کہ ہر حرف کی شکل کے لیے ایک شکل عالم علوی میں ہے۔ جسے ہم کرسی کہتے ہیں۔ پھر ان میں سے کوئی ساکن ہے، کوئی متحرک، کوئی علوی، کوئی سفلی، جس کی تفصیل زائچوں کے جدول میں لکھی ہوئی ہے۔ جاننا چاہیے کہ حروف کی قوتیں تین قسم کی ہیں۔ پہلی قوت جو سب سے ادنیٰ اور کم تر ہے۔ حروف کے لکھنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ اس لیے جب کوئی حروف لکھا جاتا ہے تو اس کی کتابت عالم روحانی کے لیے ہوتی ہے۔ اور اس شکل سے مخصوص جو اس کی جگہ عالم علوی میں لکھا ہوتا ہے پس جب یہ حرف اپنی قوت نفسانی ظاہر کرتا ہے اور ہمت کو جمع کرتا ہے تو اس کی قوتیں عالم اجسام میں مؤثر ہوتی ہیں۔ حرف کی دوسری قوت ہیئت فکریہ میں ہوتی ہے۔ اور یہ تصرف روحانیات سے ظاہر و صادر ہوتی ہے۔ اس لیے ایک طرف تو وہ روحانیات میں مؤثر ہے۔ دوسری طرف عالم اجسام میں۔ تیسری قوت حرفیہ وہ ہے جس کو باطن یعنی قوت نفسانی اسے تکوین کے لیے جمع کرے۔ اس لیے قبل از نطق اس کی صورت نفس میں ہوتی ہے اور بعد از نطق حروف میں اور قوت نطق میں۔ ان حروف کی طبیعتیں بھی ہیں جو مولدات میں ہوتی ہیں۔ یعنی۔ ''حرارت و یبوست۔'' ''حرارت و رطوبت۔'' ''برودت و یبوست۔'' ''برودت و رطوبت۔'' یہ ہی عدد یمانی کا راز ہے۔ اور حرارت ہوا و آتش دونوں کی جامع ہے۔ اس کے ہوائی و ناری حروف یہ ہیں۔ ا۔ ہ۔ ط۔ م۔ ز۔ ش ذ ج ز ك س ق ث ظ برودت جامع آب و ہوا ب و ی ن ص ت ض د ح ل ع ر خ غ یبوست جامع آتش و خاک ا ہ ط م ف ش ذ ب و ی ن ص ت ض۔ یہ ہے طالع حروف اور ان کے اجزا کی تداخل باہمی اور تداخل اجزائے عالم کی نسبت امہات اولیہ یعنی طبائع اربعہ منفردہ سے پس جب تم کسی مجہول سوال کا جواب نکالنا چاہو۔ سائل یا سوال کا طالع تحقیق کرو۔ اور حروف اوتار اربعہ یعنی پہلے، چوتھے، ساتویں، دسویں کو ترتیب وار لکھو۔ اور پھر قوی و اوتاد کے اعداد نکالو۔ جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اور باہم جمع کر کے اور نسبت دے کر جواب نکال لو۔ جواب کبھی صریح لفظوں میں نکلے گا۔ اور کبھی معناً ہو گا۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب سائل کے نام اور حاجت کے ساتھ طالع کے حروف کی قوت نکالنے کا ارادہ کرو تو ان کے اعداد کو جمع کرو۔ فرض کرو کہ طالع حمل ہے۔ جس سے چوتھا برج سرطان ساتواں میزان۔ دسواں جدی ہے اور یہ قوی ترین اوتاد ہے۔ اب ہر ایک برج سے تعریف کے دو حرف نکال دو اور دیکھو کہ دائرہ موضوعہ میں ہر ایک برج سے کونسا عدد ناطق مخصوص ہے۔ اسی طرح عناصر اربعہ کے بھی مخصوص حرف نکالو۔ اور ان تمام حرفوں اور مراتب اوتاد و قویٰ و قرائن کو ملا جلا کر ایک سطر لکھو۔ اور ان کو کسر میں لاؤ۔ اور جو عدد کہ میزان کے نکالنے کے لیے ضرب دیا جاتا ہے۔ اسے ضرب دو اور جمع کرو۔ نتیجہ کے طور پر جواب نکال لو۔ مثلاً فرض کرو کہ طالع سائل یا سوال حمل ہے۔ پس ح م ل لکھو۔ ح کے آٹھ ہوتے ہیں اور اس کے حصص یہ ہو سکتے ہیں۔ د ب ا۔ م کے چالیس ہوتے ہیں۔ اور چالیس کے نصف ربع ثمن عشر و نصف العشر ہو سکتے ہیں۔ اس کے حصص یہ ہوتے ہیں ك ی ہ د۔ لا م کے تیس ہوتے ہیں۔ اس کے نصف و ثلث و خمس و سدس و عشر سے یہ اجزاء ہوئے ك ی و ہ ج یہی عمل سوال کے تمام حروف کے ساتھ کرنا چاہیے۔ اوتاد کے نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک حرف کے مربع کو اس حرف کے سب سے بڑے جزو پر تقسیم کرو۔ مثلاً د کا وتر نکالنا ہے۔ د کے عدد چار ہیں۔ اور ۴ کا مربع ہے ۱۶۔ اسے د کے سب سے بڑے جزو یعنی دو پر تقسیم کرو۔ ۸ خارج قسمت ہو گا۔ یہی وتر ہے۔ پھر ہر حرف کے مقابل اس کا وتر رکھو۔ اور پھر عنصر یہ نسبت نکالو۔ جس کا طریقہ پہلے بیان ہو چکا۔ اس کا عام قاعدہ ہے جو جدول کے بیت کی طبیعت اور دیگر حرفوں کی طبیعتوں کا مقابلہ کر کے نکالی جاتی ہے۔ جیسا کہ شیخ نے اصطلاح جاننے والوں سے بیان

کیا ہے۔

استدلال عمل مذکورہ بالا

اب ایک مثال فرض کرو اور عمل کر کے دیکھو۔ کوئی کسی مریض کے بارے میں دریافت کرے کہ اسے کیا بیماری ہے اور اس کا علاج کیا ہے۔ سائل سے کہو کہ مرض مجہول کے نام پر کسی چیز کا نام لے۔ تاکہ وہ اسم عمل کا مبنیٰ بنایا جائے۔ جب وہ کسی چیز کا نام لے دے تو اس نام کا طالع عناصر سائل کے دن وقت کے نام سے مقابلہ کرو۔ مگر یہ اسی حال میں جب کہ مسلہ میں تدقین منظور ہو ورنہ صرف اسی نام پر اکتفا کرو جو سائل نے لیا ہے۔ اور اس پر جو عمل بیان کیا جاتا ہے کرو۔ فرض کرو کہ سائل نے فرس کہا۔ تو اس کے تینوں حروف مع اعداد منطقہ کے لکھو۔ ف کے ۸۰ ہوتے ہیں۔ اور ۸۰ کے م ك ی ح ب ہوئے (ر) کے ۲۰۰ ہوتے ہیں۔ اس کے حروف ق، ن، ك ، ی ہوئے اور س کے ۶۰ ہوتے ہیں۔ اس کے حروف م ل ك ہوئے اور واؤ کے اعداد تـــــام د ج ب ہیں۔ اور س کے م ل ك۔ پس جب حروف اسماء پھیلائے جائیں گے۔ تو دو عنصر متساوی پائے جائیں گے۔ پس ان میں سے جس میں حروف زیادہ ہوں اس پر غلبہ کا حکم لگاؤ۔ پھر اٹھاؤ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

عناصر کی قوت دریافت کرنے کا طریقہ

(اصل کتاب میں جگہ خالی چھوٹی ہے)

پس یہاں غلبہ خاک کو ہوا اور اس کی طبیعت برودت و یبوست سودا کی طبیعت ہے۔ اس لیے حکم لگاؤ کہ مریض سودا میں مبتلا ہے۔ اگر حروف عمل سے نسبت تفریبیہ نکالی جائے تو معلوم ہوگا کہ درد خلق میں ہے۔ اس کی دواء حقنہ اور شربت لیموں ہے۔ یہ ہے جو فرس کے اعداد کی قوت سے جواب نکلا۔ یہ مثال نہایت تقریبی اور سہل تھی۔ اور اسمائے علمیہ کے حروف کی عنصری قوت نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ مثلاً اسم مفروض محمد ہے۔ پہلے اس کے حروف الگ لکھو۔ پھر اسمائے عناصر کے حروف فلکی ترتیب پر لکھو۔ ہر ایک عنصر کے حروف واعداد نکل آئیں گے۔ اس کی مثال یہ ہے۔

آتشی	خاکی	ہوائی	آبی
ااا	ببب	جججججج	ددددد
ہہہ	ددد	زززززز	حححححح
ططط	ییی	کککککک	لللللل
ممم	ننن	صصصصصص	عععععع
ذذذ	ضضض	قققققق	رررررر
سسس	تتت	ثثثثثث	خخخخخخ
ذذذ	ظظظ	غغغغغغ	ششششش

اسم میں عنصر آبی سب سے غالب ہے۔ کیوں کہ اس کے حروف کے عدد بیس حرف ہیں۔ اسی لیے اس اسم کے باقی عناصر پر عنصر آبی غالب مانا گیا۔ یہی عمل ہر اسم کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ حروف اپنے اوتاد میں جمع کر دیے جاتے ہیں۔ یا طالع زائچہ کے وتر میں یا مالک ابن وہب کے بیت کے وتر میں جو پہلے لکھی جا چکی ہے اور استخراج مجہولات کے لیے ایک مشہور وتر ہے۔ ابن رقام اور اس کے اصحاب نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اس وتر سے استخراج مجہول کی یہ ترکیب کہ بیت کے حروف کو علیحدہ علیحدہ کر کے سوال کے حرفوں سے بقاعدہ تکسیر ملائیں۔ اس بیت کے کل حروف ۴۳ ہیں۔ سوال و بیت کے حروف ملانے کے بعد مکرر حروف اس سے نکال ڈالتے ہیں۔ اور سوال و بیت کا جو حرف موافق و مماثل ہوتا ہے

اسے بھی حذف کر دیتے ہیں۔ پھر دونوں فاضلات کو ایک سطر میں لکھتے ہیں پہلے ایک حرف فاضل بیت کا لیتے ہیں۔ پھر سوال کا۔ یہاں تک کہ دونوں فاضل تمام ہو جاتے ہیں۔ اور ۴۳ رہ جاتے ہیں۔ پھر موازین موسیقیہ کی تعدیل کے لیے ان ۴۳ میں ۵ نویں اور جمع کرتے ہیں۔ یوں کل ۴۸ ہو جاتے ہیں۔ پھر فاضلات کو ترتیب سے رکھتے ہیں۔ اگر باہم ملاتے کے بعد حروف خارجہ عدد اصلی قبل الحذف کی برابر یعنی ۴۳ ہوں۔ تو عمل صحیح سمجھا جاتا ہے۔ پھر ان ملے جلے حرفوں سے ایک مربع جدول پر کرتے ہیں۔ جو حرف پہلی سطر کے آخر میں آتا ہے وہی دوسری کے اول میں لاتے ہیں۔ اور یہی عمل کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ بعینہٖ پہلی سطر کا دور شروع ہو جائے۔ اور سطر میں حروف حرکت موسیقی کی نسبت پر آنے لگیں۔ اس وقت ہر ایک حرف کا وتر نکالتے ہیں اور اسی حرف کے مقابل لکھ دیتے ہیں پھر جدول کے حروف کی عنصریت معلوم کرتے ہیں۔ تاکہ ان کی طبیعہ قوت اور روحانیہ وزن اور نفسانی اصلی حرارت اور اسوس اصلیہ جدول سے نکالیں۔ جو اسی غرض کے لیے بنائی گئی ہے۔ اور نسبت عنصریہ کے نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ جدول کے پہلے حرف کو دیکھیں کہ اس کی اور اس کے خانہ کی جس میں وہ بیٹھا ہے طبیعت کیا ہے۔ اگر دونوں کی طبیعتیں ایک ہی ہے تو فبہا۔ ورنہ دو دو حرفوں میں نسبت نکالنی شروع کرتے ہیں۔ یہ قانون جدول کے تمام حرفوں میں جاری ہوتا ہے۔ اور جو لوگ اس قانون کو جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی تحقیق نہایت آسان ہے۔ جیسا کہ دوائر موسیقیہ میں مقرر ہے۔ پھر ایک وتر کو فلک اربعہ کے اوتاد کے اسوس میں ضرب دو۔ یہ سریان کا پہلا مرتبہ ہوگا۔ پھر مجموعہ عناصر میں سے اسوس مولدات گرادو۔ حاصل تفریق مدد کو نیہ پر پیش ہونے کے بعد اس عالم ہوگی۔ اس پر کچھ مجردات عن المواد یعنی عناصر امداد کا اضافہ کرتے ہیں۔ حاصل جمع نفس اوسط کی افق کہلاتی ہے۔ اور جب مجموعہ عناصر میں سے سریان کا اول مرتبہ تفریق کریں تو عالم توسط باقی رہتا ہے۔ یہ مکونات بسیطہ سے مخصوص ہے نہ مرکبہ سے۔ پھر عالم توسط کو افق نفس اوسط سے ضرب دیتے ہیں۔ حاصل ضرب افق اعلیٰ ہوتا ہے۔ اس پر سریان کا اول مرتبہ زیادہ کرتے ہیں پھر سریان کے چوتھے درجے سے عناصر امداد میں سے پہلا تفریق کرتے ہیں۔ سریان کا تیسرا درجہ نکل آتا ہے۔ پھر کلیہ طور پر مجموعہ عناصر کو سرطان کے چوتھے مرتبہ سے ضرب دیتے ہیں۔ پہلا عالم تفصیل نکل آتا ہے۔ اور دوسری مرتبہ سریان کو دوسرے سے ضرب دے کر دوسرا عالم تفصیل نکالتے ہیں۔ اسی طرح چوتھا اور پانچواں عالم تفصیل نکالتے ہیں۔ اور چار دل عوالم تفصیل کو جمع کر کے عالم کل میں سے نفی کرتے ہیں۔ عوام مجردہ باقی رہ جاتے ہیں۔ اب جو کچھ افق اعلیٰ کے اوپر ہے اس سے پہلا جز و نکالتے ہیں۔ ابن وحشیہ دبونی وغیرہ کی کتابوں میں یہ تمام باتیں مفصل لکھی ہوئی ہیں۔ غرضکہ یہ تدبیر اصول طبعی ہے اسی پر زائچہ حرفیہ اور صنعت آلہیہ اور نیرنگ فلسفیانہ کا دارومدار ہے۔ واللہ اللھم وھوا لمستعان۔

چوبیسویں فصل

کیمیا

علم کیمیا کی تعریف

کیمیا وہ علم ہے۔ جو ایسے مادے سے بحث کرتا ہے جس سے چاندی سونا بن سکے۔ اور اس کی ترکیبیں بتاتا ہے۔ کیمیا گر دنیا کی ہر ایک چیز کو دیکھتا بھالتا ہے۔ اور ہر ایک کے قویٰ و مزاج کو دریافت کرتا ہے۔ تاکہ کہیں سے مادۂ کیمیا (اکسیر) مل جائے۔ فضلات حیوان تک اس کے ہاتھ سے نہیں بچتے۔ ہڈیاں، پر، انڈے، مینگن ایک ایک کا امتحان کرتا ہے۔ معدنی اشیا کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اور تدبیریں کرتا ہے کہ مادۂ کیمیا کو قوت سے فعل میں لے آئے۔ جوہر نکال کر اور مقطر کر کے اجسام کی تحلیل اور تجزی کرتا ہے۔ پگھلی ہوئی کو جماتا ہے، سخت کو پگھلاتا ہے اور پیس کر حل کرتا ہے۔ اور ایسے ہی خدا جانے اسے کتنے عمل کرنے پڑتے ہیں۔ کیمیا گروں کا خیال ہے کہ ان تدابیر سے ایک جسم طبعی یعنی اکسیر بنتی ہے۔ جو ۵۲ تولہ یا ورتی کا حکم رکھتی ہے۔ اکسیر کو یہ لوگ اپنی اصطلاح میں روح کہتے ہیں۔ اور جو معدن کہ اس کے ذریعہ سے چاندی سونا بنتا ہے، اسے جسد۔ ان اصطلاحات کی شرح کا علم بھی علم کیمیا ہی کہلاتا ہے۔

علم کیمیا کی کتب

قدیم زمانہ سے اب تک لوگ اس فن میں کتابیں لکھتے چلے آئے ہیں۔ اکثر کتابیں نااہلوں کی طرف بھی منسوب ہیں۔ اس فن کا امام جابر ابن حیان ہے۔ بلکہ بعض کیمیا کو اسی سے مخصوص کرتے ہیں۔ اسی لیے کیمیا کو علم جابر بھی کہتے ہیں۔ اس نے اس فن میں ۷۰ رسالے لکھے ہیں۔ جو سب کے سب معمے ہیں۔ کیمیا گر کہتے ہیں کہ ان رسائل کو سوائے کامل کیمیا گر کے اور کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ مشرق کے حکمائے متاخرین میں سے طغرائی بھی اس فن کا مصنف و مناظر ہے۔ اور مسلمہ المجریطی اندلسی نے کتاب رتبۃ الحکیم اس فن میں لکھ کر سحر و طلسمات غایۃ الحکم کے ساتھ جمع کی ہے۔ اور بزعم خود کہتا ہے یہی دونوں فن حکمت کے نتیجے ہیں۔ ان سب مصنفوں کا بیان معمہ ہے جس نے مدتوں محنت کر کے اصطلاحات معلوم نہ کی ہوں، نہیں سمجھ سکتا۔ ہم بتائیں گے کہ انہوں نے تصنیف میں کیوں معمہ کا طریق استعمال کیا۔ ابن مغیربی نے غیر منقوطہ حروف میں اس فن کے مسائل معمہ کر کے نظم میں بیان کیے ہیں۔ جو مطلق سمجھ میں نہیں آتے۔ بعض لوگ غزالی کی طرف بھی کچھ کتابیں منسوب کرتے ہیں۔ یہ صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ایسا ذی عقل شخص ممکن نہیں کہ ایسے خبط کا قائل ہو۔ خالد ابن یزید ابن معاویہ ربیب مروان کو بھی لوگ کیمیا گر بتاتے ہیں۔ لیکن خالد خود بدو اور علم و صنعت سے ناآشنا تھا۔ ایسی عجیب و غریب صنعت تک اس کی رسائی ہونا معلوم ہے اور اس وقت تک اس فن کی کتابیں بھی ترجمہ نہیں ہوئی تھیں۔ ممکن ہے کہ کیمیا گر خالد کوئی اور ہو۔

ابی بکر ابن بشرون کا خط

یہاں ہم ابی بکر ابن بشرون کا ایک خط جو ابی سمح کے نام ہے درج کرتے ہیں۔ یہ دونوں مسلمہ کے شاگرد تھے۔ اس خط سے کیمیا کے متعلق اصل حال معلوم ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ کامل غور کیا جائے۔ ابن بشرون کیمیا کے متعلق بہت سے ادھر اُدھر کے مقدمات اور حکمائے سابق کی تحقیقات کی طرف اشارہ کر کے لکھتا ہے کہ طالب کیمیا کو تین باتیں جاننا چاہیے۔ اول یہ کہ یہ ہوتی بھی ہے۔ دوسری یہ کہ کس چیز سے بنتی ہے۔ تیسری یہ کہ کیوں کر بنتی ہے۔ اگر یہ تینوں باتیں تم کو معلوم ہو گئیں۔ سمجھ لو کہ مطلب حاصل ہو گیا۔ کیمیا کے وجود پر استدلال کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہم اکسیر آپ کے پاس بھیجتے ہیں۔ یہی کافی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کس چیز سے بنتی ہے۔ سو کیمیا گر ایسا پتھر تلاش کرتے ہیں جس سے کیمیا بن سکے۔ اگرچہ یہ قوت تھوڑی بہت ہر چیز میں موجود ہے۔ لیکن یہاں ایسا پتھر درکار ہے کہ اس کی قوت فعل میں آسکے اور علیحدہ ہو سکے۔ سو آپ کو یہ پتھر تلاش کرنا چاہیے۔ اور جتنے اعمال کیمیاوی ہیں ان کا بھی جاننا ضروری ہے۔ مثلاً تحلیل[1]، تنقیہ[2]، تکلیس[3]، تنشیف[4]، تحلیب[5]۔ بغیر ان تمام باتوں کے جاننے کے کامیابی نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی جاننا نہایت ضروری ہے کہ آیا صرف اعمال کیمیاوی ہی اکسیر بنانے کے لیے کافی ہیں۔ یا کسی دوسری امداد کی بھی ضرورت ہے۔ اور اعمال کیمیائی ابتداء سے تنہا مؤثر ہیں یا اور بھی کوئی ان کا شرکت کرنے والا ہے۔ اور تدابیر سے آخر ایک پتھر بن گیا ہے۔ جو مادہ کیمیا ہے۔ یہ بھی ضرور ہے کہ آپ اکسیر بنانے کی کیفیت اور وزن کی مقدار کو سمجھیں۔ اور وقت عمل معلوم کریں اور یہ بھی کہ کیوں کر اس میں روح ترکیب دی جاتی ہے۔ اور نفس ڈالا جاتا ہے۔ اور آیا نفس کو آگ پتھر سے الگ کر سکتی ہے یا نہیں۔ اور اگر نہیں کر سکتی تو کیوں؟ یہ تمام باتیں کیمیا کا اصل اصول ہیں۔

نفس کی تعریف

جاننا چاہیے کہ تمام فلاسفہ نے نفس کی تعریف کی ہے کہ وہ مدبر جسم ہے۔ وہی حامل، وہی دافع، وہی فاعل ہے۔ اس لیے نفس جب جسم سے علیحدہ ہو جاتا ہے جسم مر جاتا ہے۔ نہ حرکت کر سکتا ہے نہ غیر کے اثر کو روک سکتا ہے۔ کیوں کہ یہ باتیں حیات سے متعلق ہیں۔ جسد و نفس کا اس لیے

1- تحلیل: گرہ کھولنا، حل کرنا۔ 2- تنقیہ: کسی چیز یا دوا کو صاف کرنا۔ 3- تکلیس: کشتہ بنانا۔ 4- تنشیف: خشک کرنا، جذب کرنا۔ 5- تحلیب: کپڑے کے اندر سے چھاننا۔

ذکر کیا ہے کہ یہ صفتیں جسد انسانی سے مشابہ ہیں۔ جس کا اہتمام وقوام نفس ہی سے پورا ہوتا ہے۔ وہ ہی بڑے بڑے کام کرتا ہے اور انسان جو منفعل ہوتا ہے اور اثر قبول کرتا ہے تو صرف اختلاف طبائع کی وجہ سے۔ اگر اس کے ترکیبی طبائع متفق ہوتے، اعراض اضداد سے منفعل نہ ہوتا اور نفس بدن سے نہ نکل سکتا اور ہمیشہ زندہ رہتا۔

کیمیاوی عمل کی تکمیل

جاننا چاہیے کہ جس طبیعت سے یہ عمل کیمیاوی پورا ہوتا ہے وہ ابتداء میں کیفیت دافعیہ فیضیہ محتاج الی الکمال ہے اور جب وہ حد کمال کو پہنچ جاتی ہے تو پھر اس کا مرکب اپنی پہلی صورت کی طرف نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس جوہر کی طبیعتیں با یک دیگر مل کر ایسی ہوگئی ہیں کہ علیحدہ نہیں ہوسکتیں۔ جیسے کہ نفس اپنی قوت وفعل سے یا جسم جو ترکیب کے بعد اس کی طبیعتیں ایک دوسرے سے لازم ہوجاتی ہیں لیکن جسم حیوانی اختلاف طبائع کی وجہ سے محلل ہوجاتا ہے۔ لیکن کیمیائی معدن کی طبیعتیں چوں کہ موافق ہوتی ہیں۔ اس لیے انملال ان میں راہ نہیں پاتا۔ بعض حکما اولین نے کہا ہے کہ کیمیا میں تفصیل وتقطیع حیواۃ وبقا ہے۔ اور ترکیب موت وفنا اس میں حکیم نے حیات وبقا سے ہستی سے ہستی کی طرف خروج مراد لیا ہے۔ اس لیے کہ جب تک پتھر اپنی اصلی ترکیب پر ہے وہ فانی ہے۔ اور جب دوسری ترکیب سے مرکب کیا گیا۔ فنا کو فنا آ گئی۔ اور ترکیب ثانی بغیر تفصیل وتقطیع ہو نہیں ہو سکتی۔ اور تقطیع وتفصیل سے جسم جب محلول ہوگا، پھیل جائے گا۔ آپ کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ لطیف کا لطیف سے ملنا غلیظ کے غلیظ سے ملنے سے آسان ہے۔ میری مراد اس سے ارواح واجساد میں تشاکل ہے۔ یہ باتیں میں نے آپ سے اس لیے بیان کی ہیں کہ عمل کیمیاوی طبائع لطیف روحانیہ سے بآسانی ہوسکتا ہے۔ بہ نسبت اس کے غلیظ جسمانیہ سے۔ کبھی عقل سوچتی ہے کہ سنگ ومعدنیات بہ نسبت ارواح کے آگ پر زیادہ ٹھہر سکتے ہیں۔ جیسے کہ چاندی وغیرہ آگ پر زیادہ صابر ہیں بہ نسبت گندھک وپارے کے جو ارواح ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اجسام میں روحیں ہوتی ہیں۔ جب ان کو گرمی پہنچتی ہے۔ پگھل کر نرم ہوجاتی ہیں۔ اور اسی غلظت ولزجت کی وجہ سے آگ ان کو نہیں کھا سکتی۔ اور جب آنچ کی بہت زیادتی ہوتی ہے تو ویسی ہی ہوجاتی ہیں۔ جیسی ابتدائے خلقت میں تھیں۔ اور ارواح لطیفہ کو جب گرمی پہنچتی ہے وہ باقی رہتی ہیں۔ لیکن آگ پر نہیں ٹھہر سکتی ہیں۔ پس آپ کو سمجھنا چاہیے کہ اجسام کو کس نے اس حالت میں پہنچایا۔ اور ارواح کی یہ حالت کس نے کی۔ یہ سمجھنے اور جاننے کی بات ہے۔ یہ میں آپ کو بتائے دیتا ہوں۔ کہ یہ روحیں اشتعال وطاقت کی وجہ سے باقی ہیں۔ اور کثرت رطوبت کی وجہ سے مستولی ہوتی ہیں کیوں کہ آگ جب رطوبت پاتی ہے۔ اس سے لپٹ جاتی ہے اس لیے کہ رطوبت ہوا اور آگ سے متشاکل ہے۔ آگ رطوبت کو کھاتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو دفنا کرے۔ یہی حال اجسام کا ہے اور یہ معدنیات اس لیے مشتعل نہیں ہوتے کہ خاک وآب صابر علی النار سے مرکب ہیں۔ لطیف کثیف مدت تک طبخ پا کر ان میں متحد ہو گئے۔ یہ میں نے اس لیے آپ سے بیان کیا ہے کہ آپ ترکیب طبائع اور اس کے تقابل کو سمجھ لیں۔ آپ کو اخلاط کا سمجھنا نہایت ہی ضروری ہے۔ جو اس فن کی طبائع اور ایک دوسرے سے موافق اور ایک ہی جوہر سے علیحدہ ہونے والے ہیں۔ ایک ہی نظام ان کو ایک تدبیر سے جمع کرتا ہے اور کسی غیر کو اس میں دخل نہیں۔ جیسا کہ حکیم نے کہا ہے کہ جب طبائع وتالیف کو محکم کر لیا اور غیر نے اس میں دخل نہ پایا کام پورا ہوگیا۔ اور برعکس برخلاف۔

عمل اکسیر کا ذکر

جاننا چاہیے کہ جب یہ طبیعت (اکسیر کی طبیعت) کسی مناسب جسم میں حلول کرتی ہے تو پھیل جاتی ہے۔ اور جدھر وہ جاتا ہے اس کے ساتھ جاتی ہے اس لیے کہ اجسام جب تک غلیظ وخشک ہیں، نہ پھیلتے ہیں اور نہ میل کھاتے ہیں اور اجساد کا پھیلنا اور حل ہونا ارواح پر منحصر ہے۔ یہ حل جسم حیوانی میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہی طبائع کو بدلتا اور پکڑتا ہے۔ اور عجیب نیرنگی دکھاتا ہے۔ ہر ایک جسم حل بھی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ تحلیل مخالف حیات ہے۔ اگر حل ہوتا ہے تو ایسی چیز کے ساتھ جو اس کے موافق ہو اور آگ کے جلانے کو اس سے دفع کرے۔ ایسی حالت میں اس کی غلظت جاتی رہتی ہے۔ اور طبیعتیں اپنے حال پر آجاتی ہیں۔ یعنی لطافت وغلاظت دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ پس جب اجسام تحلیل ولطافت کی حد کو پہنچ جاتے ہیں۔ تو ان میں پکڑنے، غوطہ لینے، بدل جانے، نفوذ کرنے کی قوت ظاہر ہوتی ہے۔ جاننا چاہیے کہ طبیعت اشیا کو خشک کرتی ہے۔ اور ان کی رطوبت کو باندھتی

ہے۔اور حرارت رطوبت کو ظاہر کرتی ہے اور یبوست کو باندھتی ہے۔حرارت و برودت ہی فاعل ہیں اور رطوبت و یبوست منفعل۔ان ہی کے اتصال سے اجسام پیدا ہوئے ہیں۔لیکن حرارت کا عمل برودت سے قوی ہے۔کیوں کہ برودت نہ اشیاء کو ایک جگہ سے نقل کر سکتی ہے اور نہ حرکت دے سکتی ہے۔اور حرارت حرکت کی علت ہے۔اس لیے جب حرارت ضعیف ہو جاتی ہے جو علت تکوین ہے، تکوین اجسام کمال کو نہیں پہنچتی۔جیسے کہ حرارت جب زیادہ ہوتی ہے اور جس میں برودت نہیں ہوتی تو اسے جلا دیتی ہے۔اس لیے اعمال کیمیاوی میں بارود کی ضرورت پڑتی ہے۔تا کہ حرارت آتش کو دفع کر سکیں۔فلاسفہ نے آتش محرقہ کو نہایت خطرناک بیان کیا ہے۔اور کہا ہے کہ انفاس وطبائع کی صفائی کرنی چاہیے اور رطوبت اور میل کچیل کو نکال کر پھینک دینا چاہیے۔کیوں کہ اعمال کیمیا آگ ہی سے شروع ہوتے ہیں اور آگ ہی پر ختم ہوتے ہیں۔اسی طرح ہر ایک شے اختلاف طبائع کی وجہ سے فاسد اور متفرق ہو جاتی ہے۔تمام حکما متفق ہیں۔کہ اجساد پر ارواح کو بار بار ڈالنا چاہیے تا کہ اجسام سے چمٹ جائیں۔اور آگ سے لڑ بھڑ کر اس جسم کو بچا لیں۔

اب ہم اس چیز کا ذکر کرتے ہیں جس سے کیمیا بنتی ہے۔حکما اس کے بارے میں مختلف الرائے ہیں۔کوئی کہتا ہے کہ وہ حیوان میں ہے کوئی کہتا ہے نباتات میں۔کوئی کہتا ہے معدنیات میں ہے اور کوئی کہتا ہے کہ سب چیزوں میں ہے۔ہم آپ کو پہلے بتا چکے ہیں کہ بالقوہ ہر ایک چیز میں موجود ہے۔اس لیے عناصر اربعہ ہر چیز میں ہیں اور وہ بھی انہی طبائع سے مرکب ہے۔اس لیے ہر چیز میں ہونا ضرور ہوا۔اب ہم آپ کو یہ بتاتے ہیں کہ کس چیز سے بالقوت و بالفعل عمل ہوتا ہے۔

رنگ کی اقسام

حرانی کہتا ہے تمام رنگ دو قسم کے ہیں۔ایک عارضی رنگ جیسا کہ زعفران کا کپڑے پر۔یہ مضمحل و زوال پذیر ہے۔دوسرا ذاتی جس میں جو ہر اپنا رنگ چھوڑ کر دوسرا رنگ اختیار کرتا ہے۔جیسے شجر و حیوان کا بدل کر مٹی بن جانا یا مٹی سے نبات و حیوان کا بننا۔اور نبات کا حیوان ہو جانا۔اس قسم کا رنگ بغیر روح حی اور کیان فاعل کے جو تولید اجرام و قلب اعیان کو ذریعہ ہی نہیں ہو سکتا۔الامثل فالامثل۔اب ہم کہتے ہیں کہ مادۂ کیمیا یعنی سنگ پارس حیوان میں ہو گا یا نباتات میں۔کیوں کہ یہ دونوں غذا کھاتے ہیں۔لیکن لطافت و قوت میں حیوان کا درجہ بڑھا ہوا ہے۔اس لیے حکما نباتات میں زیادہ غور نہیں کرتے۔اور حیوان آخری استحالہ ہے۔اور موالید ثلاثہ میں لطیف تر لیکن آخر کار غلیظ کی طرف رجوع کرتا ہے۔تاہم موجودات میں کوئی ایسی چیز نہیں جو روح حیہ حیوان کو چھوڑ کر اس سے متعلق ہو جائے۔کیوں کہ روح نہایت لطیف ہے۔لطیف لطیف ہی سے تعلق پیدا کرتا ہے۔اگرچہ روح ہر ایک چیز میں ہوتی ہے۔لیکن روح نباتی کم اور غلیظ و کثیف ہے۔اور جسد نباتی چھپی ہوئی ہے۔وہ حرکت نہیں کر سکتی۔اور روح متحرک روح کا منہ سے لطیف ہوتی ہے اس لیے کہ متحرک غذا کو قبول کرتی ہے اور سانس لیتی ہے اور کا منہ صرف غذاء کو قبول کرتی ہے۔اس لیے عمل کیمیا حیوان میں سہولت و آسانی اور عمدگی کے ساتھ ممکن ہے۔عقل مند کو چاہیے کہ اشکال کو چھوڑ کر سہولت اختیار کرے۔

عناصر و موالید

جاننا چاہیے کہ حیوان بلحاظ طبائع و موالید کے کئی قسم کے ہوتے ہیں جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔اس لیے حکما نے عناصر و موالید کی دو قسمیں کی ہیں۔زندہ و مردہ۔ہر ایک متحرک کو زندہ و فاعل مانا ہے۔اور ساکن کو مفعول و مردہ۔عناصر ہی کے ساتھ ہی کیا مخصوص ہے۔تمام اشیا از قبیل معدن و نباتات وغیرہ میں سے کسی کو مردہ اور کسی کو زندہ قرار دیا ہے۔جو معدن آگ میں پگھل جائے یا اُڑ جائے اسے زندہ مانتے ہیں برعکس برخلاف۔حیوانات و نباتات میں سے جس کی چاروں طبیعتیں منفصل ہو جاتی ہیں اسے زندہ کہتے ہیں۔اور باقی کو مردہ۔کیمیا گروں نے ان زندہ اشیا کی تحقیق کی اور معلوم کیا ہے کہ سنگ کیمیا ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی چاروں طبیعتیں ظاہر و کامل طور پر ایک دوسرے سے جدا ہو سکتی ہیں۔یہ سنگ ان کو حیوان میں ملا اور اعمال کیمیا کے بعد جیسا کہ کیمیا گر چاہتے تھے۔ہو گیا۔بعض اوقات معدن و نبات بھی جڑی بوٹیوں کے ذریعہ سنگ کیمیا کی مانند ہو جاتے ہیں۔کیوں کہ نباتات میں بھی ایسی جڑی بوٹیاں ہیں جن کی طبائع میں سے کوئی کوئی طبیعت علیحدہ ہو سکتی ہے۔مثلاً غاسول اور معادن

میں بھی اجسام وارواح وانفاس ہوتے ہیں۔ اگر وہ مدبر کیے جائیں تو کریں گے۔ لیکن ہمیں تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ سنگ کیمیا جو حیوان سے برآمد ہوتا ہے۔ باقی سب سے فائق ہے۔ آپ کو چاہیے کہ اس پتھر کو پہچانیں۔ حیوان میں صرف یہی ایک چیز ہے۔ جس کی طبائع اربع ایک دوسرے سے علیحدہ ہو سکتی ہیں۔ اب آپ نے اس پتھر اور اس کی ماہیت کو پہچان لیا ہوگا۔ اب میں وہ تدبیر بتاتا ہوں جس کے ذریعہ سنگ کیمیا سے کیمیا بناتے ہیں۔

کیمیا بنانے کی تدبیر

سنگ کیمیا کو قرعہ انبیق میں چڑھا کر طبائع اربعہ یعنی جسم وروح ونفس ورنگ کو علیحدہ کرو۔ اور ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ شیشی میں رکھ لو۔ اور کچھ تلچھٹ نیچے رہ جائے اسے آنچ دے کر صاف کرو۔ یہاں تک کہ سیاہی بالکل جاتی رہے۔ اور سختی کی جگہ نرمی آجائے اور سفید براق نکل آئے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ وہ تلچھٹ اس وقت صاف اور آب زلال ہو جائے گی۔ جب کہ رطوبت اس میں سے اُڑ جائے گی۔ جب یہ تلچھٹ بالکل صاف شفاف آب زلال ہو جائے تو پھر طبائع اربعہ کو جو پہلے نکل چکی ہیں اور الگ الگ شیشی میں رکھی ہیں صاف کرو۔ اور بار بار کشید کرتے انہیں بھی میل کچیل سے بالکل پاک کر دو۔ جب اس سے فارغ ہو جاؤ تو وہ خاص عمل کرو جس پر کیمیاء منحصر وموقوف ہے۔ یاد رکھیئے کہ ترکیب کیمیا کا مدار ہے تزویج وتعفین پر۔ تزویج کہتے ہیں غلیظ سے لطیف کے ملنے کو اور تعفین کہتے ہیں پیسنے کو۔ تاکہ مسحوق کے اجزا گھٹ کر بایک دیگر مل جائیں۔ یہاں تک کہ ایک ہو جائیں۔ سحق کامل کے بعد غلیظ اس قابل ہو جاتا ہے کہ لطیف کو پکڑے۔ روح میں بھی آنچ کے مقابلہ کی طاقت آجاتی ہے۔ اور نفس تمام جسد میں ساری وطاری ہو جاتا ہے۔ یعنی جسد محلول سے جب روح ممتزج ہوتی ہے۔ دونوں مل کر تو حد کے درجہ پر پہنچ جاتی ہیں۔ اور روح کو بھی عوارض جسدی از قبیل اصلاح وفساد بقاء وفنا عارض ہوتے ہیں۔ جب نفس روح وجسد دونوں سے ملتا ہے تو جسد وروح کے تمام تر اجزا مل جاتے ہیں اور تینوں سے شے واحد تیار ہو جاتی ہے۔

جب جسد محلول پر مرکب کیمیا (اکسیر) پڑتا ہے۔ اور آنچ لگتی ہے۔ رطوبت کی وجہ سے پگھل جاتی ہے اور رطوبت کا خاصہ ہے اشتعال اور آگ کا اس سے لپٹ جانا۔ پس جب اس رطوبت سے آگ لپٹنے لگتی ہے، رطوبت کی آمیزش نفس مرکب کو جلانے سے روک دیتی ہے جیسے تیل میں پانی کے ہوتے ہوئے آگ اثر نہیں کر سکتی۔ اور پانی کا قاعدہ ہے کہ حرارت سے وہ بھی بھاگتا ہے۔ اس پانی کو جسد یابس روک لیتا ہے۔ پس جسد پانی کو روکتا ہے اور پانی تیل کو قائم رکھتا ہے۔ اور تیل رنگ کے ثبوت کی علت بنتا ہے اور دہنیت اور چکنائی کے اظہار کا موجب ہوتا ہے۔ اور دہنیت کا اظہار صرف انہیں اشیاء واجسام میں ہوتا ہے جو نوروحیات سے خالی ہوں۔ غرضکہ اس ترکیب سے جسد مقیم تیار ہوتا ہے جس تصفیہ کے متعلق آپ نے مجھ سے سوال کیا تھا یہی ہے۔ اسی کو حکما بیضہ کہتے ہیں۔ نہ کہ بیضہ مرغ کو۔

میں نے ایک دن تنہائی میں استاد مسلمہ سے دریافت کیا کہ استاد اس حیوانی مرکب کو حکما نے بیضہ لکھا ہے آیا یہ فرضی اصطلاح ہے یا اس کی کوئی وجہ بھی ہے۔ استاد نے کہا۔ ہاں اس کی بہت بڑی وجہ ہے۔ میں نے کہا آخر وہ کون سی مشابہت اور منفعت ہے۔ جس نے حکما کو مرکب کیمیاوی کا یہ نام رکھنے پر مجبور کیا۔ استاد نے جواب دیا کہ بیضہ اور اس مرکب میں مشابہت وقرابت ہے۔ غور کرو اور نکالو۔ میں نے ہر چند غور کیا مگر کچھ سمجھ میں نہ آیا۔ آخر استاد نے کہا۔ ابوبکر! کس فکر میں ڈوبے ہوئے ہو ذرا سی بات سمجھ میں نہیں آتی۔ مرکب حیوانی وبیضہ میں۔ مقدار رنگ میں مشابہت ہوتی ہے۔ یہ سنتے ہی میری طبیعت ٹھکانے آگئی۔ اور میں راز کو سمجھ گیا اور گھر آکر بیضۂ کیمیا اور بیضۂ مرغ کی مماثلت فی الالوان پر برہان ہندسی قائم کی۔[1]

ارض مقدس کی شرح

آپ نے مجھ سے ارض مقدسہ کی شرح بھی پوچھی ہے۔ سنیئے۔ ارض مقدسہ اس مادے کو کہتے ہیں جو طبائع علویہ وسفلیہ سے پیدا ہوئی ہو۔ اور

1- (یہ برہان دو تین سطروں میں لکھی ہے لیکن بالکل معمہ ہے مطلق سمجھ نہیں آئی)

تانبا ہی صرف ایک ایسی دھات ہے جو مراحل سواد کو طے کر کے پہلے غبار ہوا اور پھر پھٹکری سے مل کر سرخ اور معنیا میں روحیں منجمد رہتی ہیں۔ اور طبیعت علویہ ان کو آگ کا مقابلہ کرنے کے لیے نکالتی ہے۔ اور فرفرہ میں محض سُرخ رنگ ہی ہوتا ہے (جو قابل انفصال ہے) اور رنگ میں تین مختلف قوتیں ہیں جو باہم متشابہ اور ہم جنس ہیں۔ ایک روحانیہ نورانی صافی ہے یہی فاعلہ ہے۔ دوسری نفسانیہ ہے جو متحرک وحساس ہے لیکن یہ پہلی قوت سے غلیظ ہے۔ اور اس کا مرکز بھی پہلی قوت سے نیچے ہے۔ تیسری قوت ارضیہ حاسہ قابضہ ہے۔ جو ثقل کی وجہ سے مرکز زمین کی طرف مائل رہتی ہے۔ یہی قوائے روحانیہ ونفسانیہ کو پکڑتی اور ان کو محیط ہوتی ہے۔ باقی جتنی اور قوتیں ہیں وہ سب فضول ہیں۔ اور فن کیمیا میں جاہلوں کو دھوکا دینے کے لیے لکھ دی گئی ہیں۔ میں اب آپ کو کیمیا کے متعلق ایسے مفید مقدمات اور ضروری تدبیریں لکھ چکا ہوں کہ آپ کو اور کسی طرف رجوع کی ضرورت نہ ہوگی۔ نیز جو سوالات آپ نے مجھ سے کیے تھے اب ان سب کا جواب لکھ چکا۔ اس لیے مجھے اب یہ ہے کہ آپ ضرور اپنے مقصد میں کامیاب ہوں گے۔ والسلام۔

کیمیا کے بارے میں نظریہ

یہ ہے ابن بشرون کے کلام کا خلاصہ۔ مسلمہ المجریطی استاد کیمیاء وسحر وطلسمات کا رشید شاگرد تھا۔ اس نے بھی اس رسالہ میں جا بجا اشارہ کنایہ سے کام لیا ہے جس سے اصل مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ کیمیاء کوئی طبعی صنعت نہیں ہے۔ کیمیا کے بارہ میں مناسب ہے کہ یہ عقیدہ رکھا جائے اور یہی واقعیت سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ کیمیا نفوس روحانیہ کے آثار وتصرفات کے قبیل میں سے ہے۔ جس پر نیک لوگوں کو بطور کرامت اور شریروں کو بطور سحر دسترس ہوتی ہے۔ تاثیر کرامت تو ظاہر ہی ہے۔ رہی تاثیر سحر۔ سو ساحر بھی قوت سحری سے اعیان مادی کو بدل دیتے ہیں۔ اور کچھ کا کچھ بنا دیتے ہیں۔ جیسے کہ ساحران فرعون کا قصہ مشہور ہے اور سوڈان و ہندوستان اور ترکستان کے ساحروں کی نسبت کہا جاتا ہے کہ جب چاہتے ہیں، بادل کو قابو میں کر کے مینہ برسا لیتے ہیں۔ چوں کہ کیمیا گر چاندی سونے کے مادے کو بدلتا ہے۔ اس لیے اس کو بھی از قبیل سحر شمار کرنا چاہیے۔ اور جابر ومسلمہ وآئمہ فن کیمیا نے لغز وچیستاں کا طریقہ صرف اس لیے اختیار کیا۔ کہ شریعت میں سحر کی تمام انواع حرام ومحظور کر چکے تھے۔ اگر یہ اپنے سحری اعمال صاف صاف کہہ دیتے کافر و بے دین ہونے کا نشانہ بنتے۔ اسی خوف کے مارے صاف صاف بیان نہ کیا۔ نہ یہ کہ بخل کی وجہ سے کیمیا کی تعلیم عام نہ کی۔ جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے۔ دیکھو لو کہ مسلمہ نے اپنی کتاب کیمیا کا نام رتبۃ الحکیم رکھا ہے۔ اور کتاب سحر وطلسمات کا غایۃ الحکیم۔ اسے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کتاب رتبۃ الحکیم کتاب غایت الحکیم کی فرع ہے۔ کیوں کہ غایت کا رتبہ مرتبہ سے جسے مسئلہ کہنا چاہیے بالا ہوتا ہے۔ ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے ہمارے دعویٰ کی تائید ہوتی ہے۔ آگے بڑھ کر ہم اُن لوگوں کی تردید کریں گے جو کیمیاء کو طبعی صنعت سمجھتے ہیں۔ اور کیمیا گری کو معمولی سی بات جانتے ہیں۔ واللہ العلیم الخبیر۔

پچیسویں فصل

فلسفہ کی خرابیاں اور اس کا بطلان

فلاسفہ کے خیالات

یہ فصل اور اس کے بعد کی دو فصلیں نہایت عظیم الشان ہیں۔ اس لیے کہ فلسفہ ونجوم جیسے علوم متمدن اور آباد شہروں میں بکثرت ہوتے ہیں۔ اور ان سے دین کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس لیے ان کے متعلق بحث کرنا اور امر حق کا جتلانا نہایت ضروری ہے۔

عقلائے نوع انسانی میں سے ایک فرقہ کا خیال ہے کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ حسی وغیر حسی۔ حسیات کا ادراک حواس کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اور موجودات ماوراء الحس، عقل اور فکر اور قیاسات عقلیہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور عقائد ایمانیہ کی تصحیح موقوف بر عقل ہے نہ بر سماعت۔

کیوں کہ اکثر عقاید عقلیہ ہی ہیں۔ یہی لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں فلاسفہ جمع ہے فیلسوف کی۔ جس کے معنی یونانی زبان میں مرد حکمت دوست ہیں۔ یہی لوگ ہیں جنہوں نے حقائق موجودات کی دریافت پر کمر باندھی۔ اور حق و باطل ادلہ میں تمیز کرنے کے لیے علم منطق کے قانون واصول وضع کیے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ حق و باطل میں تمیز عقل و نظر کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ اور فکر نظری اکھڑی ہوئی شخصیات میں اپنا کام کرتی ہے جن کو معقولات اولیٰ کہتے ہیں۔ اور انہیں معانی کلیہ میں تجرید کرتی ہوئی اجناس عالیہ یعنی مجردات تک پہنچتی ہے۔ جیسا کہ ہم منطق کے بیان میں لکھ چکے ہیں۔ یہی اجناس عالیہ بایک دیگر مل کر تحصیل علوم کا ذریعہ ہوتی ہیں۔ اور انہی کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں۔ جب عقل ان معقولات مجردہ میں گھس بیٹھ کر کے وجود کما ہوئہ کا تصور حاصل کرنا چاہتی ہے تو بعض کو بعض سے نسبت دیتی ہے۔ اور بعض کو بعض سے نفی کرتی ہے۔ تاکہ وجود کا تصور صحیح و مطابق بالخارج حاصل ہو جائے۔ اور پھر تصورات سے تصدیقات مرتب کرتی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک تصدیق ازروئے حکم تصور پر قابل ترجیح ہے اور تصور وجوداً مقدم ہے۔ اس لیے کہ تصور کامل ہی مقصد غایت ادراک ہے۔ اور تصدیق اس کے حصول کا ذریعہ منطق کی عام کتابوں میں جس تصور کو متقدم اور تصدیق کا موقوف علیہ گردانا گیا ہے وہ شعوری ہے نہ کہ علم تام۔ یہی امام فلاسفہ ارسطو کا مسلک ہے۔ فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ اسی طریقہ سے موجودات حسیہ وغیر حسیہ کا ادراک انسانی فضیلت ہے۔

ان لوگوں کے فہم کا تمام تر حاصل یہ ہے کہ پہلے انہوں نے حواس کے ذریعہ جسم کو سمجھا۔ اور پھر جب ان کے ادراک نے کچھ ترقی کی نفس کا وجود مانا جو حیوانات میں حس وحرکت کی بنیاد ہے۔ پھر قوائے نفسانی سے عقل تک پہنچے اور یہیں آ کر ان کا ادراک رُک گیا۔ مگر ظن وتخمین سے کام لے کر نفس سماوی کے قائل ہوئے اور کہنے لگے کہ آسمان بھی صاحب العقل والنفس ہیں اور اس قیاس کو دس عقلوں اور نو آسمانوں کے وجود پر ختم کیا۔ اور عقل دہم کو عقل فعال مانا۔ اور بزعم خود سمجھنے لگے کہ انسانی سعادت یہی ہے کہ ترتیب وجود کو مذکورہ بالا سلسلہ کے موافق آدمی سمجھ کر اپنے نفس کو فضائل سے آراستہ کرے۔ مقتضائے عقل وفکر سے اہلیت وفضیلت کو سمجھنا۔ اور محاسن محامد کی طرف مائل ہونا یعنی بغیر شرع بھی سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ فلاسفہ کی سعادت بھی عجیب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب نفس کو مذکورہ بالا فضیلت اور حکمت حاصل ہوگی۔ اس سے مسرور ہوگا۔ یہی نعیم جنت ہے۔ اور اگر جہل میں پڑا رہا تو بھی شفاء ابدی ہے۔ جسے جہنم آخرت کہنا چاہیے۔ اسی قسم کے اور خبط میں جو عام طور سے مشہور ہیں۔

عظیم فلاسفہ کا ذکر

اس مذہب کا امام جس کے علوم وفضائل ہم تک پہنچے ہیں مقدونوی ارسطو افلاطون کا شاگرد اور اسکندر کا استاد ہے۔ جو منطق کی تدوین وتنقیح کی وجہ سے معلم اول کہلاتا ہے۔ منطق بے شک اچھا فن ہے۔ مگر الٰہیات فلاسفہ کی مطلب برآری نہیں کر سکتا۔ جب فلسفہ کی کتابیں خلفائے بنی عباس کے زمانہ میں ترجمہ ہوئیں تو مسلمانوں میں سے بھی بعض نے علمائے فلاسفہ کا مذہب اختیار کیا۔ جا بجا مجادلہ واختلاف کر کے اپنی الگ رائیں بھی قائم کیں۔ ان لوگوں میں سے ابونصر فارابی چوتھی صدی ہجری میں بعہد سیف الدولہ اور ابن سینا پانچویں صدی میں بعہد نظام الملک بہت ہی مشہور ومعروف مسلمان فلسفی گذرے ہیں۔

فلاسفہ کے مسائل کا تجزیہ

فلاسفہ کے جو اہم مسائل ابھی بیان ہو چکے ہیں وہ بہمہ وجوہ باطل ہیں فلاسفہ تمام موجودات کو عقل اول کی طرف اسناد کرتے ہیں۔ اور عقل اول سے سلسلہ ترقی واجب الوجود تک پہنچاتے ہیں۔ یہ در حقیقت قصور اور مراتب خلق اللہ کے نہ جاننے کا نتیجہ ہے۔ کہ ذات واجب کی تخلیق کو صرف ایک عقل تک محدود کیے دیتے ہیں۔ ورنہ وجود کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اور جو کچھ کہ اس نے پیدا کیا ہے ہم اس کو نہیں جان سکتے۔ یہ لوگ عقل اول کی پیدائش کا اثبات اور باقی چیزوں سے غفلت کر کے در حقیقت انہی طبیعیوں کے برابر ہو گئے ہیں جو جسم کے سوا کسی چیز کے وجود کے قائل ہی نہیں اپنے دعووں پر جو دلیل لاتے ہیں اور معیار منطق پر پورا اتارنے کی کوشش کرتے ہیں یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ وہ دلیلیں قاصر ہیں اور غرض کو پورے طور ثابت کرنے والی نہیں۔

موجودات جسمانیہ یعنی جسم طبعی کے متعلق جو کچھ ان لوگوں نے لکھا ہے وہ بھی ناقص ہے۔ اس لیے کہ جو نتائج ذہنیہ مطابقت کے ساتھ نکالے گئے ہیں۔ وہ ذہنی قیاس وحدود کے ذریعہ سے نکالے گئے ہیں۔ جب یہ احکام ذہنیہ کلیہ عامہ ہیں اور موجودات خارجیہ شخصیہ تو ہوسکتا ہے کہ مادیات خارجیات میں ایسی چیزیں ہوں جو اس کلیہ ذہنیہ کو خارجی شخص پر منطبق نہ ہونے دیں۔ اور مطابقت ہو بھی تو صرف ان چیزوں میں جن پر حس اپنا کام کر سکتی ہو۔ اس صورت میں شہود دلیل ہوا نہ یہ بُرہان جو وہ پیش کرتے ہیں پس کہاں وہ یقین جس کی نسبت وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان دلیلوں سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات ذہن معقولات اول ہی میں تصرف کرتا ہے نہ معقولات ثانیہ میں۔ پس اس صورت میں حکم یقینی مثل محسوسات کے ہوتا ہے۔ کیوں کہ معقولات اول کمال انطباق کی وجہ سے مطابق فی الخارج ہو جاتے ہیں۔ اگر حسی انطباق کا دعویٰ کریں تو ہم ان کو مان سکتے ہیں۔ لیکن پھر بھی ہمارے لیے ان سے اعراض کرنا ہی بہتر ہے۔ کیوں کہ مسلمان کا کام نہیں کہ وہ لایقینی امور میں پڑے اور مسائل طبیعات نہ دین ہی میں کارآمد ہیں اور نہ دنیا میں۔ پس ان کا چھوڑنا ہی بہتر ہے۔

روحانیت کے متعلق فلاسفہ کی تحقیق

روحانیات یعنی الٰہیات کے متعلق جو کچھ فلاسفہ بیان کرتے ہیں اس کی حقیقت یہ ہے کہ روحانیات ذاتاً غیر معروف ہیں۔ اور کوئی برہان عقلی انسان کو ان کے وجود کا یقین نہیں دلا سکتی۔ کیوں کہ جن معقولات ثانیہ کے ذریعہ سے دلیل مرتب ہوتی ہے وہ خارجیات شخصیہ میں تجرید کرنے سے ذہن میں قائم ہوتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ معقولات ہمارے ذہن میں ہمارے فہم و فراست ہی کے ذریعہ سے پہنچتی ہیں۔ اور روحانیات ہمارے فہم سے بلند تر ہیں۔ اس لیے نہ ہم ان کی کیفیت میں تجرید کر سکتے ہیں۔ اور نہ کوئی ان کے ادراک کا ذریعہ رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کے وجود پر کوئی برہان بھی قائم نہیں ہوسکتی۔ جو کچھ ان کے متعلق اجمالی علم ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ وہ نفس کا ذاتی علم ہے۔ یا بذریعہ خواب ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ جس کو وجدانی کہنا چاہیے۔ اس سے آگے بڑھ کر ان کے وجود کی حقیقت و ذاتیات کا معلوم کرنا ناممکن ہے۔ چنانچہ محققین فلاسفہ خود کہتے ہیں کہ جو چیزیں مادہ سے بری ہیں ان پر کوئی دلیل ذات وصفات کے متعلق نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ برہان کے لیے ضروری ہے کہ اس کے مقدمات ذاتیات سے بنے ہوں۔ جب ذاتیات خود مجہول ہیں تو پھر دلیل کیسی اور کہاں۔ کبیر الفلاسفہ افلاطون استاد ارسطو کہتا ہے کہ روحانیات میں درجہ یقین حاصل ہوسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ گمان تک ذہن انسانی تک پہنچ سکتا ہے۔ اگر فلسفہ کی تحصیل میں ہزار رنج و محنت کے بعد بھی ظن ہی حاصل ہو تو پھر ہم اسی ظن پر کیوں اکتفا نہ کرلیں جو ہمیں اپنے نفس کی طرف سے حاصل ہوتا ہے۔ حالاں کہ ہماری تمام کوشش اسی لیے ہے کہ ماورائے محسوسات میں بھی درجہ یقین پیدا کریں۔ اور وہ فلسفہ سے حاصل ہوتا نہیں۔ اس لیے اس کا ترک کرنا ہی بہتر ہے۔

انسانی فضیلت کے بارے میں فلاسفہ کا قول

فلاسفہ کا یہ قول بھی بالکل ڈھکوسلہ ہی ہے۔ کہ انسانی فضیلت موجودات کی حقیقت کے فہم و ادراک و علم سے وابستہ ہے۔ اس لیے کہ انسان دو جز سے مرکب ہے۔ ایک جسمانی ہے۔ دوسرا روحانی جو جز و جسمانی سے ملا جلا ہے۔ اور ان دونوں جزوں کے مدارک علیحدہ علیحدہ ہیں اور ذات مدرک ایک ہی ہے جسے روحانی جزو کہتے ہیں۔ جو کبھی مدارک روحانیہ کا ادراک کرتا ہے اور کبھی جسمانی کا۔ "آلات جسمانی کے واسطہ اور ذریعہ سے۔" اور ہر ایک مدارک کو اپنے ادراک سے ایک قسم کی مسرت و خوشی حاصل ہوتی ہے۔ دیکھو لو کہ بچہ ادراک کے ابتدائی درجہ ہی میں خوبصورت چیزیں دیکھ کر اور اچھی آواز سن کر کیسا خوش ہوتا ہے۔ اور یہ ادراک اس کے نفس کو بالواسطہ ہوتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ جو ادراک نفسانی بالذات اور بلاواسطہ ہوگا نفس کو اس سے انتہا درجہ کی مسرت ہوگی۔ جو کسی طرح بیان میں نہیں آسکتی۔ اور یہ ادراک نہ غور و نظر سے حاصل ہوتا ہے نہ علم سے۔ بلکہ حجاب حواس کے اُٹھ جانے اور مدارک جسمانی کے بالکل فراموش کر دینے سے حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر صوفیہ اس ادراک کی واقعیت کی تصدیق کرتے ہیں۔ اور اس کے حاصل کرنے کے لیے قوائے جسمانی اور مدارک جسمانی کو ریاضت سے مٹاتے ہیں۔ تاکہ جب موانع جسمانی سے نفس چھٹکارا پا جائے بالذات فہم کامل حاصل کرے اور مسرور الوقت ہو۔ لیکن ادراک ان کا مقصود بالذات نہیں ہوتا۔ جیسا کہ صوفیہ کے اقوال سے ظاہر

ہے۔ اس لیے فلاسفہ کا اسی کو عین سعادت انسانی قرار دینا دوراز کار ہے اور خصوصاً یہ دعویٰ کہ عقلی دلائل سے اس قسم کا ادراک حاصل ہوسکتا ہے اور اس سے نفس کو حقیقی خوشی ملتی ہے۔ کیوں کہ دلیل وقیاس مدارک جسمانیہ ہیں۔ جو خیال وفکر وذکر کی مدد سے مرتب کیے جاتے ہیں۔ اور ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ نفس کو اپنے ادراک سے فرحت تمام اسی وقت حاصل ہوتی ہے کہ تمام قوائے جسمانی معطل ہو چکے ہوں۔ دلیل و براہین تو علم نفسانی کی رکاوٹ ہیں۔ *

اندھی تقلید گمراہی کا باعث ہے

چنانچہ دیکھ لو کہ اس وقت بھی ماہران فلسفہ شفاء ونجات واشارات وتلخیص ابن رشد وغیرہ کے مطالعہ اور ورق گردانی میں منہمک رہتے ہیں اور چاہتے کہ سعادت نفسانی حاصل کریں۔ لیکن طمانیت نفسانی وسرور قلبی حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ اور صد ہا رکاوٹیں اور شبہات دل میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن محض اس خیال سے اپنے مشغلہ میں لگے رہتے ہیں کہ ارسطو وفارابی وابن سیناء نے لکھا ہے کہ جس نے عقل فعال کی حقیقت کو سمجھ لیا۔ اور اپنی حیات میں ترقی کرتا ہوا اس سے متصل ہو گیا، اس کو بہت کچھ سعادت مل گئی۔ اور عقل فعال فلاسفہ کے نزدیک روحانیات کا پہلا زینہ ہے۔ اور اس کا ادراک ہی اس سے متصل ہو جانا ہے۔ میرے نزدیک یہ رائے بالکل پوچ ہے کیوں کہ ارسطو اور اس کے متبعین کی مراد اتصال عقل فعال سے وہی ادراک ذاتی ہے جو نفس کو بدون واسطہ حاصل ہونے لگے۔ اور ادراک ذاتی حجاب کو اٹھنے کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ فلاسفہ کا یہ قول بھی بالکل باطل ہے کہ نفس کا ادراک تمام ہی جو بلا واسطہ حواس ہو، سعادت نفسانی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ حسی ادراک کے سوا ایک اور ادراک بھی نفس کو حاصل ہوتا ہے۔ اور اس سے اسے سرور ومسرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اسی مسرت وسرور کو عین سعادت اخروی مان لینا کیوں کر ممکن ہے۔ ہاں ہوسکتا ہے کہ جو سعادت حاصل ہونے والی ہے۔ اس میں سے ایک بات یہ بھی ہو۔ موجودات کی حقیقت کو پوری طرح جان لینا بھی ان کے نزدیک سعادت ہے مگر یہ بھی باطل ہے۔ کیوں کہ ہر ایک مدرک وجود کو اپنے ہی مدارک میں منحصر سمجھتا ہے۔ اور یہ امر صریح البطلان ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کوئی تمام جسمانیات وروحانیات کے علم وادراک پر قادر ہو سکے۔ کیوں کہ دائرہ وجود اس قدر وسیع ہے۔ کہ اس کا احاطہ کرنا حیز امکان سے خارج ہے۔ یہ سچ ہے کہ نفس جسم سے علیحدہ ہونے کے بعد اپنے علم وادراک کی وجہ سے مسرور ہوگا۔ لیکن یہ کہاں سے لازم آ گیا کہ وہ تمام موجودات کا علم اپنے ساتھ لے جائے گا۔ ہمارے علم ہی کے موافق اس کے ادراک کا دائرہ وسیع ہوگا۔ اور یہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جمیع موجودات کا علم ہمیں حاصل نہیں ہوسکتا۔ اگر ہم فلاسفہ ہی کی سعادت پر اکتفا کر لیں۔ تو کیا یہ سعادت اس سعادت کے برابر ہوسکتی ہے جس کی امید شارع علیہ السلام نے ہمیں دلائی ہے؟ حاشا وکلا۔ ہرگز نہیں۔ ہرگز نہیں۔

شریعت کی ضرورت کا انکار

یہی حال فلاسفہ کے اس قول کا ہے کہ کہتے ہیں کہ انسان خود بھلائیوں کو اختیار اور برائیوں کو ترک کر کے اخلاق کی تہذیب کرسکتا ہے۔ اور شریعت کی اسے کوئی ضرورت نہیں ہے۔ چوں کہ فلاسفہ نے فی نفس کے ادراک ذاتی کو سعادت نفس سمجھ رکھا ہے۔ اس لیے ایسے بے فائدہ اقوال بھی ان کی زبان وقلم سے نکل گئے ہیں۔ کیوں کہ رذائل نفس کے لیے رکاوٹ ہوتے ہیں اور اسے ایسے پاک ادراک تک پہنچنے ہی نہیں دیتے کہ اپنی آپ اصلاح کر سکے۔ اور چوں کہ انسان کی حقیقی سعادت جسمانی ونفسانی ادراک کے علاوہ ہے اس لیے اگر تہذیب اخلاق پر وہ قادر بھی ہو جائے تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ اسے ایک روحانی خوشی حاصل ہو جائے گی۔ رہی وہ سعادت جس کا شریعت نے وعدہ کیا ہے۔ نہ اس تک مدارک انسانی پہنچ سکتے ہیں۔ اور نہ انسان اپنی رائے ودرویت سے حاصل کرسکتا ہے۔ بوعلی ابن سینا چوں کہ اس بھید کو سمجھ گیا۔ اس لیے کتاب مبدء معاد میں لکھتا ہے کہ معاد روحانی فی الجملہ براہین عقلیہ سے معلوم ہوسکتا ہے کہ کیا ہے۔ لیکن معاد جسمانی کی حقیقت کسی دلیل و برہان سے معلوم ودریافت نہیں ہو سکتی۔ چوں کہ شریعت محمدیہ نے اسے بالتفصیل بیان کر دیا ہے۔ اس لیے ہمیں اسی کی طرف رجوع کرنا چاہیے نہ کہ دلائل و براہین کی جانب۔

منطق اور فلسفہ کے فوائد

مختصر یہ کہ فلسفہ کے جو مقاصد اہم ہیں فلسفہ ان کے حصول کے لیے کافی وکفیل نہیں۔ شریعت کی مخالفت الگ رہی۔ جو کوئی ہلکی سی بات نہیں۔ ہاں اس میں شک نہیں۔ کہ ان علوم سے براہین کے حق و بطلان اور صحت و غلطی کے جانچنے کے لیے ذہن میں معقول تیزی آجاتی ہے۔ کیوں کہ قیاسات منطق کی ترتیب محکم اصول پر ہے۔ اور ریاضی وطبیعات میں ہر جگہ ان سے کام لیا گیا ہے۔ اس لیے ان کی مشق سے متعلم کو ملکہ راسخ ہو جاتا ہے۔ اور حجت اور استدلال میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ گویا یہی ایک علم منطق تمام علوم نظریہ میں صحیح تر ہے۔ اور یہی تمام علوم فلسفیہ کا ماحصل ہے جو متعلم کو حاصل ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی فلاسفہ کے مذاہب ومسالک اور ان کے فساد سے بھی بقدر ضرورت واقفیت ہو جاتی ہے۔ اور اگر توفیق ربانی شامل حال ہو تو فلسفہ کی خرابیوں سے ایک حد تک بچ بھی جاتا ہے مگر یہ علوم اسی وقت پڑھنے چاہئیں۔ جب کہ تفسیر وفقہ ودیگر علوم سے گذر چکے ہوں۔ ورنہ خرابی سامنے کھڑی رہتی ہے۔ جس سے بچنا نہایت مشکل ہے۔ واللہ الموفق للصواب۔

چھبیسویں فصل

علم نجوم کی تردید اور اس کے احکام کا بے بنیاد ہونا

علم نجوم کے بارے میں آراء

نجوم کی نسبت نجومیوں کا دعویٰ ہے کہ وہ اس کے ذریعہ یعنی اوضاع فلکی اور آثار نجوم سے مدد لے کر آئندہ حوادث کو قبل از وقوع معلوم کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ اوضاع فلکی وآثار کواکب کلی وشخصی آئندہ واقعات وحوادث پر دلالت کرتے ہیں۔ اور عالم عنصری میں جو کچھ ہوتا ہے، انہی کے اثر کے موافق ہوتا ہے۔ حکمائے متقدمین کی رائے نجوم کی بابت یہ تھی کہ علم نجوم کے ذریعہ سے حوادث آئندہ بے شک معلوم ہو سکتے ہیں۔ لیکن آثار نجوم تجربہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور یہ تجربہ نہایت دشوار بلکہ محال ہے۔ اگر تمام عمریں یکجا جمع کر کے اس تجربہ میں صرف کر دی جائیں تب بھی تجربہ آثار نجوم ممکن نہیں۔ کیوں کہ تجربہ ایک امر کے کئی بار ہونے سے ہوتا ہے۔ پھر اس سے علم وظن کی بنیاد پڑتی ہے اور کواکب کے دورے مدتہائے دراز میں پورے ہوتے ہیں۔ اور ان کے مکرر، سہ کرر ہونے کے لیے اور بھی دراز تر زمانہ چاہیے۔ جو غالباً عمر عالم سے بھی زیادہ ہوگا۔ بعض ضعیف الرائے فلاسفہ اور نجومیوں کی رائے یہ بھی ہے کہ آثار کواکب کا علم بذریعہ وحی آسمانی مدون ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رائے کس قدر بعید از قیاس ودور از کار ہے۔ انبیاء علیہم السلام صنائع وعلوم سے نابلد محض تھے۔ کبھی انہوں نے کوئی غیب کی خبر حکم الٰہی کے بغیر دنیا کو نہیں دی۔ پھر کیوں کر ممکن ہے کہ وہی ایک علم کے ذریعہ اخبار آئندہ وحوادث مستقبلہ کے استنباط کے مدعی ہوں۔ اور خلقت کو اس کی تعلیم دے گئے ہوں۔

بطلیموس کی رائے

بطلیموس اور اس کے متبع متاخرین کی رائے یہ ہے کہ حوادث پر کواکب کی دلالت طبیعہ ہے۔ یعنی کائنات عنصری میں جو مزاجی کیفیت کواکب کو عارض ہوتی ہے، اسی کے مطابق حادثات وقوع میں آتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی رائے کی تقویت میں یہ دلیل لاتے ہیں۔ کہ عناصر میں چاند سورج کا عمل واثر اس قدر ظاہر ہے کہ کوئی اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ مثلاً سورج کی وجہ سے فصلیں بدلتی ہیں۔ پھل پکتے ہیں، زراعت تیار ہوتی ہے، چاند رطوبت میں اثر کرتا ہے۔ اور متعفن مواد کو پکاتا ہے، پھلوں پر خاص اثر ڈالتا ہے۔ اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں کہ چاند سورج کا مؤثر ہونا تو یوں ظاہر ہے۔ باقی کواکب کی تاثیر کا علم ہم کو دو ذریعوں سے ہوا ہے۔ اول ماہران فن کے بیان اور ان کی تقلید سے۔ دوسرے تجربہ اور حدس سے۔ اس طور پر کہ ہر ایک کوکب کو ہم نیر اعظم آفتاب کے ساتھ مقابلہ کر کے اس کی طبیعت واثر کو دریافت کرتے ہیں۔ یعنی قران کے وقت اس ستارہ کی قوت زیادہ

ہوتی ہے۔ تو اسے آفتاب کے موافق مؤثر سمجھتے ہیں۔ اور اگر گھٹی ہے۔ تو اس کی تاثیر کو آفتاب کے خلاف جانتے ہیں۔ اور جب اس طرح کواکب کے مفرد امزجہ وقویٰ معلوم ہو جاتے ہیں۔ تو پھر انہی سے قوائے مرکبہ کو بھی دریافت کر لیتے ہیں۔ اور جیسے کواکب کے امزجہ وقویٰ کا اندازہ آفتاب کے ساتھ کرتے ہیں۔ اسی طرح طبائع بروج سے بھی ان کی کیفیت دریافت کرتے ہیں۔ اور جب اس طرح پر تمام کواکب کی قوتیں معلوم ہو گئیں اور یہ معلوم ہے کہ وہ ہوا پر اثر کرتے ہیں اور اس اثر سے ہوا کا خاص مزاج ہو جاتا ہے۔ اور ہوا کے وسیلہ سے وہی تاثیر تمام ان مولدات تک پہنچتی ہے۔ جو ہوا کے نیچے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً ہوا کا اثر جب نطفہ اور بیج پر پڑتا ہے تو اس سے جو حیوان یا درخت پیدا ہوتا ہے ہوائی اثر اس میں بھی موجود ہوتا ہے۔ اور نفس بھی اس سے متکیف ہوتا ہے۔ اور نفس کے ساتھ تمام توابع نفس بھی اسی اثر کے لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ بطلیموس کہتا ہے کہ پھر بھی جو علم ان وقتوں کے بعد حاصل ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے نہ یقینی۔ نہ قضائے الٰہی میں شمار ہو سکتا ہے۔ بلکہ حوادث کے طبعی اسباب میں سے تاثیر کواکب بھی ایک اثر ہے۔ اور قضائے الٰہی اس سے متقدم ہے۔ یہ ہے بطلیموس اور اس کے متبعین کی رائے کا خلاصہ جو ان کی کتابوں میں لکھا ہوا ہے۔ یہ بیان اگرچہ نجوم کی تائید میں ہے، علم نجوم کی کمزوری اچھی طرح سے ظاہر ہے۔ اس لیے کہ واقعات کا علم الیقین یا ظن واقعات کے تمام تر اسباب یعنی فاعل، صورت، غایت وغیرہ سے ہوتا ہے۔ اور قوائے نجوم صرف فاعلی ہیں۔ اور عناصر اثر قبول کرتے ہیں۔ اور پھر قوائے نجومیہ ہی فاعل نہیں۔ بلکہ جزء مادی میں اور قوتیں بھی ان کے ساتھ فاعل ہیں۔ مثلاً قوت تولید، قوت نوعیہ، قوت خاصہ وغیرہ۔ پس ظاہر ہے کہ اس صورت میں اگر قوائے کواکب کا اثر بفرض محال معلوم بھی ہو گیا۔ تو وہ وقوع حوادث میں کہاں تک علم کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اور جس قدر بھی ذریعہ علم ہو گا، محض ظنی وتخمینی ہو گا۔ اور ظن وتخمین کو اصولی علوم میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ ظن وتخمین بفرض کسی نجومی میں موجود نہ ہو تو پھر احکام نجومی ظنی بھی نہ رہیں گے باور محض شکی رہ جائیں گے۔

بطلیموس کا رد

یہ تمام باتیں تو اس حالت میں پیش آئیں گی۔ جب کہ قوائے نجوم کا علم صحیح صحیح حاصل ہو گیا ہو۔ حالاں کہ یہ خود نہایت مشکل ہے اس لیے کہ اوضاع کواکب کو معلوم کرنے کے لیے بہت سے حسابی طولانی عمل کرنے پڑتے ہیں۔ اور ممکن ہے کہ بعض کیا اکثر کواکب میں ایسی قوت موجود ہو جو نجومی کو نہ معلوم ہو سکی ہو اور نہ بظاہر اس قوت کے وجود کی کوئی دلیل پائی جاتی ہو اور بطلیموس نے جو کواکب خمسہ کے مزاج وقویٰ سے آفتاب سے مقابلہ کر کے دریافت کیے ہیں۔ یہ ترکیب بھی ضعیف البنیاد ہے۔ اس لیے کہ آفتاب کی قوت تمام کواکب پر مستولی وغالب ہے۔ اس لیے اس کی قوت کے مقابلہ میں کسی ستارہ کی قوت کی کمی وبیشی کا دریافت ہونا کوئی آسان بات نہیں۔ یہ تمام باتیں ایسی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ علم نجوم حوادث آئندہ کو نہیں بتا سکتا۔ بطلیموس نے یہ بھی مانا ہے کہ جو کچھ علام عنصری میں کواکب کے نیچے واقع ہے کواکب اس پر اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ شرعی اصول پر یہ بھی غلط ہے۔ کیوں کہ باب توحید میں بیان ہو چکا ہے۔ کہ لا فاعل الا اللّٰہ۔ اور اہل کلام نے یہ تفصیل بیان کیا ہے کہ اسباب ومسببات کی اسناد مجہول الکیفیت ہے۔ عقل ظاہری تاثیر کو دیکھ کر کچھ حکم لگا دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ ظاہری تاثیر درحقیقت مسبب نہ ہو۔ بلکہ مؤثر کوئی اور ہی چیز ہو۔ اور قدرت الٰہی اسباب ومسببات میں رابطہ بن رہی ہو جس سے تمام کائنات بالا وزیریں مربوط ہو۔ اور شریعت تمام حوادث کو حوالہ تقدیر کرتی ہے۔ اور تمام سابقہ نبوتیں بھی نجوم اور ان کی تاثیر سے انکار ہی کرتی رہیں۔ چنانچہ استقرائے شرعی ہے ان الشمس والقمر لا ینخسفان لموت احد ولحیاتہ۔ یعنی اوضاع کواکب کو کسی موت زندگی سے کوئی تعین نہیں۔ ایک اور حدیث صحیح سے بھی ثابت ہے کہ جو شخص کواکب کو مؤثر مانتا ہے وہ کافر ہے۔

علم نجوم کے نقصانات

مختصر یہ کہ نجوم کا بطلان دلائل شرعیہ وعقلیہ سے بخوبی ظاہر ہے۔ شہروں میں جو نقصان اس سے ہوتے رہتے ہیں اور پے در پے نجوم کے بے حقیقت ہونے کا ثبوت دیتے رہتے ہیں، وہ الگ رہے۔ ایمانی عقائد میں اس سے فتور آتا ہے۔ مال کا نقصان ہوتا ہے۔ لوگ ناراستی میں پڑتے

ہیں۔ اگر اتفاقاً کسی کی کوئی پیشین گوئی راست نکل آتی ہے بغیر تعلیل وتحقیق کے اس کے تمام احکام راست مان لیے جاتے ہیں۔ اور لوگ امور دنیا الی غیر اللہ منسوب کرنے کی جرأت کر کے معصیت میں پڑتے ہیں۔ سلطنتوں میں بھی احکام نجومیہ اکثر فتنہ وفساد کا باعث ہوتے رہتے ہیں۔ جہاں کسی نجومی نے کہہ دیا کہ فلاں سلطنت کے انقطاع کا زمانہ آ گیا۔ ہر طرف امرا خود سری و بغاوت پر کمر بستہ ہو کر حصول سلطنت کی فکریں کرنے لگتے ہیں۔ ایسے واقعات جو محض نجومی احکام کی بنا پر پیش آئے ہم نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں۔ اس لیے اس فن سے سب کو پرہیز کرنا چاہیے۔ جو دین و دولت میں خرابیاں ڈالتا ہے۔

مسلمانوں کے لئے علم نجوم کی حیثیت

یہ ہرگز بھی خیال نہ کرنا چاہیے کہ نجوم نوع انسان کے لیے بمقتضائے ادراک انسانی طبعی ہے۔ پھر لوگ اس سے کیوں کر اعراض کر سکتے ہیں۔ خیر وشر بھی تو امور طبیعت ہیں۔ کیا اسباب شر کو چھوڑنا اور اسباب خیر کی طرف رجوع لانا انسان کا فرض نہیں ہے۔ چوں کہ نجوم بھی اکثر مبداء شر ہی ہوتا ہے۔ اس لیے اس سے قطع نظر کر لینا ہی بہتر ہے۔ اگر بفرض مان لیا جائے کہ نجوم کے تمام احکام راست ہی ہوتے ہیں۔ اور یہ علم سچا علم ہے تب بھی مسلمان اس علم میں ملکہ تام حاصل نہیں کر سکتے۔ اگر کوئی مدعی مسلمان اس علم پر حاوی ہو جانے کا خیال کرے تو یہ سراسر اس کا خبط ہے۔ اس لیے کہ چونکہ شریعت نے اس علم کو خطرناک قرار دیا ہے۔ اس لیے مسلمانوں میں اس کے پڑھنے پڑھانے کا رواج نہیں اس کے دیکھنے بھالنے اور غور و فکر کرنے والے بھی خال خال ہی پائے جاتے ہیں۔ جو گھروں میں عام لوگوں سے چھپے چوری دیکھتے بھالتے ہیں۔ اور یہ علم ہے نہایت وسیع، کثیر الفروع، مشکل سے سمجھ میں آنے والا۔ پھر بھلا کیوں کر کوئی اس میں کمال حاصل کر سکتا ہے۔ فقہ چوں کہ دین و دنیا میں مفید ہے اور کتاب وسنت اس کے آسان ماخذ ہیں۔ اور عام طور پر پڑھی پڑھائی جاتی ہے اور اس کے ایک ایک مسئلہ میں پوری پوری چھان بین ہو چکی ہے۔ پھر بھی روز بروز اس علم کے جاننے والے اور ملکہ تام حاصل کرنے والے کم ہی ہوتے جاتے ہیں۔ پھر جو علم کہ متروک ہو۔ شریعت نے محظور وحرام کر دیا ہو۔ اس کے جاننے والے ناپید ہوں۔ علم خود مشکل الحصول ہو۔ اور تحصیل وممارست کے بعد بھی اپنے اصول وفروع میں ظن وتخمین کا محتاج ہو، اس کا حاصل کرنا اور ملکہ تام بہم پہنچانا کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے۔ جب کہ عموماً لوگوں میں اس کی قدر و منزلت بھی نہ ہو بلکہ عام طور پر نفرت پھیلی ہوئی ہو۔ ان وجوہ پر نظر کرتے ہوئے یہی بہتر ہے۔ کہ اس علم کی تحصیل کا مسلمان خیال ہی نہ کریں۔ اور سمجھ لیں کہ غیب دان خدا تعالیٰ کے سوا کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔ کتنا ہی کیوں سر نہ پٹکے۔

ابوالقاسم روی اندلسی کے اشعار

ہمارے ہی زمانہ کا ذکر ہے کہ جب سلطان ابوالحسن کی فوج پر عربوں کا غلبہ ہوا اور قیروان میں سلطان محصور ہو گیا اور عام طور سے فریقین میں بے چینی پھیلی تو اس زمانہ میں اکثر نجومیوں نے آئندہ کے لیے اپنے اپنے قیاس کے موافق حکم لگائے۔ مگر جب ان میں سے ایک بھی سچ نہ نکلا تو شعرا نے اسی بے چینی کی حالت میں قصائد لکھے۔ اور احکام نجوم کی ہجوئیں کہیں۔ یہاں ہم ابوالقاسم روی اندلسی کے چند شعر اس کے متعلق درج کرتے ہیں۔ جو لطف سے خالی نہ ہوں گے۔

یاراصد الخنس الجواری	مافعلت هذه السماء
مطلتموتاوقد زعمتم	انکم الیوم املیاء
مرخمیس علی خمیس	وجاء سبت واربعاء
وتصف شهر و عشرثان	وثالث ضمه القضاء
ولا تریٰ غیر زور قول	اذاك جهل ام ازدراء
انا الی الله قدعلمنا	ان لیس بستل فع القضاء
رضیت بالله لی آلهاً	حسبکم البدرو الذکاء
ماهذه الانجم السواری	الا عبادیه اوإماء
یقضی علیها ولیس تقضی	وما لها فی الوری اقتضاء

یعنی اے نجومیو! بتاؤ تو یہ کیا ہورہا ہے؟ تم تو دعویٰ کرتے تھے کہ یہی ایک آدھ دن کی مصیبت ہے۔ یہاں تو جمعرات پر جمعرات اور اتوار پر اتوار گذرتا چلا جاتا ہے۔ اور حالت نہیں بدلتی۔ آدھا مہینہ گذرا۔ دو عشرہ ہوئے تیسرا عشرہ گذر کر مہینہ پورا ہو گیا۔ مگر تمہارا ایک حکم بھی سچ نہ نکلا۔ تم جاہل ہو یا یہ علم ہی بے حقیقت ہے؟ ہمیں اب یقین ہو گیا کہ قضائے الٰہی کسی طرح نہیں ٹل سکتی۔ اور اس لیے اب ہم بتقدیر الٰہی راضی ہیں چاند سورج کے جھگڑے تمہیں مبارک رہیں۔ ہمارے نزدیک تو یہ تمام ستارے مشیت ایزدی کے بندے ہیں۔ رضائے الٰہی ان پر حکم کرتی ہے۔ اور یہ ستارے کچھ نہیں کر سکتے۔

ستائیسویں فصل

کیمیا کا انکار اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کا ذکر

کیمیا کی فکر کے برے نتائج

جاننا چاہیے کہ جو لوگ کہ وسائل طبیعہ سے معاش نہیں پیدا کر سکتے وہ کیمیا کی فکر میں پڑتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ کیمیا بھی حصول معاش کا ایک ذریعہ ہے بلکہ اس کی مدد سے بہت جلد کیمیا گر مالا مال ہو سکتا ہے۔ یہی خیال ہے جو ان مہوسوں کو گوناگوں محنت و مشقت کا متحمل بناتا ہے۔ ایسی ایسی مصیبتوں میں پڑتے ہیں کہ جان کے لالے پڑ جاتے ہیں۔ حکام سے ہر وقت ہراساں و خائف رہتے ہیں۔ اور اس قدر مال کیمیا کی دھن میں خاک کر دیتے ہیں۔ کہ اگر بفرض کیمیا بن بھی جائے تب بھی اتنا مال نہ حاصل ہو۔ اکثر ناکامی کے صدمہ میں مر جاتے ہیں۔ لیکن پھر بھی ہوس لوگوں کو کیمیا کے خیال سے باز نہیں آنے دیتی۔

جز قلب تیرہ ہیچ نشد حاصل ہنوز
باطل دریں خیال کہ اکسیر مے کنند

لوگوں کے سر پر کیمیا کا بھوت اس لیے سوار ہو گیا ہے کہ جب انہوں نے دیکھا کہ معادن میں استحالہ ہوتا ہے اور اشتراک مادہ کی وجہ سے بعض معدنیات دوسری صورت میں آجاتے ہیں تو انہیں خیال ہوا کہ اگر تدبیر سے کام لیا جائے تو چاندی سونا اور تانبا رانگ چاندی ہو سکتے ہیں۔ اس خیال کا دل میں پیدا ہونا تھا کہ طرح طرح کی تدبیریں سوچی گئیں۔ اور ہر ایک نے بخبط خود ایک تدبیر نکال لی۔ کسی نے کنواری لڑکی کو سنگ پارس ٹھہرایا۔ کسی نے خون کو، کسی نے بالوں کو، کسی نے انڈے کو۔ بہر صورت ایک ایسا مادہ ٹھہرایا گیا جو استحالہ کا ذریعہ ہو سکے۔ اسی مادہ سے اکسیر بنانے لگے۔ بھٹی اور دھونکنی درست ہوئی۔ اور اس مادۂ خاص کو اس میں رکھ کر کسی نے اسے کسی خاص قسم کے پانی اور بوٹیوں میں تاؤ دیے تا کہ کشتہ ہو کر اکسیر

ہو جائے کسی نے شورہ اور نمک وغیرہ کے تیزاب میں بجھا کر اس کا جوہر نکالا۔ اور پھر اسے پانی میں حل کر کے آپ اکسیر تیار کیا۔ مختصر یہ کہ کسی نے خاک کی چٹکی کو اکسیر سمجھا اور کسی نے تیزابوں کو کیمیا کا اصل اصول ٹھہرایا۔ اور ۵۲ تولے پاؤ رتی کے دعوے شروع ہوئے۔ یعنی اگر معدنیات کو پگھلا کر یہ اکسیر ان میں ڈال دی جائے تو چاندی سونا تیار ہو جائے گا۔ اس فن میں جو لوگ محقق و مبصر پائے گئے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اکسیر ایک ایسا مادہ ہے جو عناصر اربعہ سے مل کر بنتا ہے اور کیمیاوی اعمال سے اس میں ایک ایسا ذوقوت طبعی مزاج پیدا ہو جاتا ہے کہ جب معدنیات میں اکسیر ڈالی جاتی ہے یا معدنیات اس میں ڈالے جاتے ہیں، اکسیر کا زور آور مزاج معدن کی اصلی طبیعت کو بدل کر اپنا ہم رنگ بنا لیتا ہے۔ نہ عارضی طور پر بلکہ دائمی طور پر جیسے کہ خمیر آٹے میں پڑ کر تمام آٹے کو خمیر کر دیتا ہے یہی حال چاندی سونے کی اکسیر کا ہے کہ ان معدنیات کو چاندی سونا بنا دیتی ہے۔

فن کیمیا کی کتب پر تبصرہ

یہ ہے خلاصہ کیمیا گروں کے خیالی دلائل کا جس کے بھروسہ پر وہ دن رات اسی شغل میں لگے رہتے ہیں اور چاہتے ہیں کیمیا بنا کر دولت مند ہو جائیں۔ چوں کہ اس فن کی کتابیں ماہران فن کی تصانیف موجود ہیں اہل ہوس انہیں پڑھتے ہیں اور ان کے اسرار و چیستانوں کے حل کرنے میں اپنا سارا زور لگاتے رہتے ہیں۔ کیوں کہ اس فن کی جتنی کتابیں ہیں سب معمے ہیں۔ کسی کا بیان بھی صاف صریح نہیں۔ مثلاً جابر ابن حیان کے رسائل جو تعداد میں ستر ہیں مسلمہ المجریطی کی کتاب رتبۃ الحکیم، طغرائی و مغیربی کے قصائد سب کے سب لغو ہیں اس لیے مہوس سر کھپانے کے بعد بھی ان کتابوں کے مطالب و مسائل نہیں سمجھ سکتے۔ اور اندھا دھند کیمیاوی اعمال شروع کر دیتے ہیں۔

میں نے ایک دن اپنے استاد ابوالبرکات تلفیقی سے کیمیا کے بارہ میں گفتگو کی اور اس فن کی چند کتابیں بھی انہیں دکھلائیں۔ شیخ نے دیر تک انہیں بغور دیکھا اور پھر مجھے واپس دے کر کہا کہ اس بات کا میں ضامن ہوتا ہوں کہ ان کتابوں سے کچھ حاصل وصول نہ ہوگا۔ اور ناکامی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔ یہ تو ان لوگوں اور کتابوں کا حال ہے جو درحقیقت طالب کیمیا ہیں یا کیمیا کی بڑی مسلم کتابیں ہیں۔

جعلساز کیمیا گر

اب ان لوگوں کا حال سنیے کہ جو بجائے اصل کیمیا کے جعل و فریب سے کام لیتے ہیں۔ اور جھوٹی کیمیا بناتے ہیں۔ یہ لوگ اکثر چاندی کو سونے کا ہم رنگ اور تانبے کو چاندی کی طرح سفید کر کے اپنی کیمیا گری کا ثبوت دیتے ہیں۔ بعض ان سے محض ملمع کاری سے کام لیتے ہیں۔ اور بعض ہڑتال وغیرہ کے جوہر سے چاندی تانبے کو رنگتے ہیں۔ بعض جوڑا بناتے ہیں یعنی اگر چاندی بنانی ہوتی ہے تو کچھ چاندی اور کچھ تانبہ ملا کر چاندی بنا لیتے ہیں۔ اور چاندی و سونا ملا کر سونے کا جوڑا تیار کرتے ہیں۔ اور ایسی صفائی سے کام لیتے ہیں کہ بڑے بڑے نقادان کے کھوٹے نقد کو نہیں پہچان سکتے۔ یہ لوگ کھوٹی چاندی اور سونا بنا کر خود بھی رائج الوقت سکے ڈھالنے لگتے ہیں۔ اور ان کو کھرے سکوں میں چلاتے ہیں۔ یہ لوگ نہایت کمینہ اور بد عاقب ہیں۔ کہ اپنا کھوٹا نقد دے کر لوگوں کا کھرا مال مارتے ہیں۔ ان کو چوروں سے بھی بدتر سمجھنا چاہیے۔ برابرہ مغرب میں ہزاروں آدمیوں نے بھی اپنا پیشہ بنا رکھا ہے۔ دور دور ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں۔ مسجدوں میں، خانقاہوں میں پڑے رہتے ہیں۔ اور دولت مندوں کو کیمیا گری کا دھوکا دے کر خوب لوٹتے ہیں۔ اور جب دیکھتے ہیں کہ رسوائی ٹھکائی سر پر آن پہنچی تو کسی طرف بھاگ جاتے ہیں۔ اور کسی دوسرے اُلو دولت مند کو اپنے جال میں پھنساتے ہیں۔ یونہی تمام عمر جعل و فریب میں گذار دیتے ہیں اور اسی طریقہ سے اپنی معاش پیدا کرتے ہیں۔ ان لوگوں کو نہ کیمیا گر کہنا چاہیے۔ اور نہ اس جگہ ان کے حال سے ہمیں بحث ہے۔ کیوں کہ یہ تو بدترین خلایق اور عیار ہیں۔ حکام کا فرض ہے کہ ان لوگوں کو گرفتار کر کے ایک ایک کے ہاتھ کٹوا ڈالیں۔ تا کہ سکہ ہائے رائج الوقت دھوکے اور نقل سے محفوظ ہیں۔ اور حفاظت سکہ کے فرض سے سلطنت عہدہ برآ ہو سکے۔ یہاں ہم اسی کیمیا کا حال بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جس کے جاننے والے یا جس کے طالب دغا بازی نہیں کرنا چاہتے۔ بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ کسی طرح چاندی کو سونا اور تانبے رانگ کو چاندی بنا لیں اور اکسیر بہم پہنچائیں۔

کیمیا گری محض قصہ ہے

ہم نے آج تک کوئی ایسا کیمیا گر نہیں دیکھا کہ چاندی سونا بناتا ہو۔ ہاں یہ دیکھا ہے کہ اسی خبط میں اکثر نے اپنی عمریں صرف کر دیں۔ تاڑ دیے مگر ایک آنچ کی پھر بھی کسر ہی رہی۔ جو ہر اور تیزاب تیار کرنے میں عمریں تمام ہو گئیں۔ مگر سوائے جلنے پھکنے اور روپیہ خاک کرنے کے کچھ حاصل نہ ہوا۔ جڑی بوٹیوں کی تلاش میں جان ہتھیلی پر لیے پھرے۔ مگر جب لے کر واپس آئے تو کچھ بھی نہ بنا۔ ہاں ایسے لوگوں کی داستانیں سُنی ہیں جنہوں نے کیمیائی بنائی۔ مہوس انہیں کہانیوں کو سن کر اپنا دل خوش کر لیتے ہیں اور انہی سچی سمجھ کر خیال کرتے ہیں کہ آخر ایک دن ضرور فائز المرام ہوں گے۔ اگر ان سے کوئی پوچھے کہ تم نے اپنی آنکھوں سے بھی کسی کو کیمیا بناتے اور کامیاب ہوتے دیکھا ہے تو کہہ دیتے ہیں کہ دیکھا تو نہیں مگر یقینی وسائل سے سُنا ہے۔ یہی حال صدیوں سے چلا آتا ہے۔ مگر لوگ کیمیا گری کے خیال و وسوسے سے باز نہیں آتے۔

جاننا چاہیے کہ کیمیا گری کا خبط قدیم سے چلا آتا ہے۔ اور اکثر متقدمین نے اصول کیمیا سے بحث کی ہے اور متاخرین نے بھی اس کی واقعیت پر زور دیا ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پہلے کیمیا کے متعلق لوگوں کی رائیں لکھیں اور پھر محققانہ ان پر نظر ڈالیں۔

کیمیا کا حکم یہ ہے کہ کیا سات دھاتیں جو تھوڑے سے بڑھ سکتی ہیں۔ یعنی سونا۔ چاندی۔ رانگ سیسہ، تانبا، لوہا، خار چینی مختلف النوع نہیں یا ہیں تو ایک ہی نوع لیکن ان کے خواص مختلف ہیں۔ اس لیے ایک نوع کی چند صفتیں کہلانے کے مستحق ہیں۔

ابونصر فارابی کی رائے

ابونصر فارابی اور اس کے پیرو حکمائے اندلس کی رائے یہ ہے کہ سب معدنیات ایک ہی نوع کی ہیں۔ جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ کیفیت یعنی رطوبت و یبوست، نرمی و سختی اور رنگ کے اختلاف کی وجہ سے ہے اور ابن سینا اور اسکے گروہ کے حکمائے مشرق کی رائے میں معدنیات سات مختلف النوع ہیں۔ اور ہر ایک کی جنس و خواص علیحدہ علیحدہ ہے۔ فارابی چوں کہ اتحاد نوع کا قائل ہے اسی لیے ان معدنیات میں قلب تبدیلی و استحالہ کو ممکن مانتا ہے۔ اور کیمیا اس کے نزدیک صحیح اور سہل المانند ہے۔ اور ابن سینا چوں کہ معادن کی جداگانہ انواع مانتا ہے۔ اس لیے وہ کیمیا سے انکار کرتا ہے۔ اور اسے محال سمجھتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ ممکن نہیں کہ انسانی تدابیر سے اجناس کی فصول میں رد و بدل ہو سکے۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ فصول مجہول الکیفیت اور بعید از تصور ہوں۔ طغرائی کیمیا گر بوعلی سینا کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کیمیائی تدابیر سے معدنیات کے لیے ہم فصلیں پیدا تو نہیں کرتے صرف مادہ کو کسی خاصہ کے قبول کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ جب مادہ میں یہ صلاحیت و قابلیت پیدا ہو جاتی ہے تو فصل اس میں خدائے تعالٰی کی طرف سے پیدا ہوتی ہے۔ جیسے کہ نور اجسام شفاف میں نفوذ کرتا ہے۔ جب تک اجسام شفاف نہ ہوں یا نہ کیے جائیں نور سے وہ کامل فیض نہیں پا سکتے۔ اس صورت میں ہمیں فصول کے علم و ادراک کی کیا ضرورت ہے۔ ہم خود بعض حیوانات پیدا ہوتے دیکھتے ہیں۔ اور ہمیں ان کے فصول کا علم تک نہیں ہوتا۔ مثلاً بچھو مٹی اور مادہ متعفن سے سانپ بالوں سے، نرسل کھر والے جانوروں کے سینگوں سے اور پھر اس نرسل کو بھی سینگوں میں نرسل کے درختوں کے سامنے شہد بھر کر گنا بنا سکتے ہیں۔ پھر چاندی سونا بھی گو اسی طرح خالیں اور اس کے بنانے کی کوئی ترکیب نکال لیں تو کون سے تعجب کی بات ہے۔ یہ ہے طغرائی کے بیان کا خلاصہ جو اس نے ابن سینا کی تردید میں لکھا ہے جس سے ایک حد تک کیمیا کا امکان ثابت ہوتا ہے۔ لیکن ہم قائلان وجود کیمیا کی تردید کرتے ہیں۔ جس سے اس کا محال ہونا اور کیمیا گروں کے خیالات کا اچھی طرح رد ہوگا۔

قائلان کیمیا کی تردید

قائلان کیمیا کے اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم مادہ قابل بہم پہنچانے کے بعد وہی اعمال کرتے ہیں جو طبیعت معدنیات پر اثر کر کے انہیں چاندی سونا بناتی ہے اور ساتھ ہی ایسی تدبیریں بھی کرتے ہیں کہ فاعلہ و منفعلہ قوتوں کی طاقت چند در چند ہو جائے۔ تا کہ اعمال کیمیائی کے ذریعہ سے معدنیات جلد تر چاندی سونا بن سکیں اور طبیعیات میں ثابت ہو چکا ہے کہ سونا کان میں ایک ہزار اسی سال یعنی آفتاب کے ایک بڑے دورہ کے

بعد کامل طور پر تیار ہوتا ہے۔ پس اگر قوی مؤثرہ و منفعلہ کی قوت چند در چند ہو جائے گی تو سونا نسبتہً بہت کم زمانہ میں تیار ہو جائے گا۔ اور اکسیر تھوڑے وقت میں معدنیات میں تبدیلی پیدا کر دے گی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز عناصر سے مل کر بنے اس میں چاروں عناصر کے ہونے کے علاوہ کسی ایک جز کا غالب ہونا ضروری ہے تاکہ طبیعت قائم ہو سکے اور جو مرکب ہوگا۔ اس میں حرارت غریزیہ کا ہونا بھی ضروریات سے ہے۔ تاکہ حافظ صورت ہو سکے۔ اور پھر جو متکون ایک عرصہ میں تیار ہوتا ہے۔ وہ زمانہ تکوین میں برابر حالت بدلتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ غایت و کمال کو پہنچ جائے۔ آدمی ہی کو دیکھ لو کہ نطفہ سے خون بستہ بنتا ہے، پھر لوتھڑا ہوتا ہے۔ پھر تصویر بنتی ہے۔ زاں بعد جنین ہوتا ہے۔ اور پھر مولود اور رضیع وغیرہ ہوتا ہوا اپنے کمال تک پہنچتا ہے۔ اور ہر حالت میں اجزا کی نسبت مقدار اور کیفیت بدلتی رہتی ہے۔ اگر یہ نسبت نہ بدلے تو نطفہ کی حالت میں بھی ہرگز تغیر نہ ہو سکے۔ اسی طرح حرارت غریزیہ بھی ہر حالت کی مختلف الحیثیت ہوتی رہتی ہے۔ اب خیال کرنا چاہیے۔ ایک ہزار ۸۰ سال میں سونے کو کتنی حالتیں بدلنی پڑتی ہوں گی۔ کیمیا گر بھی چوں کہ ایک ناقص دھات کو کامل بنانا چاہتے ہیں اس لیے ضرور ہے کہ وہ بھی طبعی اطوار تدریجی کی پیروی کریں۔ تاکہ چاندی سونا بنا سکیں۔ اور صنعت کی شان ہے کہ مقصود و غایت کا تصور صاحب صنعت کے ذہن میں موجود ہو۔ کیوں کہ ابتدائے عمل آخر کا فکر ہوتا ہے۔ اور آخر کا فکر اول عمل میں اس لیے ضروری ہے کہ کیمیا گران تمام حالات و اطوار کو جانتا ہو۔ جو ایک معدنی کو سونے ہونے تک پیش آتی ہیں وہ نسبت بھی جو ہر حالت میں ہو اس کے اجزا میں قائم ہوتی ہے جتنی جتنی حرارت غریزی ہوتی ہے۔ اور ہر حالت جتنی مدت تک رہتی ہے۔ اور کیمیاوی تدابیر کے بعد قویٰ کے مضاعف ہونے پر جو جدید نسبت قائم ہو ان سب باتوں کا کامل علم کیمیا گر کو ہونا چاہیے۔ تاکہ اعمال طبیعہ کے موافق اپنے عمل کر سکے۔ لیکن یہ تمام باتیں علم محیط کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتیں۔ اور علوم بشریہ ہے قاصر و محدود۔ پس اس حالت میں جو کوئی سونا چاندی بنا دینے کا دعویٰ کرے۔ وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی مدعی کہے کہ میں مٹی سے آدمی پیدا کر سکتا ہوں۔ مگر یہ نہیں ہوا اور نہ ہو سکتا ہے حالانکہ نطفہ کو ولادت تک جو مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔ ان کا بہت کچھ تفصیلی حال معلوم ہے۔ اور ہو سکتا ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک دھات کے چاندی سونا ہونے تک کان میں کیا کیا حالتیں ہوتی ہیں۔ جب یہ حالت ہو تو پھر مدعیان کیمیا کے دعووں کو کیوں کر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

مختصر طور پر اسی برہان کو یوں سمجھنا چاہیے کہ علم کیمیا کا بڑا اصول یہ ہے کہ معدنیات پر انسانی اعمال سے وہی آثار ڈالے جائیں جو کان میں طبیعت ڈالتی ہے۔ اور وہی ترتیب و تدریج مدنظر رکھی جائے جو کان میں طبعاً طے کرنی پڑتی ہے۔ یا کوئی ایسا مادہ بنایا جائے۔ جس کے قویٰ و افعال۔ صورت و مزاج دوسرے جسم پر طبعی عمل کر کے اس کی حقیقت کو بدل دیں۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے صناعی اعمال کرنے کے لیے معدنی حالات کا پورا علم لازم ہے۔ اور معدن میں جو حالات و اطوار معدنیات کو پیش آتے ہیں ان کا کوئی حد و شمار نہیں اور علم انسانی ہرگز اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ اب اگر کوئی چاندی سونا بنانے کا مدعی ہو تو وہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی حیوان یا انسان یا درخت بنا دینے کا وعدہ کرے۔ یہ ایسی دلیل ہے۔ جس سے کیمیا کا محال ہونا اچھی طرح سے ثابت ہوتا ہے۔

ابن سینا کے دلائل

ابن سینا نے جو دلائل کیمیا کے بطلان میں لکھی ہیں، یہ ان سے بالکل الگ ہے۔ کیوں کہ اس کے دلائل از روئے غایت کیمیا کو باطل کرتے ہیں۔ اس طور سے کہ چاندی اور سونا اللہ تعالیٰ بحکمت کم پیدا کرتا ہے تاکہ وہ لوگوں کے مکاسب کی قیمت اور دولت ہو سکے اگر صنعت سے چاندی سونا بننے لگے تو حکمت باطل ہو جائے۔ اور زر و سیم کی یہ بہتات ہو کہ کوئی اس کے جمع کرنے کی فکر نہ کرے۔

دوسری دلیل شیخ الرئیس کی تردید کیمیا پر یہ ہے کہ طبیعت کبھی سہل طریقہ کو چھوڑ کر بعید و مشکل کو اختیار نہیں کرتے۔ اگر کیمیا کا صنعتی طریقہ صحیح اور طبعی طریقہ سے اقرب الی الوصول ہوتا تو طبیعت اس طریقہ کو چھوڑ کر ہرگز اپنے بعید الوصول طریقہ پر نہ چلتے۔

طغرائی کی تشبیہ

طغرائی نے اس کیمیائی تدبیر کو سانپ بچھو کی تخلیق سے تشبیہ دی ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے لیکن سانپ و بچھو کیچڑ اور بالوں سے پیدا ہوتے لوگوں

نے دیکھے ہیں۔ لیکن کسی اہل علم نے کیمیا نہ بتائی۔ اور نہ اس کا طریقہ معلوم کیا۔ مہوسین کے اقوال کا اعتبار نہیں۔ ان کی ایسی مثال ہے۔ جیسا اندھا بٹیر مارنے جائے۔ جھوٹی حکایتیں ان کے پاس ہیں اور بس۔ اگر واقعی کوئی کیمیا جانتا تو وہ ضرور اپنی اولاد، شاگردوں اور دوستوں کو بتاتا۔ اور عمل کی تصدیقی خبر ہم لوگوں تک پہنچتی۔ یہ مہوس اکسیر کو حقیقت معدن بدلنے کے لیے خمیر سے تشبیہ دیتے ہیں۔ لیکن خمیر آٹے کی حالت بدل کراسے قابل ہضم بنادیتا ہے۔ اور یہ ایک قسم کا فساد ہے اور فساد مواد ذرا سے اثر سے ممکن ہے۔ اور اکسیر کا مطلب یہ ہے کہ ادنیٰ دھات کو افضل بنائے۔ اور یہ تکوین واصلاح ہے اور تکوین فساد سے مشکل تر ہے۔ پھر اکسیر کو خمیر کے ساتھ کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

کیمیا کے بارے میں تحقیقی رائے

کیمیا کے بارے میں تحقیقی رائے یہ ہے کہ اگر کیمیا کا وجود صحیح ہے۔ جیسا کہ جابر و مسلم وغیرہ نے مانا ہے۔ تو وہ از قبیل صنعت نہیں اور نہ کسی صنعت سے پورا ہوسکتا ہے۔ چنانچہ خود ان لوگوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیمیا کو امور سحری وخوارق میں شمار کرتے ہیں۔ علاج وغیرہ کی کیمیا بھی اسی قبیل سے سمجھتے تھے۔ مسلمہ کی کتاب الغایہ اور رتبۃ الحکیم اور جابر کے رسائل کے سیاق سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جس کی تشریح کی ہمیں ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ محققین کیمیا۔ کیمیا کو اقسام علوم سے خارج سمجھتے ہیں۔ جیسے کہ لکڑی کے مادہ سے لکڑی اور حیوان کے مادہ سے حیوان ایک دن یا ایک مہینہ میں نہیں بنایا جاسکتا۔ اسی طرح سونے کے مادہ سے ایک مہینہ یا ایک دن میں سونا نہیں بن سکتا۔ اور نہ سب کی تکوین کا معمولی طریقہ بدل سکتا ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ عالم طبیعت سے بالاتر کوئی قوت بطور معجزہ یہ کام کرسکے۔ پس اب جو شخص علمی طور پر کیمیا کا طالب ہوتا ہے وہ اپنے مال اور کام کو ضائع کرتا ہے۔ اسی لیے کیمیا کو تدبیر عظیم کہتے ہیں۔ اگر کوئی اس پر دسترس حاصل کرے تو وہ قانون طبیعت وصنعت سے خارج ہے۔ اور اس کی ایسی مثال ہے۔ جیسے کوئی آدمی پانی پر چلے، ہوا میں اُڑے، اجسام کثیف میں نفوذ کرجائے یا کوئی جانور پیدا کرے۔ اور یہ سب خرق عادت و معجزات ہیں۔ جو اکثر مرد صالح کو ملتے ہیں۔ اور وہ دوسروں کو بتادیتے ہیں۔ لیکن قوت دوسرے شخص کے پاس عاریت ہوتی ہے اور کبھی صالح کو کیمیائی طاقت ملتی ہے۔ لیکن دوسرے کو نہیں دے سکتا۔ کبھی کبھی کسی ساحر کو سحر سے یہ طاقت ہوجاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کیمیا تاثیر نفسانی سے بطور کرامت وسحر ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لیے حکما کے اقوال اس کے متعلق معمہ وپہیلی ہیں۔ بغیر علم سحر اور علم تصرف کوئی اس پر قادر نہیں ہوسکتا۔ عام لوگ جو اس صنعت کو اختیار کرلیتے ہیں وہ اکثر معاش کے اسباب طبعی پر قدرت نہیں رکھتے اور چاہتے ہیں کہ اس تدبیر سے ایک ہی دفعہ مالا مال ہو جائیں۔ دیکھ لو۔ فقراء ومساکین کو اس کا زیادہ خبط ہوتا ہے۔ بلکہ حکما بھی اس علت سے خالی نہیں۔ ابن سینا اس کے محال ہونے کا قائل ہے جو وزیرو صاحب ثروت تھا۔ فارابی اسے ممکن بتاتا ہے جو بہ مشکل پیٹ بھر کر کھانا پاتا تھا۔ واللہ الرزاق ذو القوۃ المتین۔

اٹھائیسویں فصل

کثرت کتب کا نقصان

تحصیل علوم کی رکاوٹ

جاننا چاہیے کہ تحصیل علوم میں جن چیزوں نے لوگوں کو نقصان پہنچایا ہے ان میں سے ایک کتب کی کثرت، اصطلاحات کا اختلاف اور تعلیم کے متعدد طریقوں کا قائم ہوجانا اور طالب علم کو اس امر پر مجبور کرنا ہے کہ وہ ان تمام چیزوں کو از بر یاد کرلے طالب علم کو ان تمام یا اکثر چیزوں کو یاد کرنا اور تمام طریقوں کی رعایت واجب ہوتی ہے۔ اس طرح پر اس کی تمام عمر بھی ایک فن کی تکمیل کے لیے کافی نہیں ہوتی۔ اور بیچ ہی میں پڑا جھولتا رہ جاتا ہے۔ مثلاً فقہ مالکی کی ایک کتاب المدونہ ہے۔ اس کی بہت سی شرحیں اور حاشیے ہیں۔ مثلاً کتاب ابن یونس۔ کتاب لخمی۔ ابن بشیر۔ تنبیہات۔ مقدمات۔ بیان۔ تحصیل۔ یہی حالت کتاب ابن حاجب اور اس کی شرح وحواشی ہے۔

طالب علم کی مجبوری

ان تمام شروح وحواشی کے یاد کرنے کے علاوہ مجبور ہوتا ہے کہ طریقہ تیر مانیہ، قرطبیہ، بغدادیہ، مصریہ اور طرق متقدمین ومتاخرین میں تمیز کرے۔ اور سب پر پوری طرح حاوی ہو۔ تب کہیں اس کو افتا کا مرتبہ ہوگا۔ حالانکہ ان تمام کتابوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ لیکن طالب علم ان سب کو یاد کرنے اور مختلف طریقوں پر امتیاز کرنے پر مجبور ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی کتاب کے یاد کرنے میں تمام عمر صرف ہو جاتی ہے۔ اگر معلم صرف مسائل کے سمجھانے پر ہی اکتفا کریں تو اس سے کہیں بہتر ہے۔ تعلیم بھی آسان ہو جائے اور وقت بھی کم خرچ ہو۔ لیکن یہ مرض اب کہنہ ہو چکا ہے۔ دفع ہونے کی امید نہیں۔ عادت میں داخل ہو کر طبیعت ثانیہ ہو گیا ہے۔ جس میں تبدیلی ہونا از قبیل محالات ہے۔

یہی حالت علم عربیت کی ہے۔ اس علم کی ایک کتاب سیبویہ ہے۔ جس پر بے شمار حواشی وشروح کے طومار لکھے پڑے ہیں۔ اور مصریوں و کوفیوں، بغدادیوں، اندلسیوں اور متقدمین ومتاخرین کے طریقے جدا جدا ہیں یہ تمام باتیں طالب علم کو یاد کرنی پڑتی ہیں۔ مگر ابھی وہ ان سب کو یاد نہیں کر پاتا کہ عمر تمام ہو جاتی ہے۔ شاذ ونادر ہی کوئی اس فن کی تکمیل تک پہنچتا ہے۔

ابن ہشام مصری کا کارنامہ

ہمارے پاس مغرب میں ایک مصری کی تالیفات پہنچی ہیں جو ابن ہشام کے نام سے مشہور ہے۔ ان کتابوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باکمال کو عربیت میں ہی ملکہ حاصل ہے جو سیبویہ اور ابن جنی اور ان کے طبقہ کے لوگوں کے سوا اب تک کسی کو حاصل نہیں ہوا۔ ابن ہشام تمام اصول وفروع پر حاوی ہے۔ دراں میں پوری لیاقت کے ساتھ مناسب تصرف کرتا ہے۔ اس شخص کے وجود سے معلوم ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا فیض صرف متقدمین کے ساتھ مخصوص نہیں۔ مگر اس زمانہ میں ایسا شخص نادرات سے ہے کیوں کہ کوئی شخص ان مشکلات کے ساتھ جو تعلیم کے راستہ میں حائل ہیں اگر اپنی تمام عمر بھی تحصیل عربیت میں صرف کر دے جو علوم الہیہ میں سے ہے تب بھی اس درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ علوم مقصود بالذات کے حصول کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ ولكن الله يهدى من يشاء۔

انتیسویں فصل

اختصار کتب کے اثرات

اکثر متاخرین علمی تالیفات میں اختصار وایجاز برت گئے ہیں۔ اور ہر علم کی ایک مختصر سی فہرست تیار کر دی ہے۔ گویا علم کے مسائل ودلائل گنوا دیے ہیں۔ یا ان کی طرف ایک اشارہ کر دیا ہے۔ ایسی تالیفات کے الفاظ چوں کہ نہایت مختصر ہوتے ہیں اور تھوڑے لفظوں میں بہت سے معنی بھرے جاتے ہیں۔ بلاغت میں الگ فتور آتا ہے۔ اور سمجھنے میں الگ دقت پڑتی ہے۔ ان لوگوں نے تفسیر ومعانی وبیان کی اکثر طولانی کتابوں کو مختصر کیا ہے تاکہ ان کے حفظ کرنے میں آسانی ہو۔ جیسا کہ ابن حاجب نے فقہ واصول فقہ میں ابن مالک نے عربیت میں علامہ محوجی نے منطق میں لیکن یہ امر مفسد تعلیم اور مخل تعلیم ہے۔ کیوں کہ ان کتابوں میں متعلم کے سامنے ایسے مسائل پیش کیے جاتے ہیں۔ جن کے سمجھنے کی ابھی ان میں استعداد نہیں ہوتی۔ اور یہ طریقہ تعلیم نہایت ہی خراب ہے۔ علاوہ اس کے ان مشکل ودقیق الفاظ میں غور کرنا اور ان میں سے مسائل نکالنا بجائے خود دشوار ہے۔ اس لیے طالب علم کو اس الجھن میں اپنا بہت سا وقت ضائع کرنا پڑتا ہے۔ اور با ہزار خرابی مدت دراز کے بعد جو ملکہ حاصل ہوتا ہے وہ اس ملکہ سے ناقص ہوتا ہے جو مبسوط اور طولانی کتاب کے پڑھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اصل میں ملکہ تام حاصل کرنے کے لیے مبسوط کتابوں سے پڑھنا اور مطالب ومسائل کو مکرر سہ کرر پڑھنا بہت ہی مفید ہے۔ اگر صرف تکرار مسائل ہی پر اکتفا کر لیا جائے تو اس سے ملکہ ناقص رہتا ہے۔ جیسا کہ ان مختصرات کی تعلیم سے ہوتا ہے۔ یہ کتابیں بسہولت حفظ کرنے کے لیے تالیف کی گئی ہیں۔ لیکن ان سے ایسی دشواریاں بھی ساتھ ہی پیدا ہو گئیں ہے۔

جو مفید و تمام ملکات کے حصول سے باز رکھنے والی ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

تیسویں فصل

تعلیم کا بہترین طریقہ

تعلیم کے تین ادوار

جاننا چاہیے کہ تعلیم صرف اسی حالت میں مفید پڑتی ہے۔ جب کہ وہ تدریجی اور تھوڑی تھوڑی ہو۔ پہلے ایک فن کے ہر ایک باب کے مسائل طالب علم کو پڑھائے جائیں۔ اور تھوڑی تھوڑی ان کی تشریح کی جائے۔ اس بارہ میں متعلم کی عقل و استعداد کا پورا خیال رکھا جائے۔ اس طرح جب ایک فن کے تمام ابواب کے مسائل ختم ہو جائیں گے تو اُسے اس فن میں تھوڑا سا ملکہ حاصل ہو جائے گا۔ اور اس فن کے مسائل کو اچھی طرح سمجھنے کی قابلیت اس میں پیدا ہو جائے گی۔ اب پھر از سرِ نو اسی علم کی تعلیم شروع کی جائے جو پہلی تعلیم سے کسی قدر دقیق اور تفصیلی ہو۔ اجمال کی جگہ تشریح و توضیح سے کام لیا جائے۔ اور مسائل میں جو اختلاف ہو اسے بھی سمجھائیں۔ جب اس طرح سے یہ دوسرا دور ختم ہو گا تو طالب علم کو اچھا خاصہ ملکہ حاصل ہو جائے گا۔ اب تیسرا دور شروع کرنا چاہیے اور اس دور میں کوئی اشکال ایسا نہ ہو جو باقی رہ جائے اور اس کی توضیح نہ ہو جائے۔ اس کے ختم ہوتے ہی متعلم کو فن زیرِ تعلیم کا پورا ملکہ حاصل ہو جائے گا۔ تعلیم کا یہی طریقہ مفید ہے۔ یعنی ملکہ تام عموماً تین دوروں میں حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض ذکی الطبع لوگوں کو صرف دو دوروں میں۔

تعلیم سے نابلد معلّم

ہم نے اس زمانہ کے اکثر معلموں کو دیکھا ہے کہ وہ طریقہ تعلیم سے بالکل نابلد ہیں۔ تعلیم کے ابتدائی دور ہی میں علم کے دقیق اور مشکل باب طالب علم کے سامنے لے بیٹھتے ہیں اور ان کے حل کرنے پر ان بیچاروں کو مجبور کرتے ہیں۔ اور اپنے اس طریقہ کو ذریعہ مشق و تمرین اور تعلیم کا صحیح طریقہ سمجھتے ہیں۔ ان کی تعلیم میں چوں کہ ابتدائی انتہائی مسائل ملے جلے ہوتے ہیں۔ اس لیے مبتدی ان کے بیان کو نہیں سمجھ سکتے۔ کیوں کہ سمجھنے کی استعداد تدریجاً ترقی کرتی ہے۔ مبتدی ابتدا میں سمجھنے سے عاجز ہوتا ہے اور سمجھتا بھی ہے تو حسی مثالوں سے۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ اس کی استعداد بڑھتی ہے۔ اور تکرار سے مضبوط ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں فن کے تمام مسائل پر حاوی و قادر ہو جاتا ہے جب ابتدا ہی میں انتہائی مسائل اس کے سامنے پیش ہوں گے اور اس میں ان کے سمجھنے کی قوت نہ ہو گی۔ تو نتیجہ یہ ہو گا کہ اس کا ذہن کند ہو جائے گا۔ اس علم کو مشکل سمجھ کر اسے چھوڑ بیٹھے گا۔ اور اس کا وبال ناقص تعلیم کے سر رہے گا۔

معلّم کے لئے اہم باتیں

معلم کو چاہیے کہ جو کتاب طالب علم پڑھ رہا ہے اس سے بالاتر کتاب کے مسائل اس کے سامنے ہرگز بیان نہ کرے۔ خواہ طالب علم مبتدی ہو یا منتہی اور اس وقت تک اسی طریقہ کی پابندی کرے جب تک کہ وہ ایک کتاب ختم کر کے دوسری اعلیٰ کتاب کے پڑھنے کی استعداد نہ پیدا کر لے۔ کیوں کہ طالب علم کو جب کسی علم میں کسی خاص درجہ کا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس میں علم کے باقی مسائل کے سمجھنے اور حاصل کرنے کی استعداد خود پیدا ہو جاتی ہے اور آگے پڑھنے کو اس کا دل چاہتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار وہ علم کے انتہائی مسائل پر حاوی ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ابتدا ہی میں تمام مسائل خلط ملط کر دیے جائیں تو متعلم ان کے سمجھنے سے تنگ آ جاتا ہے۔ ذہن کند اور طبیعت سست ہو جاتی ہے اور تحصیل کی ہمت باقی نہیں رہتی۔ اور مجبور ہو کر تعلیم و تعلم سے ہاتھ اٹھا لیتا ہے۔

معلم کو یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ متعلم کو دیر تک یا متعدد جلسوں میں ایک ہی فن نہ پڑھائے۔ کیوں کہ ایسا کرنے سے نسیان ذہن پر غالب آ جاتا ہے اور ملکہ کا حاصل ہونا مشکل۔ ایک فن کا سبق ایک ہی وقت میں پڑھنا چاہیے۔ تا کہ تمام مسائل مکرر و مربوط رہیں۔ اور ملکہ فن بآسانی حاصل ہو سکے۔ کیوں کہ ملکہ حاصل ہوتا ہے تکرار و ارتباط سے۔ اگر سبق میں ان باتوں کی رعایت نہ کی جائے گی ملکہ بھی نہ پیدا ہوگا۔ طریقہ تعلیم میں یہ بات بھی نہایت ضروری ہے کہ متعلم کے سامنے دو علم خلط ملط نہ کیے جائیں۔ ایسی حالت میں دونوں علم فوت ہو جاتے ہیں کیوں کہ دونوں علم ذہن کو اپنی اپنی طرف کھینچتے ہیں اور فکر منتشر ہو کر ایک کی بھی تہ تک نہیں پہنچتا۔ اور متعلم کو دونوں سے محروم رہنا پڑتا ہے۔ اور جب فکر ایک علم کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ تو اس کی تہ تک پہنچتا ہے۔ اور آسانی سے ذہن میں مسئلہ آ جاتا ہے اور یاد رہتا ہے۔

اکتیسویں فصل

متعلم کے لیے ہدایات

فکر و تدبّر

اب ہم متعلم کے لیے بھی چند ہدایات مع مقدمہ لکھتے ہیں۔ جو تحصیل علم میں مفید ثابت ہوں گی۔ جاننا چاہیے کہ فکر انسان کی ایک طبیعت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اور مخلوق کی طرح پیدا کیا ہے۔ اب یہ سمجھنا چاہیے کہ فکر ہے کیا چیز۔ فکر ایک وجدان و احساس ہے جو دماغ کے درمیانی مقام میں نفس کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجدان کبھی کسی خاص ترتیب پر فعل کا باعث ہوتا ہے۔ اور کبھی ایسے علم کا مبداء جو پہلے سے ذہن میں موجود نہ ہو اور کبھی دونوں کو جھٹ لیتا ہے۔ اور نفی و اثبات کا قصد کرتا ہے۔ اور یہ سب کچھ اس قدر جلد کر چکتا ہے کہ پلک بھی نہیں جھپکنے پاتی اور فوراً دوسری بات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ یہی طبیعت فکریہ کا کام ہے۔ جس میں وہ ہر وقت لگی رہتی ہے اور اسی کے ذریعہ سے دیگر حیوانات سے انسان ممتاز ہے۔

منطق کی تلاش

علم منطق کے اصول و قوانین اسی قوت فکریہ کی تربیت و اصلاح کے لیے وضع ہوئے ہیں کہ صحت کو چھوڑ کر غلطی میں نہ پڑے۔ کیوں کہ اگرچہ فکر بالذات صحت دوست ہے۔ لیکن پھر بھی کبھی کبھی دھوکا کھا کر غلطی میں جا پڑتا ہے۔ اس حالت میں قانون منطقی اس کی مدد کرتا ہے اور غلطی سے بچاتا ہے۔ گویا منطق ایک صنعت ہے جو طبیعت فکریہ کا ساتھ دیتی ہے۔ اور اس کی فعل کی صورت پر منطبق ہوتی ہے۔ چوں کہ منطق صناعی و وضعی ہے بعض کو اس کی ضرورت ہی نہیں ہوتی اور طبیعت صحت و راستی پسند ہونے کی وجہ سے خود غلطی میں نہیں پڑتی یا منطقی طریقہ پر چل چلتی ہے۔ چنانچہ دیکھو کہ بہت سے مناظر منطق کے الف ب تک نہیں جانتے اور مطالب علوم بغیر اس فن کے کامل طور پر سمجھتے ہیں۔ خصوصاً ایسی حالت میں کہ نیت اچھی ہو اور خدا کی رحمت پر بھروسہ ہو۔ پس طالب علم کو پڑھنے کے وقت میں اپنی قوت فکریہ سے کام لینا اور اس پر بھروسہ رکھنا چاہیے۔

دلالت پر توجہ

دوسرا امر قابل توجہ متعلم کے لیے یہ ہے کہ الفاظ کو سمجھے اور جب کوئی لفظ کتاب میں دیکھے یا متکلم کی زبان سے سنے اس کی دلالت پر معنی ذہنیہ کا پورا خیال رکھے۔ اور ان میں سے ہر ایک بات کو اپنی قوت فکریہ کے سامنے پیش کرے۔ یعنی پہلے دلالت کتابی اور پھر دلالت معنویہ پر غور کرے۔ ازاں بعد استدلال کے لیے دلائل کی شکل میں معانی کو ترتیب دے۔ اور پھر ان دلائل سے بمدد فکر خدا کی رحمت پر بھروسہ کر کے نتیجہ نکالے۔ مگر ہر شخص ان تمام مراحل کو بسرعت طے نہیں کر سکتا۔ بلکہ اکثر اوقات متعلم کا ذہن لفظی چھان بین میں پھنس جاتا ہے یا ہر مرحلہ دلیل میں پیچ کر ٹھوکریں کھانے

لگتا ہے اور تضاد و شبہات کا دروازہ کھل جاتا ہے اور مطلوب کی طرف مطلق توجہ نہیں رہتی۔ ایسی بھول بھلیاں سامنے آجاتی ہیں کہ اس میں سے نکلنا دوبھر ہو جاتا ہے۔ متعلم کو چاہیے کہ جب ایسا موقعہ پیش آئے، تمام شبہات اور جھگڑوں سے خالی الذہن ہو کر فکر طبعی سے کام لے اور مقصود و مطلوب پر غور کرے جیسے کہ بڑے بڑے مناظرین کرتے رہے ہیں کہ جب کسی علم کا کوئی مسئلہ سمجھ میں نہ آیا رحمت الٰہی پر بھروسہ کر کے فکر کی طرف رجوع کیا۔ اور مسئلہ کو فوراً سمجھ گئے۔ جب متعلم ایسا کرے گا۔ طبیعت اپنی تیزی سے اسے خود سیدھے راستہ پر لگا دے گی۔ اس وقت پھر معانی کو دلائل کے قالب میں لا کر منطق سے جانچ لینا چاہیے۔ اور پھر الفاظ کا لباس پہنا کر معرض کلام و خطاب میں لانا چاہیے۔ اور اگر متعلم مناقشہ لفظی اور شبہات کے پیش آنے پر مشغول دلیل ہو گیا اور صواب و خطا میں امتیاز کرنے کی کوشش کی تو چونکہ قانون دلائل وضعیہ ہے۔ اور وضع اصطلاحی کی وجہ سے اس کے اکثر اصول ملتبس بایک دیگر ہیں۔ امر حق ہرگز معلوم نہ ہو سکے گا۔ کیوں کہ امر حق ہمیشہ طبیعت فکریہ سے ظاہر و معلوم ہوتا ہے نہ کہ دلائل و براہین سے۔ اگر متعلم نے دلائل و براہین ہی پر اعتماد کیا تو شبہات اور بڑھیں گے۔ اور مطلوب پر اور پردے پڑ جائیں گے۔ متاخرین مناظر اکثر ایسی ہی بھول بھلیوں میں پڑ کر اصل مطلب سے دور ہوتے رہے ہیں۔ خصوصاً وہ جو پہلے عجمی اللسان تھے۔ اور حصول عربیت کے بعد تک ان کے ذہن میں عجمی زبان کا ارتباط بنا رہا۔ جس کی وجہ سے عربی الفاظ و ترکیب کے مفاد کو کما ینبغی نہ سمجھ سکے یا جن کو منطق میں غلو تھا اور اسی کو ادراک حق کا ذریعہ سمجھتے تھے حالاں کہ ادراک حق کا ذریعہ ہے فکر طبعی۔ جیسا کہ ابھی ہم مفصل بیان کر چکے ہیں۔ علم منطق تو افعال فکریہ کا بیان کرنے والا ہے۔ اسی لیے اس کے قانون حرکت فکریہ کے موافق ہیں۔ غرضیکہ مسائل میں ابہام و دقت پیش آنے پر فکر کی طرف رجوع کرنا اور رحمت خداوندی پر بھروسہ رکھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ سیدھی راہ دکھانے والا ہے۔ امر حق ظاہر ہو جائے گا۔ وما لعلم الامن عنداللہ۔

بتیسویں فصل

علوم آلیہ کو زیادہ طول نہیں دینا چاہیے

جاننا چاہیے کہ علوم مروجہ دو قسم کے ہیں۔ اول مقصود بالذات مثلاً علوم شرعیہ، طبیعات، آلہیات۔ دوسرے آلیہ جو مقصود بالذات علوم کی تحصیل میں مدد دیتے ہیں۔ مثلاً عربیت و حساب وغیرہ شرعیہ کے لیے اور منطق فلسفہ کے لیے متاخرین نے کلام و اصول فقہ کے لیے یہی علوم آلیہ نکال لیے ہیں۔ پس جو علوم کہ مقصود بالذات ہیں ان کی توسیع اور تفریع مسائل وغیرہ میں کوئی حرج نہیں۔ کیوں کہ ان باتوں سے ان علوم میں ملکہ تام حاصل ہوگا۔ اور معانی مقصودہ اچھی طرح پھیل سکیں گے۔ لیکن علوم آلیہ مثل عربیت و منطق میں خواہ مخواہ کلام کو طول دینا اور ذرا ذرا سے احتمال پر ایک عالی شان عمارت کھڑی کر دینا بالکل فضول ہے کیوں کہ یہ علوم جب مقصود نہیں تو پھر اتنی توجہ کیوں اور اتنی چھان بین کس لیے۔ ایک امر لغو میں مشغول ہونا اور اس کی تحصیل میں صعوبت اٹھانا کہاں کی دانشمندی ہے۔ اکثر یہی علوم علوم مقصود بالذات سے محروم رکھ دیتے ہیں۔ حالانکہ اہم اور ضروری وہی ہیں اور یہ ممکن نہیں کہ علوم آلیہ کو اس شرح و بسط کے ساتھ نیز کر مقصود بالذات کو بھی متعلم پڑھ سکے۔ اس لیے کہ عمر کا بہتر اور بڑا حصہ تو آلیات میں صرف ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ علوم آلیہ کو شرح و بسط کے ساتھ پڑھنا پڑھانا وقت کا ضائع کرنا ہے۔ متاخرین نے نحو و منطق و اصول فقہ میں بھی دقتیں پیدا کر دی ہیں۔ بات بات کو بتنگڑ بنا دیا ہے۔ اور اس قدر تفصیل اور استدلال سے کام لیا ہے کہ یہ علوم آلیات سے نکل کر مقصود بالذات ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اگر بغور دیکھا جائے تو یہ تدقیق علوم غیر مقصود بالذات ہیں۔ بالکل کار آمد نہیں متعلمین کا خواہ مخواہ وقت ضائع ہوتا ہے اور علوم مقصود بالذات سے محروم رہ جاتے ہیں۔ کیوں کہ جب ان کی عمریں لغو علوم کی تحصیل میں صرف ہو جائیں۔ تو پھر مفید علوم وہ کب اور کیوں کر حاصل کر سکتے ہیں۔ معلمین کا فرض ہے کہ تعلیم کے وقت علوم آلیہ کو خواہ مخواہ طول نہ دیں اور متعلم کو بتا دیں کہ تعلیم کی اصلی غرض کیا ہے۔ ہاں اس کے بعد اگر کوئی شخص ان علوم آلیہ ہی میں کمال حاصل کرنا چاہے تو اس کو اختیار باقی ہے اور ترقی کا میدان اس کے سامنے پڑا ہے۔ جہاں تک چاہے بڑھا چلا جائے۔ کل میسر لما خلق لہ۔

تینتیسویں فصل

اسلامی ممالک میں بچوں کی تعلیم

جاننا چاہیے کہ تمام ممالک اسلام میں بچوں کی تعلیم قرآن مجید سے شروع کی جاتی ہے تا کہ ان کی سادہ طبیعت پر عقائد ایمانیہ راسخ ہو جائیں۔ اکثر قرآن مجید کے ساتھ ہی حدیث کے مختصر متن بھی تعلیم میں داخل ہیں تا کہ تحصیل علوم کے بعد جو ملکہ حاصل ہو اس کی بنیاد قرآن وحدیث ہی پر ہو۔ البتہ قرآن مجید کے طریقے مختلف ممالک میں مختلف ہیں۔

مغرب میں بچوں کی تعلیم

اہل مغرب ابتدا میں صرف قرآن مجید پڑھاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ کتابت کی بھی تعلیم دیتے جاتے ہیں۔ اور حاملانِ قرآن میں قرآن کے رسم الخط کے متعلق جو اختلاف ہے وہ بھی بتاتے جاتے ہیں۔ اس اثنا میں اہل مغرب طالب علم کو نہ حدیث پڑھاتے ہیں نہ فقہ نہ شعر اور نہ کلام عرب یہاں تک کہ قرآن مجید بہمہ وجوہ پڑھ لے یا چھوڑ بیٹھے۔ اگر قرآن مجید ہی چھوڑ بیٹھا تو گویا تعلیم سے دستکش ہو گیا۔ ورنہ قرآن مجید اور اس کے لازمات سے فارغ ہونے پر طالب علم کو دیگر پڑھاتے ہیں۔ تمام مغرب کے بڑے بڑے شہروں میں تعلیم کا بھی دستور ہے۔ اور بربری قریٰ میں بھی جابجا اسی طریق کی تقلید ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل مغرب بہ نسبت اور جگہ کے مسلمانوں کے زیادہ حافظ قرآن اور رسم القران سے واقف ہیں۔

اہل اندلس کا طریقہ

اندلس میں قرآنی وکتابی تعلیم ساتھ شروع ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ قرآن منبع دین ہے۔ اس لیے اس کی تعلیم پر مزید توجہ سے کام لیا جاتا ہے۔ علمائے اندلس قرآن کی تعلیم کے ساتھ ہی عربی شعر اور اس کے ماخذ کی تعلیم بھی دیتے جاتے ہیں اور فن شعر کے اصول وقوانین خوب یاد کراتے ہیں۔ کتابت وخطاطی بھی ساتھ ہی سکھاتے جاتے ہیں اور اس پر بہت ہی زور دیتے ہیں۔ یہاں کہ متعلم بالغ ہوتے ہوتے شعر وعربیت میں ایک حد تک اور کتابت میں پورے طور پر واقف ہو جاتا ہے اور پھر دیگر علوم ضروریہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور یونیورسٹی ہونے کی حالت میں تعلیم کی تکمیل کرتا ہے۔ لیکن ان دنوں سند تعلیم اور یونیورسٹی کا کہیں پتا نہیں۔ اس لیے اکثر متعلموں کو اسی ابتدائی تعلیم پر اکتفا کرنا پڑتا ہے۔ اگر استاد کامل مل گیا ہو تو ذکی الطبع کے لیے یہی تعلیم کافی ہوتی ہے۔ اور وہ خود اپنی معلومات بڑھا لیتا ہے۔

اہل افریقہ کا طریقہ

اہل افریقہ بچوں کو قرآن وحدیث ساتھ ساتھ شروع کراتے ہیں۔ اور بعض اوقات دیگر علوم بھی ساتھ ساتھ ہوتے جاتے ہیں۔ یہیں قرآن مجید کی طرف خاص توجہ رہتی ہے۔ قرآن کی مختلف قرائتیں اور روائتیں سب بتاتے ہیں اور کتابت سے بھی بے پروائی نہیں کرتے۔ گویا ان کا طریقہ تعلیم اندلسی طریقہ سے ملتا جلتا ہے۔ اس لیے کہ افریقہ میں تعلیم علمائے اندلس کے ہی ذریعہ سے پہنچی ہے۔ جب سے وہ عیسائیوں کے معتوب ہو کر اور وطن چھوڑ کر تونس آئے تو اہل تونس نے ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کیا۔

اہل مشرق کا طریقہ

اہل مشرق کی نسبت ہم سنتے ہیں کہ قرآن ودیگر علوم کی تعلیم ایک ساتھ شروع کرتے ہیں۔ یہ مجھے معلوم نہیں کہ ان کی توجہ کس چیز کی طرف

زیادہ ہے۔لوگوں نے ہم سے بیان کیا ہے کہ مشرق میں قرآن اور دیگر علوم شرعیہ کی تعلیم جوان ہونے پر دی جاتی ہے۔اور کتابت حلقہ تعلیم میں بالکل نہیں ہوتی بلکہ خط کی تعلیم کے لیے علیحدہ خوشنویس و معلم ہیں جیسے کہ اور صنائع وفنون کے لیے۔انہی سے لوگ جا کر کتابت سیکھتے ہیں۔مدرسہ میں جب تک رہتے ہیں ناقص خط میں تختیاں لکھتے ہیں اور مطلق اس کی اصلاح نہیں کی جاتی۔مدرسہ سے نکل کر جو چاہتا ہے خطاطی اپنی ہمت وشوق سے سیکھ لیتا ہے۔

ان طریقوں کے نتائج

افریقہ ومغرب والے چوں کہ تعلیم قرآن پر اکتفا کرتے ہیں اس لیے تعلیم میں انہیں ملکہ تام نصیب نہیں ہوتا۔کیوں کہ قرآن کی تعلیم سے ملکہ پیدا ہوتا ہی نہیں۔متعلم لاکھ کوشش کرے کہ اسلوب قرآنیہ پر لکھے نہیں لکھ سکتا۔اس لیے کہ قرآن معجزہ ہے۔پھر بھلا اس کی نقل میں کامیابی ہو تو کیوں کر اور چوں کہ قرآن کے سوا کلام عرب سے عربیت کی تعلیم ہوتی نہیں۔اس لیے باقی تعلیم سے بھی عربیت کا ملکہ حاصل نہیں ہوتا۔اور اس سے محروم ہی رہ جاتے ہیں۔اسی لیے عبارت لکھنے میں سُست ہوتے ہیں۔اور کلام میں من مانا تصرف نہیں کر سکتے۔اہل افریقہ چونکہ قرآن کی تعلیم کے ساتھ اور علوم بھی پڑھاتے ہیں۔اس لیے عربی میں ان کی قابلیت فی الجملہ المغرب سے اچھی ہوتی ہے۔لیکن درجہ بلاغت کو نہیں پہنچتی۔کیوں کہ علوم کی جو کتابیں وہ پڑھتے ہیں ان کی عبارتیں خود فصاحت کے درجہ سے گری ہوئی ہوتی ہیں۔اندلس والے چوں کہ ہر علم پڑھاتے ہیں اور شعر وانشا اور عربیت کی تعلیم خصوصیت کے ساتھ ان کے یہاں اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے اس لیے متعلم عربی کے ماہر ہو کر نکلتے ہیں۔لیکن قرآن وحدیث میں معمولی شدبد ہی رکھتے ہیں۔

قاضی ابوبکر بن العربی کی رائے

قاضی ابوبکر ابن العربی نے اپنی کتاب الرحلت میں تعلیم کا سب سے اعلیٰ طریقہ لکھا ہے اور خود اسی طریقہ پر تعلیم شروع کی ہے۔قاضی نے اندلس والوں کے طریقہ پر عربیت کی تعلیم کو تمام علوم پر مقدم کیا ہے۔بایں دلیل کہ شعر عرب کی تاریخ اور ادب کا خزانہ ہے۔اس لیے عربی لغت کی حفاظت کے لیے سب سے پہلے شعر ہی کی تعلیم ہونی چاہیے۔شعر وعربیت کے بعد تعلیم میں حساب رکھا ہے اور پھر قرآن۔تاکہ دو مرحلے تعلیم کے طے کرنے کے بعد قرآن کو متعلم اچھی طرح سمجھ سکے۔ان کی رائے میں یہ بڑی غلطی ہے کہ بے سمجھ بچوں کو پہلے ہی قرآن شروع کرا دیا جائے۔تعلیم قرآن کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ اصول دین پڑھانے چاہئیں۔اور پھر اصول فقہ پر جدل پھر حدیث اور اس کے تمام متعلقات اور ایک وقت میں دو علموں کی تعلیم سے بھی منع کیا ہے۔البتہ متعلم کے ذکی ومستعد ہونے کی حالت میں دو علوم کی تعلیم ایک وقت میں جائز رکھی ہے۔میری رائے میں قاضی صاحب نے جو تعلیم کا طریقہ بیان کیا ہے بہت ہی مناسب ہے۔لیکن کیا کیا جائے حالات اس کا ساتھ نہیں دیتے۔قرآن مجید تبرکاً پہلے پڑھانا پڑتا ہے۔اس خیال سے بھی کہ اگر تعلیم بیچ ہی میں چھوٹ گئی تو لڑکے قرآن سے محروم رہ جائیں گے۔جب تک نوعمر ہیں والدین جو چاہیں کرا سکتے ہیں۔بالغ ہونے کے بعد خدا جانے کیا حالت پیش آئے اور جوانی کا بھوت انہیں کس راستہ پر لگائے۔اگر یہ یقین ہو کہ تعلیم تکمیل کے درجہ تک ضرور پہنچ جائے گی تو قاضی صاحب کا طریقہ مشرق ومغرب کے تمام مروجہ طریقوں سے اچھا ہے۔ولکن اللہ یحکم مایشاء۔

چونتیسویں فصل

طلباء پر سخت گیری کے اثرات

بے جا تشدد کا نتیجہ

نوعمر متعلموں پر سخت گیری اور تشدد کا اثر برا پڑتا ہے۔بلکہ متعلموں ہی پر کیا منحصر ہے۔جس کی تربیت قہر وسختی کے ساتھ کی جاتی ہے طالب علم ہو

یا غلام یا خدمت گار اسی کی طبیعت بجھ جاتی اور جوش و نشاط کی جگہ سستی اپنا رنگ لاتی ہے۔ اور نفس خباثت و دروغ گوئی کا عادی ہو جاتا ہے۔ اور بات بات میں مکر و فریب کرنے لگتا ہے۔ تاکہ کسی طرح سزا سے بچے۔ اور آخر یہی زوال طبیعت ثانیہ بن کر مقہور کی انسانیت کو خیر باد کہہ دیتے ہیں۔ نہ اس میں حمیت رہتی ہے نہ مدافعت کا حوصلہ۔ ہر بات میں دوسروں کا آسرا پکڑتا ہے اور رفتہ رفتہ دائرہ انسانیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب کوئی قوم قہر و ظلم میں گرفتار اور حکومت ملکہ عدل و انصاف سے بے بہرہ ہوتی ہے قوم کی قوم مرتبہ انسانی گر جاتی ہے۔ اس کے اخلاق فاسد و خراب ہو جاتے ہیں۔ یہود کو دیکھ لو چونکہ مدتوں قہر و تغلب کے شکنجہ میں گرفتار رہے۔ ان کے اخلاق خراب ہو گئے۔ یہاں تک کہ اب عام طور پر یہود ہی خباثت و سکاری میں ضرب المثل ہیں۔ اس لیے استاد اور والدین کا فرض ہے کہ تادیب و تربیت میں بے جا سختی نہ کریں۔

سزائے جسمانی کی حد

محمد ابن ابی زید نے اپنی کتاب میں جو معلم و متعلم کے بارہ میں لکھی ہے۔ لکھا ہے کہ مؤدب و معلم کو اگر سزائے جسمانی کی ضرورت پیش آئے۔ تین کوڑوں سے زیادہ ہرگز نہ مارے۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق کا مقولہ ہے کہ جس کی تادیب شرع سے نہ ہو سکے تادیب سے اس کی اصلاح نہ ہو گی۔

ہارون رشید کی ہدایت

تعلیم و تادیب کے متعلق ہارون رشید نے محمد امین کے استاد کو جو ہدایتیں کیں۔ وہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ جس وقت امین کو احمر کے سپرد کیا۔ اس سے کہا اے احمر میں نے اپنا لخت جگر تیرے حوالہ کیا ہے۔ میں تجھ کو اس پر پورا اختیار دیتا ہوں۔ اور تیری اطاعت اس پر واجب ہے۔ لیکن مشکل کام میں نے تیرے سپرد کیا ہے۔ میرے اعتبار کے موافق اسے پورا کرنا امین کو قرآن پڑھا، اخبار سے آگاہ کر، اشعار یاد کرا، سنن نبوی کی تعلیم دے اور محل کلام بتا۔ بے موقع ہنسی سے منع کر اور مشائخ بنی ہاشم کی تعظیم کا بیج اس کے دل میں بو۔ اور کہہ دے کہ جب سپہ سالار لشکر اس کے پاس آئیں ان کی پوری عزت کرے اور ہر وقت اس کو کوئی نہ کوئی فائدہ کی بات بتا تا رہ۔ اور ہرگز اس کی طبیعت کو طول نہ کر کہ کہیں اس کا ذہن خراب نہ ہو جائے۔ اور زیادہ درگذر بھی نہ کر کہ بطالت و بیکاری پسند نہ بن جائے غرضکہ جہاں تک ہو سکے نرمی اور سہولت سے کام لے اور بری باتوں سے روک۔ اگر کہنے سے نہ مانے تو جھڑکنے کا تجھے اختیار ہے۔ اور اگر جھڑکی کو بھی خیال میں نہ لائے تو بے تامل سزائے جسمانی دے۔

پینتیسویں فصل

سفر اور اساتذۂ روزگار سے مستفید ہونا متعلم کے لیے اکسیر ہے

آدمی جو کچھ معلومات یا اخلاق اور فضائل حاصل کرتا ہے۔ وہ علم و تعلیم یا صحبت و تلقین سے حاصل کرتا ہے۔ لیکن جو ملکات کہ صحبت و تلقین سے پیدا ہوتے ہیں وہ زیادہ مضبوط ہوتے ہیں۔ اس لیے طالب علم کو جس قدر شیوخ و اساتذہ سے استفاضہ کا موقع ملے گا۔ اس کو اسی قدر ملکات حاصل ہوں گے۔ اور ہر ایک ملکہ کا رسوخ و استحکام بھی علیحدہ علیحدہ ہو گا۔ اور چوں کہ مختلف اصطلاحات تعلیم کو جز و علوم سمجھ لیتا ہے۔ مختلف شیوخ و اساتذہ کی خدمت میں حاضر ہونے سے اسے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اصطلاحات داخل علم نہیں ہیں۔ صرف تعلیم کے طریقہ میں ہیں جو اساتذہ روزگار نے اختیار کر لیے ہیں۔ اور تکمیل علوم کا ذریعہ ہیں۔ اور بس۔ ان باتوں کے جاننے اور اصطلاحات میں فرق کرنے سے اس کے ملکات مصفی اور مستحکم ہو جائیں گے۔ اس لیے طالب علم کو ضرور سفر کرنا چاہیے تاکہ اکابر روزگار کی صحبت و تعلیم کے فیضان سے فیض یاب ہو اور اخلاقی و تعلیمی دونوں کمالات حاصل کر سکے۔

چھتیسویں فصل

فرقہ علما کو سیاسی امور میں دخل وملکہ نہیں ہوتا

علما شب وروز نظر وفکر اور محسوسات سے امور کلیہ اخذ کر کے احکام عامہ کی جستجو کرتے رہتے ہیں۔ شخص واحد ایک قوم یا ایک صنف کو کبھی موضوع فکر نہیں کرتے اور چوں کہ قیاس فقہی کے عادی ہوتے ہیں۔ تمام امور کو اشباہ ونظائر پر قیاس کرتے ہیں۔ اور عموماً ان کے احکام ذہنیہ ہوتے ہیں۔ اور اگر ان میں کسی کو خارج وواقعیت سے واسطہ پڑتا ہے تو ذہنی بحث ونظر کے مراحل طے کرنے کے بعد تطبیق فی الخارج کی نوبت آتی ہے۔ اس لیے علمائے کرام کا فرقہ زیادہ تر تخیلات ومعقولات ہی میں پھنسا رہتا ہے۔ اور مقتضائے سیاست یہ ہے کہ خارجی امور وواقعات خصوصیہ کے ساتھ مدنظر رہیں کہ کہیں اشباہ ونظائر قائم کرنے میں کلی احکام خلاف واقعہ تو نہیں۔ گویا سیاست میں خصوصیات کا خیال رکھنا پڑتا ہے تاکہ مقتضائے وقت کے موافق کام لیا جائے۔ اور علما کو تعمیم احکام کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ اس لیے اکثر سیاسی احکام میں غلطی کرتے ہیں۔ اسی طرح جو لوگ زیادہ طباع اور ذہین ہوتے ہیں۔ قیاس ومشابہت سے کام لے کر اور عمومیت کی حد میں پہنچ کر غلطی کر جاتے ہیں۔ لیکن معمولی سلیم الطبع آدمی خصوص مواد کے ساتھ احکام بھی خاص ہی رکھتا ہے۔ اور تعمیم میں نہیں پڑتا اس لیے غلطی سے بچا رہتا ہے۔ ابنائے جنس کے ساتھ جو سلوک کرتا ہے ہر ایک کے مناسب حال ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیشہ خوش حال اور خوش گذران رہتا ہے اور خطر ونقصان میں نہیں پڑتا۔

فلا تر غلن اذا ماسبحت   فان السلامة فی الساحل

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ منطق بھی اکثر غلطی میں ڈال دیتی ہے اگرچہ اس کی وضع غلطی سے بچانے کے لیے ہوئی ہو کیوں کہ منطق اصول پر متعدد سوال وجواب کے بعد معقولات ثانیہ کو جو مواد ومحسوسات سے بعید تر ہیں۔ مبنائے حکم قرار دیا جاتا ہے۔ اور احکام مواد کے مطابق نہیں ہوتے۔ اور عدم انطباق کی وجہ پر منطقی کی نظر نہیں پہنچتی۔ البتہ معقولات ادلیہ چوں کہ مواد سے قریب ہوتی ہیں۔ اور صور محسوسات ان کی تطبیق کے شاہد۔ اس لیے جو احکام معقولات اور ادلہ کی بنا پر لگائے جاتے ہیں وہ صحیح ہوتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سینتیسویں فصل

اسلامی علوم میں عجمیوں کی فوقیت

اہل عجم کی ترقی کے اسباب

عجیب بات ہے کہ شرعیہ وعقلیہ دونوں قسم کے علوم میں عجمی عربوں سے بڑھ گئے ہیں۔ بہت ہی کم ایسے علوم ہیں جن میں عرب اپنی برتری قائم رکھ سکتے ہوں۔ حالانکہ مذہب عرب سے نکلا اور صاحب شریعت بھی خود عربی رہے۔ عجمیوں کی برتری کی وجہ یہ ہوگئی کہ ابتدائے اسلام میں عرب علم سے بالکل ناآشنا تھے۔ احکام شرعیہ لوگ اپنے دلوں میں یاد رکھتے تھے۔ اور ان کے ماخذ کو جیسے کہ رسول اللہؐ اور اصحابہ کرامؓ سے سنے تھے جانتے تھے تعلیم وتدوین سے کوئی واقف تک نہ تھا نہ انہیں اس کی ضرورت تھی۔ صحابہ وتابعین کے زمانہ تک یہی حال رہا۔ البتہ کچھ لوگ ایسے تھے جو قرآن وسنت کو پڑھ سکتے تھے۔ وہ قراء کے پرفخر نام سے پکارے جاتے تھے۔ وہ بھی قرآن وحدیث کے سوا اور کچھ نہ پڑھتے تھے۔ کیوں کہ یہی دونوں چیزیں ان کے مذہب کا ماخذ تھیں۔ باقی تمام عرب اُمّی تھے۔ جن کو پڑھنے لکھنے سے کچھ واسطہ ہی نہ تھا۔ کتاب وسنت سے وہ واقف تھے۔ اور اس کے بتانے والے بھی موجود تھے۔ اس لیے انہوں نے علوم شرعیہ کے لکھنے پڑھنے اور تعلیماً حاصل کرنے کی طرف مطلق توجہ نہ کی۔ لیکن جب ہارون رشید کے زمانہ میں نقل وروایت کا سلسلہ مقصود ہوا تفسیر قرآن لکھنے کی اور حدیث جمع کرنے کی ضرورت ہوئی۔ پھر اسناد نقل اور تعدیل ناقلین

کی تدوین بھی ضروری ہوئی۔ اس کے بعد کتاب وسنت سے بکثرت احکام استنباط ہونے لگے۔ اس زمانہ میں عربی زبان بھی عجم کے اختلاط سے رواں پذیر ہونے لگ گئی تھی۔ اس لیے نحو کی کتابیں لکھی گئیں۔ غرضکہ اس طرح یہ علوم شرعیہ صنعت کے درجہ پر پہنچے اور بہت سے علوم آلیہ کے محتاج ہو گئے۔ اور تعلیم وتعلم کی ضرورت پڑی۔ اور تعلیم وتعلم عام صنعتوں کی طرح شہریوں سے مخصوص ہے اور عرب شہری تمدن میں ابھی بہت پیچھے تھے۔ اس لیے ان علوم کی طرف بھی پورے طور پر متوجہ نہ ہوئے۔ عجمی اور کا عجمی قومیں مدت دراز سے متمدن اور شہری تھیں۔ اور اسلام نے ان کے تمدن میں کوئی فتور نہ ڈالا تھا۔ اس لیے یہی لوگ پہلے علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ چوں کہ عربوں میں رہتے ان کی زبانیں بالکل عربی ہو گئی تھیں۔ عربی تصانیف بھی ان کے قلم سے نکلنے لگیں دیکھو کہ سیبویہ، فارسی، زجاج تینوں امام نحو مانے گئے ہیں اور تینوں عجمی تھے۔ چوں کہ عربوں میں پرورش پائی تھی۔ خود ان کی زبان سیکھے اور دوسروں کے لیے سیکھنے سکھانے کی بنیاد اپنی کتابوں سے ڈال گئے۔ اسی طرح محدث بھی ایسے عجمی ہی زیادہ ہوئے۔ جن کی زبان عربی ہو چکی تھی۔ اور علمائے اصول فقہ تو قریباً سب کے سب عجمی ہی ہوئے ہیں۔ کلام وتفسیر میں انہی لوگوں کا پلہ غالب نظر آتا ہے۔ غرضکہ علم کی حفاظت وتدوین عجمیوں کے ہاتھ سے ہوئی۔ کما قال رسول الله صلی الله علیه و سلم لو تعلق العلم باٖفاق السماء لناله قوم من اهل فارس۔

ریاست وسلطنت

عرب جب بدویت سے نکلے اور تمدن میں پہنچ کر تحصیل علوم کے قابل ہوئے تو ان کو ریاست وسلطنت کے کاموں نے فرصت نہ دی۔ خلافت عباسیہ میں وہ بجائے علم کے مملکت وامارت کی خدمت میں مشغول رہے۔ کیوں کہ وہی سلطنت کے مالک اور اس کے حامی وناصر تھے۔ اور سیاست وحکومت انہی کے ہاتھ میں تھی۔ علم چوں کہ صنعت کے درجہ پر پہنچ چکا تھا۔ اور روٴسا وامرا ہمیشہ صنعت سے نفرت کرتے ہیں۔ اس لیے یہ بھی علم سے برابر بے پروائی ہی کرتے رہے۔ اور علم کو عجمیوں جنھوں نے عربیت اختیار کی پر چھوڑ بیٹھے۔ چوں کہ علوم شرعیہ خود عربوں کے تھے۔ اس لیے جن عجمیوں نے ان کا بوجھ اپنے سر لیا۔ عرب اپنے تمام زمانہ حکومت میں ان کی تربیت اور عزت کرتے رہے۔ لیکن جب سلطنت عرب کے ہاتھوں سے نکل کر عجمیوں کے ہاتھ پڑی۔ ان لوگوں کو علوم شرعیہ عربیہ سے وہ گہرا تعلق نہ تھا۔ اس لیے حاملان علوم شرعیہ کی وہ قدر ومنزلت نہ رہی۔ اور ملکی وسیاسی معاملات میں عدم ضرورت نے اور بھی ان کی بے قدری کر دی۔

مشرق سے علم کیوں ختم ہوا

یہ ہیں وہ اسباب جن کی وجہ سے حاملان علوم دین زیادہ تر عجم ہی ہوئے اور علوم عقلیہ کا ظہور ہی اسلام میں اس وقت ہوا جب کہ حاملان علم کا گروہ الگ ہو چکا تھا۔ اور تعلیم وتالیف عجم میں آ چکی تھی۔ اس لیے علوم عقلیہ بھی عجمیوں کا ہی حصہ ہو گئے۔ جب تک عراق وخراسان وماوراء النہر وغیرہ بلاد عجم میں حضری تمدن رہا شرعیہ وعقلیہ علوم بھی انہی بلاد عجم کے عجمیوں میں عام وتام رہے۔ جب یہ متمدن شہر وممالک خراب وبرباد ہو گئے تو وہاں سے عقلی ونقلی علوم بھی مٹ کر دیگر معمور اور آباد مقامات کی طرف منتقل ہو گئے۔ چنانچہ آج کل مصر تمام علوم کا مرکز بنا ہوا ہے۔ ماوراء النہر میں چونکہ ابھی تک کچھ تمدن وحضریت باقی ہے۔ اس لیے وہاں بھی کچھ نہ کچھ علوم وفنون کا چرچا ہے جیسا کہ علامہ سعد الدین تفتازانی کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے باقی ممالک عجم میں علم کا بازار سرد پڑا ہوا ہے۔ اور امام فخر الاسلام اور خواجہ نصیر الدین طوسی کے بعد پھر کوئی ایسا نام اور آج تک اس سرزمین سے نہیں اٹھ سکا ہے۔ جس کو تحقیق وتدقیق کا مرتبہ ملا ہو۔ و الله یخلق مایشاء۔

اڑتیسویں فصل

عربی علم اللسان

عربی علم اللسان کے چار رکن ہیں۔ لغت، نحو، بیان، ادب۔ اہل شریعت کے لیے ان چاروں علوم کا جاننا نہایت ضروری ہے کیونکہ احکام شرعیہ

کا ماخذ ہیں کتاب وسنت۔ اور وہ دونوں عربی زبان میں ہیں۔ عربوں نے ہی صحابہ وتابعین سے ان کو نقل کیا۔ اوران کی تشریح کی اس لیے جو شخص علوم شرعیہ حاصل کرنا چاہے۔ اسے ضروری ہے کہ مندرجہ بالا علوم چہارگاہ میں بقدر ضرورت بصیرت حاصل کرے۔ ان میں سے اہم تر نحو ہے۔ کیوں کہ اسی سے دلالت ترکیبی کا پتہ لگتا ہے۔ فاعل ومفعول ومبتداء وخبر کا تعین بھی اسی علم کے جاننے پر منحصر ہے، جس سے کلام سمجھ میں آتا ہے۔ بظاہر علم لغت علم نحو پر مقدم ہونا چاہیے تھا۔ لیکن اوضاع لغویہ اکثر اپنی حالت پر باقی ہیں۔ اوران میں اب تک کچھ تغیر نہیں ہوا ہے۔ برخلاف عرب کے وہ بالکل مل گیا ہے۔ اسی لیے لغت سے نحو زیادہ ضروری ہو گیا ہے۔ تاکہ تصحیح اعراب سے کلام کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

علم النحو

علم نحو کی ضرورت

جاننا چاہیے کہ لغت کہتے ہیں اس عبارت کو جو متکلم اظہار مافی الضمیر کے لیے بولتا ہے۔ اور یہ عبارت لسانی فعل ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ لغت میں زبان کو مکمل صلاحیت حاصل ہو۔ تاکہ اظہار مافی الضمیر کر سکے۔ یہ صلاحیت اگرچہ ہر قوم اور ہر زبان میں موجود ہے۔ لیکن عرب کی صلاحیت سب سے بڑھ چڑھ کر تھی۔ کیوں کہ اکثر معانی پر حرکاتؑ ہی عربی میں معنی پر دلالت کر جاتی ہیں۔ اور مزید الفاظ وحروف کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور ادا سے مطلب عجمی زبانوں کے برخلاف تھوڑے ہی لفظوں میں ہو جاتا ہے اسی لیے جناب ختمیت مآبؐ نے فرمایا۔ اوتیت جوامع الکلم واختصرلی الکلام اختصاراً۔ عربی زبان کا یہ ملکہ تامہ عربوں میں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتا چلا آتا تھا۔ یہاں تک کہ آفتاب اسلام کا طلوع ہوا۔ اور عرب جہانگیری کے لیے عرب سے باہر نکلے۔ اور پرانی پرانی سلطنتوں کو فتح کر کے عربی سلطنت قائم کی۔ اس زمانہ میں مجبوراً انہیں عجمیوں سے خلاملا ہونا پڑا۔ اگرچہ عجم نے اپنی زبان چھوڑ کر بہت جلد عربی زبان سیکھ لی تھی۔ لیکن یہ عرب الاعراب کی کب برابری کر سکتے تھے۔ ان کی زبان ناقص رہی۔ اور چوں کہ ہر وقت کا خلاملا تھا۔ ان لوگوں کے مخالف زبان کلمات عربوں کے کان میں پڑنے لگے اور ملکہ لسانی کا انحصار ہے سماع پر۔ اس لیے ان کی اچھی زبان بھی بگڑنے لگی اور اہل علم کو خیال ہوا کہ اگر ملکہ عربی یونہی خراب ہوتا گیا تو ایک دن قرآن وحدیث کا سمجھنا بھی محال ہو جائے گا۔ اس لیے انہوں نے کلام عرب سے اس ملکہ کی حفاظت کے لیے کلیہ اور قواعد عامہ استنباط کئے مثلاً الفاعل مرفوع و المفعول منصوب۔ کلمات کے آخر کی متبادلہ حرکات کا نام اعراب اور موجب اعراب کا نام عامل رکھا اور اس قسم کے مسائل کے مجموعہ کو علم نحو قرار دیا۔

علم نحو کا موجد

کہتے ہیں کہ نحو کے مسائل سب سے پہلے ابوالاسود الدوئلی نے لکھے۔ وجہ یہ ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کسی کو غلط بولتے سنا۔ آپ کو خیال ہوا کہ کہیں قرآن وحدیث میں بھی لوگ ایسی ہی غلطیاں نہ کرنے لگیں۔ ابوالاسود کو بلا کر مسائل نحویہ لکھنے کا حکم دیا۔ جس نے ابتدائی چند مسائل لکھے۔ اس کے بعد اور لوگ بھی کچھ کچھ اس فن میں اضافہ کرتے رہے۔ یہاں تک کہ خلیل بن احمد الفراہیدی کا زمانہ آیا۔ رشید تخت خلافت پر متمکن تھا اور علم کی پوری قدر ومنزلت ہوتی تھی۔ ادھر عجم کے اختلاط سے عرب بھی ملکہ عربیت کو بگاڑ چکے تھے۔ یہ دیکھ کر خلیل نے نحو کی تہذیب وتنقیح کی اور اسے مکمل کر کے باب میں ایک ایک قسم کے اصل مسائل لکھ دیئے۔ سیبویہ اس کا بڑا نامور شاگرد ہوا، جس نے فروعات نحو کی بھی تکمیل کر دی۔ اور تمام مسائل کو شواہد ودلائل سے مضبوط کر کے اپنی الکتاب میں جمع کر دیئے۔ اور اسی کتاب کی بدولت امام نحو مان لیا گیا۔ پیچھے آنے والے اسی کے نقش قدم پر چلے اور سب نے الکتاب سے فائدہ اٹھایا۔ پھر ابوعلی فارسی اور ابوالقاسم الزجاج نے مختصر کتابیں نحو میں لکھیں کہ طالب علموں کو مفید ہو سکیں۔ ان کے بعد نحو میں عام بحث ہونے لگی اور کوفیوں اور بصریوں میں اختلاف ہو کر دو علیحدہ مسلک قائم ہو گئے۔ اوران کے باہمی اختلاف کی وجہ سے اکثر آیات قرآنی کے اعراب میں بھی دونوں گروہوں کی جدا جدا آراہو گئیں۔ متاخرین نے آکر ان دونوں مذہبوں کو بالاستیعاب مختصراً ایک

جا جمع کیا۔ مثلاً ابن مالک نے کتاب التسہیل میں، زمخشری نے المفصل میں، ابن حاجب نے کافیہ میں۔ بعض نے نحوی مسائل اور کوفیوں بصریوں کے اختلافی مذاہب کو آسانی سے یاد ہونے کے لیے نظم کیے۔ جیسے ابن مالک نے ارجوزۃ الکبریٰ اور ارجوزۃ الصغریٰ میں، ابن معطی نے الغیہ میں۔ مختصر یہ کہ اس فن میں اتنی کتابیں لکھیں گئیں جن کا شمار بھی نہیں ہوسکتا۔

علم نحو میں اہم تصانیف

نحو کے طرق تعلم بھی متعدد اور باہم مختلف ہیں۔ متقدمین ومتاخرین کے طریقے بالکل ایک دوسرے سے نہیں ملتے۔ اسی طرح کوفی، بصری، اندلسی، بغدادی طریقے الگ الگ ہیں۔ اسلامی دنیا میں جب تمدن کو زوال آیا، اس علم کی تعلیم وتصنیف بھی کمزور ہوگئی۔ اور قریب تھا کہ باقی علوم کی طرح نحو بھی بے نام ونشان ہو کر رہ جائے۔ مگر مصری تمدن کی ترقی نے جہاں اور علوم کو فروغ دیا اور نیست ونابود ہونے سے بچالیا ہے، اسی طرح نحو کے تن مردہ میں بھی جان ڈال دی۔ یعنی جمال الدین ابن ہشام نے اپنی بے مثال کتاب المغنی میں اعراب کے مفصل احکام اور حروف ومفردات و جمل کی بحث لکھ کر طالبان نحو پر وہ احسان کیا جس کو وہ کبھی نہیں بھول سکتے۔ جا بجا اعراب قرآنی کے متعلق نکات بھی بتائے ہیں۔ غرضیکہ المغنی نہایت اعلیٰ درجہ کی کتاب ہے۔ جس سے اس کے مؤلف کا بلند پایہ معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی کہ مؤلف اہل موصل کی طرح ابن جنی کے طریق کا پیرو ہے۔

علم اللغت

علم اللغت کی ضرورت

علم اللغت وہ علم ہے جس سے موضوعات لغویہ معلوم ہوں۔ اس علم کی تدوین کی ضرورت یوں ہوئی کہ جب عربی زبان کا ملکہ عجم کے اختلاط سے بگڑا تو جہاں اعراب میں غلطیاں ہونے لگیں موضوعات لفظیہ میں تصرف بے جا ہونے لگے۔ اور الفاظ وضع عرب سے بدل کر اور سے اور معانی میں مستعمل ہونے لگے۔ کیوں کہ متعربین کی اصطلاحیں عربیت سے بالکل نرالی تھیں اور وہ عام طور سے پھیلتی چلی جاتی تھیں۔ یہ حالت دیکھ کر علماء کو خیال ہوا کہ اگر یہی حال رہا اور عربی موضوعات لغویہ کی تدوین نہ ہوئی تو کچھ مدت کے بعد قرآن وحدیث کا سمجھنا بھی مسلمانوں کو محال ہو جائے گا۔

کتاب العین

اس خیال کا پیدا ہونا تھا کہ علمائے لغت نے تدوین شروع کردی۔ مگر خلیل بن احمد الفراہیدی کا پلہ میزان سب سے بھاری رہا۔ اور امام لغت مان لیا گیا۔ اس نے لغت میں کتاب العین لکھی ہے۔ جس میں تمام دو حرفی وسہ حرفی چہار حرفی وپنج حرفی مرکبات حصر کے ساتھ قلم بند کیے ہیں۔ حصر کا طریقہ بھی عددی اختیار کیا ہے۔ یعنی چوں کہ عربی کے ۲۸ حرف ہیں۔ ان میں سے پہلے ایک حرف لے کر باقی ۲۷ سے ترکیب دیا ہے۔ اس طرح پر ۲۷ لفظ دو حرفی ہوئی۔ پھر دوسرا حرف لے کر باقی ۲۷ سے ترکیب دیا ہے۔ اور تمام حروف کے ساتھ یہی قیاسی عمل کر کے پھر انہی مرکبات کو معکوس کیا ہے۔ پھر تمام دو حرفی الفاظ کو بمنزلہ ایک حرف کے فرض کر کے ایک ایک حرف اسی ترکیب وترتیب سے بڑھایا ہے۔ اس طرح پر ثلاثی (سہ حرفی) الفاظ نکال کر جمع کیے ہیں۔ اور پھر ان میں بھی حروف کی ادل بدل کر کے نئے ثلاثی الفاظ استخراج کیے ہیں۔ اور یہی عمل خماسی تک کرتا چلا گیا ہے۔ اس لیے تمام مرکبات لغویہ اس کتاب میں آگئے ہیں۔ اور باب وار لکھے ہوئے ہیں۔ لیکن ابواب کی ترتیب مخارج حروف کے لحاظ سے ہے۔ پہلے وہ حروف ہیں جو حلق سے نکلتے ہیں۔ پھر جو تالو سے پھر وہ جو ڈاڑھوں سے نکلتے ہیں۔ ان بعد لب سے نکلنے والے اور سب کے پیچھے حروف علت ہیں۔ چوں کہ اس کتاب میں سب سے پہلے باب العین ہے۔ اس لیے کتاب کا نام بھی کتاب العین رکھا ہے۔ کیوں کہ متقدمین کا دستور تھا کہ کتاب میں جو نام یا لفظ پہلے آتا وہی نام کتاب کا بھی رکھ دیتے تھے۔

مستعمل اور مہمل الفاظ

چوں کہ کتاب العین میں خلیل نے حصر لغات کے لیے جو ترکیب بین الحروف اختیار کی تھی۔ اس میں مستعمل و مہمل دونوں قسم کے الفاظ شامل تھے۔ مصنف نے ان کو الگ الگ بھی بتایا ہے کہ کونسا مہمل۔ مہمل کا شمار رباعی وخماسی میں ثقالت کی وجہ سے اور ثنائی میں قلت دوران کی وجہ سے زیادہ ہے اور مستعمل ثلاثی میں بہت ہیں۔ خلیل نے انہیں نہایت استیعاب کے ساتھ بیان کیا۔

ابوبکر زبید کا دور

چوتھی صدی میں ابوبکر زبید نے اندلس میں ہشام کے لیے اور کتاب و اختصار کیا اور جتنے مہملات تھے وہ سب نکال دیئے۔ لیکن الفاظ مستعمل اسی طرح بالاستیعاب رکھے اور یاد کرنے کے قابل کتاب بنا دی۔ مشرق میں جوہری نے کتاب الصحاح لکھی۔ اور ہمزہ سے شروع کی۔ لفظ کے حرف اول کو فصل اور آخر کو باب قرار دیا۔ اور خلیل کی طرح الفاظ لغوی کا احاطہ حصر کیا۔ پھر اندلسیوں میں سے ابن سیدہ نے جو دانیہ کا رہنے والا تھا علی بن مجاہد کے زمانہ میں کتاب محکم لکھی اور کتاب العین کی ترتیب اختیار کی۔ بلکہ کلمات کے اشتقاق اور تصریف کی بحث اور بڑھا دی۔ اس لیے یہ کتاب بہت ہی مفید ہوگئی۔ محمد بن ابی الحسین نے جو مستنصر اندلسی کا مصاحب تھا۔ تونس میں اس کا خلاصہ کیا اور ترتیب بھی صحاح کی مانند کر دی۔ جس سے یہ دونوں کتابیں جڑواں ہوگئیں۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے لغت کی ماخذ بھی کتابیں ہیں اور لوگوں نے بھی بہت سی کتابیں موضوع مخصوص کر کے لکھی ہیں۔ لیکن الفاظ لغوی کا حصر کسی میں بھی نہیں ہے۔ مجاز لغوی میں علامہ زمخشری نے بھی اچھی کتاب لکھی ہے۔

فقہ اللغۃ کی ضرورت

عرب کی عادت تھی کہ اکثر عام معنی کے لیے عام لفظ وضع کرتے اور پھر خاص معنوں میں خاص لفظ استعمال کرتے اور عام کو صحیح نہ سمجھتے۔ مثلاً ابیض ہر ایک سفید چیز کے لیے عربی میں وضع ہوا ہے۔ لیکن پھر سفید گھوڑے کے لیے لفظ اشہب سفید (مبروص) آدمی کے لیے، از ہر سفید بکری کے لیے املح خاص ہوگیا۔ اگر کوئی ان تینوں کے لیے ابیض ہی استعمال کرے تو عربیت کے خلاف سمجھا جائے گا۔ اس تحقیق و تدقیق کے لیے فقہ اللغت کی ضرورت پیش آئی۔ اس قسم کی تالیف ثعالبی کے ساتھ مخصوص رہی۔ اور کتاب فقہ اللغت لکھ کر اس نے ضرورت پوری کر دی۔ لغوی کو اس کتاب کا جاننا بھی نہایت ضروری ہے کیوں کہ موضوعات ادلیہ کا جاننا ہی اس کو کافی نہیں ہوسکتا۔ جب تک استعمال عرب کے شواہد معلوم نہ ہوں۔ جو فقہ اللغت ہی میں مل سکتے ہیں۔ فقہ اللغت کی ضرورت ادیب کو نظم و نثر میں ہوتی ہے تاکہ مفردات و مرکبات میں غلطی نہ کرے اور فقہ اللغت کی غلطیاں نحوی اعراب کی غلطیوں سے بھی زیادہ فاحش سمجھی جاتی ہیں۔ بعض متاخرین نے لغت کے تمام الفاظ مشترکہ یکجا کیے۔ اگر چہ پورا احاطہ نہ ہو سکا۔ تاہم اکثر الفاظ جمع کر دیئے ہیں۔ رہے مختصرات لغت جن میں متداول اور سہل طریقہ پر الفاظ جمع کر دیئے گئے ہیں تاکہ آسانی سے یاد ہو جائیں۔ وہ بکثرت ہیں۔ مثلاً لا الفاظ، لابن سکیت، الفصیح للثعلبی وغیرہ ان چھوٹی لغت کی کتابوں میں الفاظ برابر ایک ہی قسم کے نہیں ہیں بلکہ ہر کتاب میں وہی لفظ ہیں۔ جو اس کے مؤلف کی نظروں میں ضروری واہم معلوم ہوئے واللہ الخلاق العلیم۔

علم البیان

علم البیان کی تعریف

علم البیان مسلمانوں میں عربیت ولغت کے بعد پیدا ہوا۔ یہ بھی علوم لسان ہی میں سے ہے۔ کیوں کہ الفاظ ودلالت معنی کے متعلق ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ متکلم جن امور سے سامع کو اپنا کلام ومقصد سمجھاتا ہے۔ ان میں جواز قبیل مسند ومسند الیہ افعال وحروف اعراب بناو غیرہ ہیں۔ وہ

تو سب نحو میں آ جاتے ہیں لیکن نحو میں ان مباحث و دلالت کا مطلق ذکر تک نہیں آتا جو متکلم کو مخاطب کی حالت کلام و خطاب کے موافق و مناسب ہوتے ہیں۔ اور جن کے ذریعہ سے متکلم کا مقصود پورا ہوتا ہے اور کلام عربیت کے قالب میں ڈھلتا ہے کیوں کہ عرب کا کلام نہایت وسیع ہے اور ہر موقع کے لیے خاص کلام ملحوظات نحویہ سے بالکل جدا گانہ ہوتا ہے۔ مثلاً زید' جاءنی الگ ہے۔ جاءنی زید' ہے۔ کیوں کہ ان دونوں جملوں میں سے پہلا جملہ متکلم کے نزدیک اہم ہے۔ جب اس نے کہا جاءنی زید' تو سننے والے کو معلوم ہوا کہ متکلم کا زور آنے پر ہے۔ اور جب کہا زید جاءنی۔ تو معلوم ہوا کہ متکلم زید پر زور دیتا ہے نہ کہ آنے پر۔ اسی طرح موصول، مبہم، معرفہ، نکرہ، تاکید، خبر، انشاء عطف و ترک العطف، اطناب، ایجاز حقیقت، مجاز، استعارہ وغیرہ کے علیحدہ علیحدہ مواضع و مواقع ہیں جن سے دلالت کلام علی المعنی پورے طور پر اور حسب مقتضا ہوتی ہے۔ علم بیان میں انہی مباحث و دلالتوں سے بحث ہوتی ہے۔ اور اس کی تین قسمیں کر دی گئی ہیں۔ پہلی قسم میں مقتضی حال اور ہر مقتضی حال کے موافق کلام کی ہیئت ترتیب دینے کا بیان ہے اسے علم بلاغت کہتے ہیں۔ دوسری قسم میں دلالت لفظی از قبیل لازم و ملزوم یعنی استعارہ و کنایہ کا بیان ہے اسے علم البیان کہتے ہیں۔ تیسری قسم میں محاسن کلام یعنی صنائع بدائع کی بحث ہے۔ اسے علم البدیع کہتے ہیں۔ اور ان تینوں قسم کے مباحث کے مجموعہ کا نام علم البیان رکھ لیا گیا ہے۔ جو درحقیقت دوسری قسم کا نام ہے اس لیے کہ متقدمین نے پہلے اسی قسم کے مسائل لکھے۔ زاں بعد باقی دونوں قسموں کے مسائل میں گفتگو کی۔

علم البیان کی کتب

اس فن میں پہلے جعفر بن یحییٰ اور جاحظ و قدامہ وغیرہ نے کچھ رسالے لکھے۔ زاں بعد آہستہ آہستہ مسائل کی تکمیل ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ سکا کی نے ان سب کا نچوڑ نکالا۔ اور مسائل کی تہذیب و تبویب کی۔ اور نحو و تصریف و بیان میں اپنی کتاب المفتاح لکھی۔ اور کتاب التبیان میں اس کا خلاصہ کر کے امہات مسائل لکھے۔ زاں بعد متاخرین نے اسی کتاب سے خوشہ چینی کر کے متون لکھے۔ جو اس زمانہ میں رائج ہیں۔ مثلاً ابن مالک نے کتاب المصباح اور جلال الدین قزوینی نے کتاب الایضاح اور تلخیص لکھی۔ تلخیص بہت ہی چھوٹی سی کتاب ہے مشرق میں اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں۔ اور یہی عموماً تعلیم میں داخل ہے۔

اہل مشرق و مغرب کا تقابل

اس فن میں اہل مشرق کا پایہ مغرب والوں سے بالاتر ہے۔ اس لیے کہ علم البیان علوم لسانیہ میں کمال اور زائد از ضرورت علم ہے۔ اور علوم کمالیہ کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ آباد معمور اور متمدن مقامات میں مشرق کا چونکہ تمدن مغرب سے اونچا ہے۔ اس لیے وہاں کے علوم بھی ایسے ہونے چاہئیں یا اس کی وجہ یہ سمجھنی چاہیے کہ علم بیان عجم کی موشگاف طبائع کا نتیجہ ہے۔ اور مشرق میں یہی لوگ بھرے پڑے ہیں۔ چنانچہ تفسیر زمخشری اسی علم کے دقیق مسائل سے بھری پڑی ہے۔ بلکہ اگر علم البیان کی اصل اسی تفسیر کو کہا جائے تو کچھ بے جا نہیں ہے۔ مغرب میں علم البدیع کا رواج ہے۔ اور ادب شعری کے لیے ضروری سمجھا جاتا ہے۔ ان لوگوں نے اس فن میں مشرقیوں سے زیادہ چھان بین کی ہے۔ اور جدا جدا ابواب میں ایک ایک قسم کی متعدد صنعتیں لکھی ہیں۔ چوں کہ محاسن کلام اور تزئین شعر کی طرف ان لوگوں کی خاص توجہ ہے اس لیے علم البدیع میں اچھی مہارت رکھتے ہیں۔ یا یہ کہو کہ بدیع بیان و بلاغت کے مقابلہ میں آسان ہے۔ اس لیے مشکل کو چھوڑ کر آسان میں مغربیوں نے بھی مہارت تامہ پیدا کر لی ہے۔ افریقہ میں سب سے پہلے فن بدیع میں ابن الرشیق نے اپنی کتاب العمدہ لکھی۔ پھر افریقہ و اندلس میں بہت سے مؤلف اسی کے نقش قدم پر چلے۔

علم البیان کا فائدہ

جاننا چاہیے کہ علم البیان کا فائدہ اعجاز قرآن کا سمجھنا ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید کا اعجاز بھی ہے کہ دلالت کلام ہر جگہ مقتضائے حال کے موافق ہے۔ اور باوجود اس رعایت کے تمام کلام نہایت جید الالفاظ اور حسن الترکیب ہے اور یہی وہ اعجاز ہے کہ عقول و افہام اس کے سمجھنے سے قاصر ہیں

اگر کچھ سمجھ سکتے ہیں تو اب صرف وہی لوگ جن کو عربی زبان کا ذوق وملکہ حاصل ہے۔ سب سے زیادہ اعجاز قرآن کو ان فصیح و بلیغ عربوں نے سمجھا جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے۔ اور آپ ہی کی زبان مبارک سے اس وحی کو سنتے تھے۔ کیوں کہ عربی کا جو ذوق وملکہ ان لوگوں کو حاصل تھا اور کسی کو نہ ہوا ہوگا۔

تفسیر کشاف

مفسرین کو اس فن کے جاننے کی نہایت ضرورت ہے۔ لیکن اکثر اگلے مفسر اس سے بے خبر رہے یہاں تک کہ علامہ زمخشری نے تفسیر لکھی۔ اور آیات قرآنی میں اس فن سے اعجاز ثابت کیا۔ اور اس مخصوص علم میں اس کی تفسیر تمام سابقہ تفاسیر سے بڑھ گئی کاش وہ معتزلی نہ ہوتا اور تفسیر میں اعتزال نہ برتتا تو کیا اچھا ہوتا۔ اس کے اعتزال ہی کی وجہ سے اکثر اہل سنت اس تفسیر کو دیکھنا پسند نہیں کرتے۔ البتہ اگر کوئی عقائد سنت کو مستحکم کر چکا ہو اور فن بیان کو بھی اتنا جانتا ہو کہ زمخشری کے اعتزال کی تردید کر سکے۔ یا کم از کم اتنا ہی سمجھ لے کہ فلاں فلاں جگہ بدعت ہے۔ اور اپنے عقیدہ پر جما رہے۔ تو ایسا شخص اس کتاب کے مطالعہ سے اکثر اعجاز کلام اللہ معلوم کر سکتا ہے۔ اور بہت کچھ فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ واللہ الھادی من یشاء۔

علم الادب

علم الادب کی تعریف

یہ علم اس قدر وسیع ہے کہ اس کے موضوع کا تعین بھی مشکل ہے۔ فائدہ اس کا یہ ہے کہ نظم ونثر خاص عرب کے کلام کے اسلوب وطریق پر لکھنا اور کہنا آ جائے اور ہر زبان کا اسلوب ترکیبی اسی زبان کے کلام سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی لیے ادبائے عرب کا ایسا کلام جمع کرتے ہیں کہ اس سے اعلیٰ درجہ کا ملکہ حاصل ہو جائے۔ شعر لیتے ہیں تو ایسے ہی بلند رتبہ اور ہم قافیہ انتخاب کرتے ہیں۔ تو ایسے ہی جید اور بیچ بیچ میں نحو ولغت کے مسائل اس طرح لکھتے ہیں کہ دیکھنے والے کو عربی زبان کے بڑے بڑے اصول وقواعد معلوم ہو جاتے ہیں۔ ایام عرب کا بھی ذکر کرتے ہیں تا کہ عرب کے کلام میں جو تلمیحیں (خاص خاص تاریخی واقعات کی طرف اشارات وکنایات) آتی ہیں وہ سمجھ لی جائیں۔ مشہور انساب واخبار سے بھی دیوان ادب خالی نہیں ہوتا۔ غرضیکہ دوران ادب میں ایسے متفرق اور مہتم بالشان مباحث ہوتے ہیں۔ کہ کلام عرب کے اسالیب کلام اور بلاغت وفصاحت کا ملکہ حاصل ہو سکے۔ ادیبوں نے ادب کی مختصر تعریف یوں کی ہے کہ ادب کہتے ہیں عرب کے اشعار واخبار اور علم اللسان کے ہر شعبہ از قبیل علوم شرعیہ سے کچھ حفظ کرنے کو۔ متاخرین نے اصطلاحات وصنائع بدائع مع سند یاد کرنے کو بھی ادب کی تعریف میں داخل کر لیا ہے۔

علم الادب کی بنیادی کتب

ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے کہ ادب کی اصل اصول چار کتابیں ہیں۔ ابن قتیبہ کی ادب الکاتب۔ مبرد کی کتاب الکامل۔ جاحظ کی کتاب البیان والتبیین۔ ابو علی القاری البغدادی کی کتاب النوادر۔ ان چاروں کے علاوہ جو اور ادب کی کتابیں ہیں۔ وہ سب ان کی فرع ہیں۔ متاخرین نے بھی ادب میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔

کتاب الاغانی

اسلام کے ابتدائی زمانہ میں غناء بھی ادب کا ایک جزو تھا۔ اور خلافت عباسیہ میں بڑے بڑے کاتب وفاضل اسالیب شعر پر قدرت حاصل کرنے کے لیے غنا میں مہارت پیدا کرتے تھے۔ اور ان کی عدالت ومروت میں اس سے کوئی فتور نہیں آتا تھا۔ چنانچہ قاضی ابوالفرج اصفہانی نے باوجود اپنے فضل وکمال کے کتاب الاغانی لکھی ہے۔ اور اس میں عرب کے اشعار واخبار اور انساب ایام کے حالات جمع کیے ہیں اور وہ سو عربی

راگنیاں لکھی ہیں جو رشید کے لیے مغنیوں نے انتخاب کی تھیں۔ یہ کتاب ادب میں نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے۔ اور عرب کے شعر و تاریخ و غنا کا ایک عمدہ مجموعہ ہے۔ اور جہاں تک ہم جانتے ہیں اس خصوص میں کوئی ادب کی کتاب اس کی برابری نہیں کر سکتی اور ادب کی جان ہے۔ اب ہم علوم لسانیہ کی بالاجمال تحقیق کرتے ہیں۔ واللہ الهادی الی الصواب۔

انتالیسویں فصل

زبان پر عبور کیسے حاصل ہوتا ہے

حصول مہارت کا طریقہ

مہارت لغت عام صنعتوں کی مہارتوں سے ملتی جلتی ہے۔ اگر ماہر ہے تو متکلم اچھی عبارت میں گفتگو کرتا ہے۔ اور اگر ناقص ہوتا ہے تو عبارت بھی ٹوٹی پھوٹی سی ہوتی ہے۔ یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ملکہ لسانی مفردات لغوی سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا حصول منحصر ہے تراکیب کلام پر۔ جب یہ ملکہ اس درجے کو پہنچ جائے کہ متکلم مفردات سے کلام ترکیب دے کر اپنا مقصود و مقتضی حال کے موافق ظاہر کر دے تو گویا ملکہ لسانی کمال کو پہنچ گیا۔ اور ملکہ حاصل ہوتا ہے تکرار فعل سے۔ نفس پر ایک اثر پڑتا ہے اور تکرار فعل سے یہ اثر گہرا اور قوی ہوتا ہے۔ جسے حال کہتے ہیں۔ اور جب مشق اور بڑھتی ہے تو حال ملکہ راسخہ بن جاتا ہے۔ عرب اپنے زمانہ والوں کے کلام و خطاب کو سنتے ہیں۔ کہ مقاصد کیوں کر ادا کرتے ہیں۔ جیسے کہ بچہ مفردات کو سنتا ہے پھر تراکیب و اسالیب پر نظر ڈالتے ہیں اور سنتے سنتے خود بھی اسی طرح بولتے اور مطالب ادا کرنے لگتے ہیں۔ یہاں تک کہ ملکہ راسخ ہو جاتا ہے۔ اور آخر پورے قادر الکلام ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح زبان ایک نسل سے دوسری نسل میں پہنچتی ہے۔ اور اطفال و عجمی سیکھتے جاتے ہیں۔

اہل عجم اور اہل عرب کے اختلاط کا نتیجہ

جب عربی زبان کا ملکہ عجم سے خلا ملا ہونے پر بگڑا۔ اور نو عمر بچوں سے عجمی و عربی کلمات ساتھ ساتھ سنے۔ ایک نیا ملکہ ان میں پیدا ہوا۔ جو اعراب مضر کے قدیم ملکہ سے ناقص تھا۔ قریش چوں کہ ہر چہار طرف سے عجم سے دور رہتے تھے۔ اس لیے ان کی زبان بدستور رہی اور ان کی فصاحت و بلاغت میں کوئی فرق نہ آیا۔ ثقیف و ہذیل، خزاعہ، بنی کنانہ، غطفان و بنی اسد و بنی تمیم وغیرہ چونکہ عجم سے دور اور قریش کے پاس رہتے تھے۔ ان کی زبان بھی خرابی سے بچی رہی۔ باقی قبائل عرب مثلاً ربیعہ، لخم، خدام، غسان، ایاد، قضاعہ، عرب الیمن وغیرہ چوں کہ فارس و روم و حبش کی عجمی قوموں کے پاس رہتے تھے اور قریش سے دور تھے، ان کا ملکہ عربی ناقص رہا۔ اور ان کی زبان کمال کو نہ پہنچی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

چالیسویں فصل

اس زمانہ میں عربی زبان حمیر و مضر کی زبان سے الگ اور مستقل زبان ہے

موجودہ اور قدیم عربی زبان کا فرق

اس زمانہ میں جو عربی پھیلی ہوئی ہے۔ اگر چہ بیان، مقاصد اور ادائے دلالت میں بالکل مضری زبان کے قدم بقدم ہے۔ لیکن فاعل و مفعول وغیرہ بذریعہ اعراب نمایاں نہیں ہوتے۔ بلکہ اعراب کی جگہ آگے پیچھے اور دیگر اشارات سے فاعل و مفعول وغیرہ معلوم ہوتے ہیں۔ بیان و بلاغت بھی اب وہ نہیں جو مضری زبان میں تھے۔ کیوں کہ آج کل الفاظ محض معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور تقاضائے حال جس کی رعایت بلاغت کے لیے

ضروری ہے، مہمل رہ جاتی ہے۔ تقاضائے حال کو آج کل بساط المال کہتے ہیں۔ اور اس کی رعایت بلاغت کے لیے ضروری ہے۔ مہمل رہ جاتی ہے۔ مقتضائے حال کو آج کل بساط المال کہتے ہیں اور اس کی رعایت کے لیے ان الفاظ کے علاوہ اور لفظ لانے پڑتے ہیں۔ جو معانی سے مخصوص ہوں۔ عربی زبان کے سوا اکثر باقی زبانوں میں ہی مقتضائے حال کی رعایت واداکے لیے جداگانہ الفاظ ہی لانے پڑتے ہیں۔ اور عربی میں صرف انہی الفاظ کی تقدیم وتاخیر حذف وحرکت وغیرہ جو معانی مقصود کے لیے آتے ہیں۔ مقتضائے حال کو بھی ادا کر دیتی ہے۔ اس لیے عربی زبان میں بہ نسبت اور زبانوں کے تھوڑے لفظوں میں بہت سا مطلب آجاتا ہے۔ اور اسی لیے جناب سرور کائنات نے فرمایا کہ اوتیت جوامع الکلم حضر بی الکلام اختصاراً۔

ایک حکایت کا تذکرہ

ایک دفعہ ایک نحوی نے عیسیٰ بن عمر سے کہا کہ میں خود دیکھتا ہوں کہ زیدٌ قائمٌ۔ وان زیدًا قائمٌ وان زیدًا القائمُ۔ میں تکرار لایعنی ہے کیونکہ مطلب ہر صورت میں ایک ہی ہے۔ عیسیٰ بن عمر نے کہا نہیں۔ ان میں سے ہر فقرہ کے معنی جداگانہ ہیں۔ خالی الذہن کو جب قیام زید کی خبر دینی مقصود ہوگی۔ تو بولیں گے زیدٌ قائمٌ۔ اور اگر کوئی سن کر انکار کرے تو کہیں گے ان زیدًا قائمٌ اور جو شخص اپنے انکار پر اصرار کیے جائے اُس سے کہیں گے ان زیدًا القائمُ۔ پس ہر حال میں جدا معنی ہوگئے۔ اس زمانہ میں بھی یہ بیان و بلاغت باقی ہے۔

عربوں میں بلاغت اب بھی ہے

نحویوں کی یہ خام خیالی ہے کہ بلاغت جاتی رہی اور عربی زبان بگڑ گئی۔ اس لیے کہ اب اس میں اعراب کی رعایت نہیں کی جاتی۔ بے شک اعراب کا وہ التزام نہیں رہا۔ لیکن اِس سے زبان میں کیا خرابی آگئی۔ جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عرب کے اکثر الفاظ پہلے ہی موضوعات میں مستعمل ہوتے ہیں۔ اور اس زمانہ میں بھی مطالب و مقاصد اسی خوبی کے ساتھ ادا ہوتے ہیں۔ اور نہایت بانکی نظم و نثر لکھی جاتی ہے۔ شاعر و خطیب بھری مجلسوں کو اپنی جادو بیانی سے بے خود کر دیتے ہیں۔ اور اسلوب زبان وہی ہے جو پہلے تھا۔ مضری زبان سے اگر کوئی بین اختلاف کی وجہ ہے تو وہ صرف اعراب کا نہ ہونا ہے۔ جو مضر کی زبان میں ایک خاص اصول و قانون پر عام تھا۔ مضری زبان کی حفاظت کی وجہ یہ ہوئی کہ جب عرب عراق و شام و مصر و مغرب پر مستولی ہوئے اور عجمیوں سے ہر وقت کا واسطہ پڑا۔ زبان میں خلط ملط شروع ہو کر ایک اور ملکہ لسانی پیدا ہونے لگا اور زبان بدل کر اور سے اور ہوگئی۔ چوں کہ قرآن وحدیث تھے مضر کی زبان میں۔ اس لیے علمائے ملت کو خیال ہوا کہ کہیں مرور ایام کے ساتھ کتاب وسنت کا سمجھنا مشکل نہ ہو جائے۔ پس مضر کی زبان سے اصول و قواعد استنباط کر کے اور الفاظ لغویہ جمع کر کے ان کا نام نحو وادب رکھ دیا۔ اور یوں مضری زبان محفوظ و متوب ہو کر قرآن وحدیث کے سمجھنے کا ذریعہ ٹھہری۔

اگر اس زمانہ کی عربی زبان کی طرف توجہ کی جائے تو حرکات اعرابیہ کی جگہ اس میں بھی اور امور ایسے مقرر کیے جا سکتے ہیں۔ جو فاعل مفعول وغیرہ پر اعراب کی طرح دلالت کریں اور ممکن ہے یہ علامات بھی مضری زبان کی طرح اواخر کلمات ہی میں نکل آئیں۔ پس ایک اعراب کے نہ ہونے سے اس زمانہ کی عربی کو مہمل اور خراب زبان نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اگر بغور دیکھا جائے تو جس قدر آج کل کی عربی زبان مضر کی زبان سے مختلف نظر آتی ہے۔ خود مضری زبان بھی حمیر کی زبان سے ایسی ہی مختلف تھی۔ اور مضر میں آکر حمیر کی زبان میں بہت کچھ ردوبدل ہو گیا تھا۔ جیسا کہ تصریف کلمات سے ظاہر ہے۔ یہ نادانی ہے کہ اکثر آدمی حمیر و مضر کی زبان کو ایک کانٹے میں تولتے اور دونوں کو ایک یا برابر سمجھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ قیل بمعنی سردار قول سے بنایا ہے۔ اسی قسم کی اور بھی بہت مثالیں دیتے ہیں۔ جو سراسر خلاف واقع ہیں۔ حمیر کی زبان وضع لفظی اعراب و تصرف میں اکثر مضر کی زبان سے مختلف تھی۔ جیسے کہ آج کل کی زبان مضر کی زبان سے مختلف پائی جاتی ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ مضر کی زبان کی حفاظت شریعت کی وجہ سے ہوئی۔ اور اس کے قواعد و ضوابط مع الفاظ لغویہ کے استنباط کے مدون کرا دیے گئے۔ موجودہ زبان کے اصول و قواعد استنباط ہوں تو کیوں کر۔ کوئی اس کی وجہ موجود نہیں ہے۔

عربی زبان کے تغیرات

اس زمانہ کی عربی میں جو تغیرات ہوئے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اب تمام عربی دنیا میں قاف، قاف و کاف کے درمیانی مخرج سے نکالا جاتا ہے۔ اور اس مخرج سے قاف کو صرف عرب ہی نکال سکتے ہیں۔ دوسری قومیں اگر چاہیں تو نہیں نکال سکتیں۔ یہاں تک کہ جو لوگوں متعرب بن کر عربوں میں شامل ہونا چاہتے ہیں۔ وہ قاف کو اس مخرج سے نکالنے کی کوشش کرتے ہیں اور عرب کہتے ہیں کہ ہم قاف سے خالص اور غیر خالص عرب کو پہچان سکتے ہیں۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ کی عربی زبان درحقیقت مضری کی زبان ہے۔ جس میں کچھ تغیرات ہو گئے ہیں۔

موجودہ عربی مضری ہے

اس زمانہ کی عربی زبان کے مضری ہونے کی اس سے زیادہ اور کیا دلیل ہوسکتی ہے۔ کہ اس زمانہ میں جو عرب جا بجا ہیں وہ اکثر منصور بن عکرمہ بن حفصہ بن قیس بن علیان بن سلیم بن منصور اور بنی عامر بن صعصعہ بن معاویہ بن بکر بن ہوازن بن منصور کی اولاد ہیں۔ اور یہ قبائل سب مضر کی یادگار ہیں۔ اور تمام عربی بولنے والے انہیں کی تقلید میں قاف کو کاف اور قاف کے درمیانی مخرج سے ادا کرتے ہیں۔ اور ان مضری قبائل نے قاف کا یہ مخرج کچھ آج نیا نہیں نکالا ہے۔ بلکہ آبا کی وراثت میں پہنچا ہے۔ فقہائے اہل بیت نے تو یہاں تک لکھا ہے جو شخص نماز میں صراط المستقیم کا قاف اسی مخرج و لہجہ میں نہیں پڑھتا۔ اس کی نماز بھی فاسد ہے۔ اگر قاف کا یہ مخرج جدید ہے تو معلوم نہیں ہوتا کہ کب پیدا ہوا اور کہاں پیدا ہوا۔ حالانکہ تمام عرب اس کو اپنے اسلاف کی نقل بتاتے ہیں اور اسی کے ذریعہ سے اصل عرب اور غیر عرب و حضریوں میں فرق کرتے ہیں۔ واللہ الھادی۔

اکتالیسویں فصل

شہریوں کی زبان اور مضری زبان میں فرق ہے

جاننا چاہیے کہ شہروں میں جو زبان آج کل اہل زبان عربوں کے علاوہ روزمرہ میں بولی جاتی ہے وہ نہ مضر کی قدیم زبان ہے۔ اور نہ اہل زبان کی خالص زبان۔ بلکہ ایک جداگانہ زبان ہے۔ جو ان دونوں زبانوں سے بالکل الگ ہے۔ اور مضر کی قدیم زبان سے بہت سی مختلف۔ نحوی غلطیاں تو ایک طرف رہیں۔ ہر ایک ملک کی زبان الگ الگ اور اصطلاحیں جدا جدا ہیں۔ یہی اس زبان کے استقلال کا کافی ثبوت ہے۔ مشرق میں جو زبان عموماً مستعمل ہے۔ وہ مغرب کی زبان سے کچھ نہ کچھ مختلف ہے اور مغرب کی زبان اندلس کی زبان ہے اور ہر زبان والے اپنی زبان میں اظہار مقاصد و مطلب کرتے ہیں یہی ہر زبان کی غرض و غایت ہوتی ہے۔ اگر اعراب کی پابندی نہ رہی تو اس سے کیا نقصان ہو گیا۔

رہا یہ امر کہ زبان بہ نسبت اس زمانہ کے اہل زبان کے مضر کی زبان سے بہت مختلف اور بعید ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان میں یہ بعد پیدا ہوا عجم کے اختلاط سے۔ پس جو عرب عجم سے زیادہ تربیت یافتہ اور ہر وقت عجمیوں سے خلا ملا رہتے ہیں اور انہی میں پرورش پاتے ہیں، وہ عربی ملکہ سے زیادہ بعید ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ ملکہ حاصل ہوتا ہے تعلیم و تربیت سے۔ پس ایسے عربوں کا ملکہ لسانی ملکہ اول عربی اور ملکہ ثانیہ عجم کے ملکہ سے ملا جلا ملکہ ہوتا ہے۔ اور جس قدر عجم سے زیادہ تعلقات ہوتے ہیں اسی قدر یہ ملکہ اول ملکہ سے زیادہ جدا ہوتا ہے۔ چنانچہ مغرب و اندلس و افریقہ و مشرق میں زبان کا حال دیکھ لو۔ مغرب و افریقہ میں عرب بربروں سے آکر خلا ملا ہوئے جو ہر مقام میں پہلے سے بکثرت آباد تھے۔ اس لیے عربوں پر بھی عجمیت غالب آگئی اور ایک نئی زبان پیدا ہو گئی۔ جس میں عربی زبان کا عنصر غالب ہے اور اصل عربی زبان سے بہت دور جا پڑی ہے۔ اسی طرح مشرق میں بھی عربوں کو پارسیوں اور ترکوں سے سابقہ پڑا۔ ہر وقت کے لین دین کے معاملات پیش آئے۔ عجمی ہی خادم اور دائی کھلائی رکھی گئیں۔ ان کی زبان بھی اصل پر باقی نہ رہی اور نئی زبان بن گئی۔ اندلس میں عربوں کو گال اور فرنگ کا پڑوس ملا۔ اس لیے ان کی زبان بھی مضر کی قدیم زبان سے بالکل جداگانہ ہو گئی اور پھر یہ تمام ممالک اسلام کی عربی زبانیں ایک دوسری سے بھی مختلف ہیں کیونکہ مختلف زبان والوں سے ان

ممالک کے عربوں کا میل جول ہوا۔ ہر طرف نئی رنگ کی زبان قائم ہوئی۔ اور کمال واستحکام کو پہنچی۔ واللہ یخلق مایشاء۔

بیالیسویں فصل

زبان مضر کی تعلیم

جاننا چاہیے کہ اصل زبان مضر خراب ہو چکی ہے۔ اور اس عہد کے اہل زبان جو زبان بولتے ہیں وہ زبان مضر سے جس میں قرآن پاک نازل ہوا بالکل الگ ہے اور عجمی زبانوں میں مل جل کر بالکل ایک نئی زبان بن گئی ہے۔ لیکن چوں کہ تمام زبانیں مختلف ملکات ہیں اور ملکات تعلیم سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس لیے اب بھی اگر کوئی مضر زبان کا ملکہ حاصل کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ اس کی تدبیر یہ ہے کہ عرب کا قدیم کلام جو قرآن و حدیث کے اور بلغاء و فصحائے عرب کے سجع و مقولہ اور مولدین کے مختلف فنون کے اقوال از بر یاد ہوئے یہاں تک کہ وہ مرتبہ حاصل کرلے کہ گویا مضر ہی میں پیدا ہوا۔ اور اسی کے طریق پر کلام کرنا سیکھتا رہے۔ پھر آہستہ آہستہ جو اسالیب وقوانین محفوظات ذہنیہ سے مستنبط ہوئے ہیں۔ انہی کے موافق گفت گو اور سوائے طالب کی کوشش کرے۔ اس حفظ و استعمال کے ذریعہ سے اسے بھی زبان مضر کا پورا ملکہ حاصل ہو جائے گا۔ لیکن طالب زبان کو بڑی دقت نظر سے کام لینا پڑے گا۔ اور ضرور ہے کہ طبع سلیم رکھتا ہوتا کہ عرب کے بات و اسالیب وغیرہ کو چھان بین کر کے ان پر کاربند ہو سکے۔ اور جس مرتبہ کے نظم و نثر وہ یاد کرے گا اس مرتبہ کا ملکہ اسے حاصل ہوگا۔ اور جس کو مضری کلام کی مشق سے ملکہ حاصل ہو گیا اس نے گویا پورے طور پر مضری زبان حاصل کرلی اور اب وہ اس کی فصاحت و بلاغت کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔ اگر کسی کو مضری زبان سیکھنی ہو تو اسی طریق سے سیکھنی چاہیے۔ واللہ یھدی من یشاء۔

تینتالیسویں فصل

مضری زبان پر عبور اور علم نحو

زبان کی نحو اور صلاحیت میں فرق ہوتا ہے

نحو زبان کے اصول وقوانین کا مجموعہ ہے۔ جس سے ملکہ زبان کے عوارض و کیفیات کی معرفت حاصل ہوتی ہے ہر نفس ملکہ جس کو مثلاً یوں سمجھنا چاہیے کہ ایک شخص علمی طور پر ایک صنعت کو جانتا ہے۔ مگر عمل سے قاصر ہے۔ مثلاً خیاطت و نجاری کے اصول وقوانین کا جاننے والا بتا سکتا ہے کہ ٹانکا یوں لگاتے ہیں۔ بخیہ یوں کرتے ہیں تیچی اور چکن وغیرہ کا کام اس طرح کیا جاتا ہے۔ تختے لکڑی کے یوں چیرتے ہیں۔ فلاں چیزیں یوں بناتے ہیں لیکن اگر کہا جائے کہ ذرا خود تو کر کے دکھاؤ کچھ نہ کر سکے گا۔ یہی حال نحو اور ملکہ زبان کا ہے۔ نحوی صرف عمل کے اصول و قانون جانتا ہے۔ زبان پر عملی قدرت نہیں رکھتا۔

نحوی مسودات میں غلطی کرتے ہیں

یہی وجہ ہے کہ ہم بڑے بڑے نحویوں کو دیکھتے ہیں کہ اگر ان سے کہا جائے کہ بھائی یا دوست کو ایک خط تو لکھ دو یا ایک عرضی کا مسودہ کر دو غلطی پر غلطی کرتے ہیں۔ اور عربی انداز پر دو سطریں بھی نہیں لکھ سکتے۔ اسی طرح بہت سے ایسے آدمی ہیں جن کو عربی زبان کا ملکہ حاصل ہے۔ عمدہ سے عمدہ نظم و نثر لکھتے ہیں۔ مگر فعل فاعل تک کو نہیں پہچانتے۔ نحو کے دیگر دقیق مسائل کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زبان کا ملکہ علم نحو

سے بالکل الگ ہے۔ بہت ہی کم ایسے اشخاص ہماری نظر سے گذرے ہیں۔ جو ماہر نحو ہونے کے ساتھ ہی ملکہ زبان بھی رکھتے ہیں۔

الکتاب سیبویہ کی انفرادیت

جولوگ الکتاب سیبویہ پڑھتے ہیں۔ وہ اکثر دونوں باتوں کے جامع نکل آتے ہیں۔ کیوں کہ سیبویہ نے صرف ونحو کے مسائل ہی نہیں لکھے ہیں۔ بلکہ کتاب کو عرب کے اشعار اور شواہد عبارت سے بھر دیا ہے اس لیے اس میں ملکہ زبان کی تحصیل کا ایک جزو موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کے مطالعہ کرنے والوں کو کلام عرب کا ایک بڑا حصہ یاد ہو جاتا ہے۔ اور بجائے اسکے کہ وہ اس کلام عرب کو مسائل نحویہ کی سند سمجھیں مسائل کا ماخذ سمجھتے ہیں۔ اور جو محض مسائل نحویہ کو یاد کرتے ہیں اور سمجھنے کے لیے اس کتاب کو رٹ ڈالتے ہیں۔ وہ کورے ہی رہ جاتے ہیں اور ملکہ زبان حاصل نہیں ہوتا۔ اور جولوگ متاخرین کی تصانیف نحویہ میں سر کھپاتے ہیں۔ جن کو مسائل نحو کے سوا کلام عرب سے واسطہ ہی نہیں ہے۔ ان کو ملکہ زبان کی ہوا تک بھی نہیں لگتی۔ اگر چہ بزعم خود سمجھتے ہیں کہ ہم نے عربی زبان مکمل طور پر سیکھ لی۔ لیکن عربی زبان انہیں مطلق نہیں آتی۔ اندلس کے نحوی اور معلم عموماً اس ملکہ سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ اور شواہد و امثال سے خوب نحو پڑھاتے ہیں۔ اور اثنائے تعلیم میں متعلم کو عربی زبان کی ترکیب و اسلوب پر عبور کراتے جاتے ہیں۔ اس لیے مبتدی میں بہت جلد ملکہ زبان کی بنیاد پڑ جاتی ہے اور وہ اس کی تکمیل کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔

مغرب وافریقہ کا طریقۂ تعلیم

مغرب وافریقہ وغیرہ میں نحو کو مستقلاً ایک علم بنا رکھا ہے۔ اور کلام عرب میں تفقہ و تدبر سے مطلق کام نہیں لیتے۔ بہت کیا تو کہیں شاید پڑھ دیا۔ یا کسی نحوی کے مذہب کو ذہنی حکم سے راجح یا مرجوح کہہ دیا مماثل لسانی و تراکیب کلام کو معرض بحث ہی میں نہیں لاتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان ممالک میں نحو منطق و جدل کا حکم رکھتا ہے۔ اور زبان و ملکہ زبان سے اسے گویا کوئی علاقہ ہی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ملکہ زبان سے طلبا عموماً محروم رہ جاتے ہیں۔ ملکہ حاصل کرنے کی ترکیب وہی ہے جو بھی ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم بالغیب۔

چوالیسویں فصل

ذوق زبان کی تحقیق

ذوق ...... حصول بلاغت کا ذریعہ

جاننا چاہیے کہ لفظ ذوق علمائے بیان کے یہاں اکثر متداول ورائج ہے۔ اس ذوق کے معنی ہیں بلاغت زبان کا مہارت۔ اور بلاغت کی تفسیر ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں کہ متکلم وہ ہے جو بلیغ کلام عرب سے تمام وجوہ بلاغت اور اسالیب بیان اور تراکیب کلام کو سمجھ کر تا بمقدور اچھی روش پر چلتا ہے۔ اور جب اس کا کلام عرب کے کلام سے ملنے لگتا ہے اور اسے یہ قوت ہو جاتی ہے کہ عرب کے کلام کو اپنے کلام میں ملائے تو عربی زبان کا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بلاغت عرب کے سوا اور کسی روش کو اس کی طبیعت قبول ہی نہیں کرتی۔ اور اگر کوئی شعر یا فقرہ اس کے خلاف اس کے کان میں پڑ جاتا ہے فوراً پہچان لیتا ہے اور بغیر فکر کہہ دیتا ہے کہ یہ عرب کا کلام نہیں۔ اس لیے کہ جب ملکات راسخ ہو جاتے ہیں وہ طبیعت و عادت بن جاتے ہیں۔ اور جو کچھ ان کے خلاف ہوتا ہے فوراً رد کر دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر ناداں نے دھوکا کھا کر سمجھ لیا ہے کہ عرب اعراب میں غلطی نہیں کرتے۔ رہی بلاغت۔ وہ امر طبعی ہے۔ اسی لیے ان کا کلام مؤثر ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے۔ بلاغت طبعی نہیں بلکہ ملکہ لسانی ہے۔ جو راسخ ہوتے ہوتے طبعی معلوم ہونے لگ گیا ہے۔ اور ملکہ حاصل ہوتا ہے ہمیشگی اور مشق کلام عرب سے۔ اور اس میں تفقہ و تدبر کرنے سے نہ

کہ نحو سے۔ کیوں کہ نحو سے تو صرف زبان کے قواعد وضوابط معلوم ہو جاتے ہیں۔ جن سے ملکہ بالفعل حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس جب یہ ملکہ راسخ ہو جاتا ہے۔ تو بلیغ کو نظم کلام کے وجوہ اور کلام عرب کے انداز بتا تا ہے۔ یہاں تک کہ ملکہ حاصل ہونے کے بعد آ کر صاحب ملکہ بالارادہ بھی زبان کی اصل روش سے ہٹنا چاہے نہیں ہٹ سکتا۔ اور زبان سے خلاف ملکہ الفاظ نہیں نکل سکتے۔ اور اگر بلاغت زبان کے خلاف کوئی کلام اس کے سامنے پیش کیا جائے فوراً پہچان لے گا اور کہہ دے گا کہ یہ عرب کا کلام نہیں۔ ممکن ہے کہ اپنے انکار کی کوئی وجہ اور دلیل پیش نہ کر سکے کیوں کہ شناسائی غلام وجدان سے ہوتی ہے جو کلام کی مشق سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اہل زبان میں شامل کر دیتا ہے جیسے کہ کوئی بچہ اہل زبان ہی میں پیدا ہوا اور پلا ہو تو ضرور وہ اہل زبان کی طرح بولے گا اور وہی بلاغت حاصل کرے گا۔ اور زبان کے اصول وقواعد یعنی نحو سے بالکل بے بہرہ ہوگا۔ اسی طرح جو لوگ کسی خاص طبقہ کے اشعار وکلام کو یاد کر کے اس میں تفقہ وتدبر کرتے ہیں اور اسی روش پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کو بھی ایسا ہی ملکہ حاصل ہو جاتا ہے کہ اسی طبقہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ گویا اسی میں پیدا ہوئے۔ وہیں پرورش پائی۔ اور اسی کی زبان سیکھی۔ زبان کے اصول وقواعد یعنی نحو کے جاننے سے ہرگز یہ مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ الحاصل اسی ملکہ راسخہ کو اہل بیان بطور استعارہ ذوق کہتے ہیں۔ کیوں کہ ذوق خاصہ زبان ہے۔ جس سے وہ طعام کی بھلائی برائی کا ادراک کرتی ہے۔ ذوق کلام بھی زبان کی ایک وجدانی کیفیت ہے جس سے کلام کے اچھائی و برائی کا حال معلوم ہوتا ہے۔

ایک زبان پر عبور کے بعد دوسری زبان کی مہارت مشکل ہے

بقدر ضرورت ذوق کی تفسیر ہو چکی۔ اب یہ سمجھنا چاہیے کہ جو عجمی قومیں عربوں سے مل جل کر عربی بولنے لگ گئی ہیں۔ مثلاً پارسی، رومی، ترک، بربر، ان کو یہ ذوق کامل حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ان کی زبان کا ملکہ ناقص ہے۔ اور ملکہ ناقص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عمر کا ایک حصہ گذرنے کے بعد جب ان میں اپنی زبان کے ملکہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے، اہل شہر کی دیکھا دیکھی یا ضرورت سے مجبور ہو کر عربی بولنے لگتے ہیں۔ اور خالص عربی زبان کا ملکہ خود شہری عربوں میں بھی باقی نہیں رہا ہے۔ بلکہ ان کی زبان خود ایک نئی یا کم از کم مضر کی زبان سے بہت کچھ جدا ہے۔ اور بعض یا اکثر اشخاص کو زبان مضر کے اصول وقواعد پر عبور ہے اور وہ نحو جانتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ زبان مضر کا انہیں ملکہ بھی حاصل ہے۔ پس جب عجمیوں کے استادوں کی خود یہ حالت ہو تو پھر ان کو زبان مضر کا ملکہ کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شبہ کرے کہ سیبویہ وفارسی و زمخشری بھی تو عجمی ہی تھے۔ ان کو زبان مضر کا ملکہ کیوں کر حاصل ہو گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لوگ صرف نسباً عجمی تھے۔ ورنہ عربوں ہی میں پیدا ہوئے۔ انہی میں پرورش پائی۔ اس لیے دوسری زبان کے اثر کے بغیر انہی کی زبان سیکھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ٹھیٹھ عربیت کا مذاق ان کی طبیعتوں پر جم گیا۔ نسباً عجمی رہے۔ لیکن لغت وکلام میں عرب ہی ہو گئے۔ حسن اتفاق سے ان لوگوں کو اسباب بھی اچھے مل گئے تھے۔ اسلام اور عربی زبان کے عہد عروج میں یہ لوگ پیدا ہوئے۔ اور عربی زبان سیکھ کر کلام عرب ہی کی درس وتدریس، تحقیق وتدقیق میں مصروف ہوئے۔ یہاں تک کہ زبان پر پوری طرح قادر وحاوی ہو گئے۔ برخلاف اس کے آج کل اگر کوئی عجمی شہروں میں عربی بولنے والوں میں آ کر رہتا ہے تو اصل زبان عرب کا ملکہ مٹا ہوا اور نیا ملکہ قائم پاتا ہے۔ اگر فرضاً وہ بھی کلام عرب کی مشق اور اشعار قدما حفظ کر کے درس وتدریس پر تیار ہو جائے تب بھی مشکل ہی ہے کہ زبان مضر کا ملکہ پوری طرح کر سکے۔ اس لیے کہ ایک زبان کا ملکہ جب حاصل ہو چکا ہو تو دوسری زبان کا ملکہ اکثر ناقص اور کچا ہی رہتا ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص صرف نسباً عجمی ہو اور عجمی زبان کی ملاوٹ سے بالکل بچا رہا ہو۔ اور پھر درساً عربوں میں رہ کر اور پڑھ کر زبان کا ملکہ حاصل کر لے۔ لیکن اس زمانہ میں یہ امر خود شاذ ونادر کا حکم رکھتا ہے۔ اس زمانہ میں اکثر آدمی بیان وغیرہ کے اصول وقوانین پر عبور کر کے دعویٰ کر بیٹھتے ہیں کہ ہم زبان مضر کا پورا مذاق رکھتے ہیں۔ یہ بالکل غلط اور مغالطہ ہوتا ہے۔ اگر انہیں ملکہ حاصل ہوتا ہے تو صرف قوانین علم کے بیان میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ زبان وعبارت میں۔ واللہ یھدی من یشاء۔

پینتالیسویں فصل

شہریوں کو عام تعلیم سے عربی زبان میں مہارت حاصل نہیں ہو سکتی

عربی تعلیم کو نحو پر تقدم ہو

شہری عرب چوں کہ عجم کے میل جول سے اپنی قدیم زبان کا ملکہ کھو کر نیا ملکہ پیدا کر چکے ہیں۔ اس لیے متعلم جب حلقہ تعلیم میں آکر بیٹھتا ہے تا کہ قدیم زبان مضر میں ملکہ تام حاصل کرے شہری زبان کا ملکہ جو پہلے سے اسے حاصل ہوتا ہے اس ملکہ کی تحصیل میں رکاوٹ ہوتا ہے۔ اور ملکہ مطلوب حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ دانا معلم بچوں کو پہلے زبان کی تعلیم دینے کو ترجیح دیتے ہیں۔ نحوی کہتے ہیں کہ سبقت نحو سے ہونی چاہیے۔ مگر رائے پہلی ہی ٹھیک ہے کہ پہلے زبان عرب سے ملکہ کی تعلیم شروع کی جائے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ نحو کی تعلیم اس سے ملی جلی ہو تو اچھا ہے۔ اور جن شہری زبانوں میں عجمیت کا عنصر غالب ہے۔ اور زبان مضر سے بعید تر ہیں۔ ان زبانوں والے زبان مضر کے سیکھنے اور اس کا ملکہ حاصل کرنے سے عاجز و قاصر ثابت ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ملکہ منافی پہلے سے جاگزین ہوتا ہے۔ تمام شہروں کو دیکھ ڈالو یہی حالت پاؤ گے۔ افریقہ و مغرب والے چوں کہ عجمیت میں غرق تھے اور عرب کی اصل زبان سے بہت دور۔ اس لیے تعلیم سے انہیں عربی زبان کا ملکہ حاصل نہ ہو سکا۔ ابن الرفیق لکھتا ہے کہ قیروان کے ایک کاتب نے اپنے ایک دوست کو خط لکھا۔ یا اخی و من لاعدمت فقد اعلمنی ابو سعید کلا ما انک کنت ذکرت انک تکون مع الذین تاتی و عاقنا الیوم فلم یتھا لنا "۔ سروج واما اھل منزل الکلاب من امرالشین فقد کان بو اھذا باطلا لیس من ھذا حرفاً واحدًا و کتابی الیک وانا مشتاق الیک انشاء اللہ۔

یہ ملکہ تھا اہل افریقہ مغرب کو زبان مضر کا جس کی مثال آپ کے سامنے ہے۔ اسی طرح یہاں والوں کے اشعار بھی زبان کے اصل ملکہ سے بعید اور نہایت ادنیٰ طبقہ کے ہیں۔ مدت دراز سے اب تک یہی چلی آتی ہے۔ اسی لیے افریقہ میں مشہور شاعر نہیں ہوئے۔ الا ماشاءاللہ۔ ابن رشیق و ابن شرف وغیرہ جو وہاں کے ممتاز شاعر مانے جاتے ہیں۔ سب ادھر اُدھر کے آئے ہوئے ہیں۔ اور ان کی بھی بلاغت مسلم نہ ہوگی۔

اندلس میں عربی نظم و نثر

اندلس والے چوں کہ عرب کی نظم و نثر زیادہ یاد کرتے ہیں اس لیے ان کو زبان کا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے۔ دیکھ لو وہاں مورخ ابن حیان، امام العربیت ہوا۔ ابن عبدربہ و قسطلی وغیرہ بھی طائف الملوکی کے زمانہ میں بڑے پایہ کے شاعر و ادیب گذرے ہیں۔ یہاں تک کہ جب عیسائیوں کا غلبہ ہوا اور مسلمان وطن چھوڑ چھوڑ کر ادھر اُدھر نکل گئے اور آبادی گھٹی تو علوم و فنون کی طرح شاعری کو بھی زوال آ گیا۔ اور ملکہ زبان پستی کی حد کو پہنچ گیا اور ادبائے اندلس نکل کر کچھ تو اشبیلیہ و سبتہ کے سواحل کی طرف چل دیئے اور کچھ افریقہ میں آ رہے۔ لیکن تھوڑے ہی دنوں میں وہ مر کھپ گئے اور ان کی تعلیم کا سلسلہ باقی نہ رہا۔ اس لیے کہ ان شہروں میں بربری زبان کے غالب ہونے کی وجہ سے ان کی عربیت کی تعلیم کے پاؤں ہی نہ جم سکے۔ مگر ایک عرصہ کے بعد پھر اندلس میں عربیت کا آفتاب چمکا اور ابن بشرین، ابن جابر، ابن الجیاب اور ان کے طبقہ کے لوگوں نے شعر و عربیت کو زندہ کر دیا۔ پھر ابراہیم الساحلی الطریحی اور اس کے طبقہ کے شاعر و ادیب ہوئے۔ ان کے بعد ابن الخطیب نے ادب میں وہ کمال حاصل کیا کہ باید و شاید۔ اور اس کے شہید ہونے کے بعد اس کے شاگرد اس کے نام بردار ہوئے۔ مختصر یہ کہ اندلس میں عربیت کا ملکہ اب بھی موجود ہے۔ اور اس کی تحصیل بھی آسان ہے۔ اس لیے کہ ادب کا عام شوق پھیلا ہوا ہے اور سند تعلیم موجود ہے۔ اور عجمی زبان والے صرف آتے جاتے رہتے ہیں۔ ورنہ اندلس میں عجمیت کا نشان تک نہیں ہے۔ اور مغرب و افریقہ میں بربری بھرے پڑے ہیں۔ اور ان کی عجمی زبان ان پر غالب ہے۔ اس لیے تعلیم سے وہ عربی زبان کا کامل ملکہ نہیں کر سکتے۔

بنی امیہ و بنی عباس کے دور

خاندان امویہ وعباسیہ کے زمانہ میں چوں کہ عرب عجم سے دور رہتے اور کم خلا ملا رکھتے تھے۔ اس لیے عربی زبان کا ملکہ بھی مشرق میں عام وتام تھا۔ اور عربوں کی بہتات کی وجہ سے شاعروں، کاتبوں کی کمی نہ تھی۔ اغانی میں ان لوگوں کی نظمیں اور نثریں دیکھو کہ کس پایہ کی ہیں۔ اس کتاب سے عربوں کے حالات خوب معلوم ہو سکتے ہیں۔ زبان، ایام، اخبار، ملت وسیرت، آثار وغناوہ کونسی بات ہے جو اس میں موجود نہیں۔ ملوک امویہ و خلفائے عباسیہ کے عہد میں مشرق میں جب تک عجم کا غلبہ نہ ہوا۔ عربی زبان کا ملکہ بالکمل وجوہ قائم رہا۔ بلکہ بعض بعض کامل تو شعرائے وخطبائے جاہلیت سے بھی سبقت لے گئے۔ لیکن عجم کا غلبہ ہونا تھا کہ عربی زبان کا ملکہ بگڑا اور عرب عجمیوں سے میل جول کر کے اپنی اصل زبان سے دور ہو گئے۔ اور پھر متعلم کو عربی زبان کا کامل ملکہ نہ حاصل ہو سکا۔ عربی زبان پر یہ آفت دیلم وسلاجقہ کے زمانہ سے آئی اور اب تک عربی زبان کی وہی حالت ہے۔ اگر چہ نظم ونثر بکثرت لکھی جاتی ہیں۔ لیکن دونوں ناقص اور اسالیب عرب سے بالکل جُدا گانہ۔ واللہ یخلق مایشاء ولا رب سواہ۔

چھیالیسویں فصل

کلام کے دو فن نظم ونثر

نظم ونثر کی اقسام

پھر ان میں سے ہر ایک کی کئی کئی فرعیں اور قسمیں ہیں۔ نظم کی مثلاً مدح، ہجا، رثا (مرثیہ) وغیرہ۔ نثر کی سجع ومرسل۔ سجع کہتے ہیں مقفی غیر موزوں کو۔ اور مرسل غیر مقفی اور غیر موزوں کو۔ جس میں کسی قسم کی قید نہ ہو۔ اس کا استعمال، خطاب ودعا اور ترغیب وترہیب کے موقع پر ہوتا ہے۔ قرآن مجید اگر چہ نثر ہے۔ لیکن وہ نہ سجع ہے نہ مرسل۔ بلکہ آیات خاص خاص مقاطع پر پہنچ کر منتہی ہو جاتی ہیں۔ جس کا ادراک صرف ذوق سے ہو سکتا ہے۔ اور پھر دوسری آیات بغیر کسی التزام لفظی کے شروع ہو جاتی ہے۔ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔ اللہ نزل احسن الحدیث کتاباً متشابھا مثانی تقشعر منہ الجلود وایضاً قد فصلنا الآیات۔ گویا خدا تعالیٰ نے آخر آیات کو فاصل قرار دیا ہے۔ کیوں کہ نہ ان میں سجع ہے۔ اور نہ لوازم سجع اور نہ قافیہ ہے۔ اسی لیے قرآن مجید کی تمام آیات کو مثانی کہتے ہیں۔ اور چونکہ سورۂ فاتحہ میں اس خصوصیت کا غلبہ ہے۔ اس لیے اسے سبع المثانی کہا گیا۔ جیسا کہ مفسرین نے لکھا ہے۔

نظم ونثر کے اسالیب کا فرق

جاننا چاہیے کہ نظم ونثر دونوں فنون کے علیحدہ علیحدہ مخصوص اسالیب ہیں اور ایک کے دوسرے میں استعمال نہیں کیے جاتے۔ مثلاً نسیب (غزل) شعر سے مختص ہے۔ اور حمد ودعا خطبہ سے اور دعا عام خطاب ومخاطبات سے۔ مگر متاخرین اکثر اسالیب شعریہ بھی نثر میں لے آئے ہیں۔ اور نثر میں سجع وقافیہ کا ایسا التزام کیا ہے کہ نثر کو نظم بنا دیا ہے۔ اگر کچھ فرق پایا جاتا ہے تو صرف وزن سے۔ متاخرین میں سے کاتب اور منشیوں نے اس طریق کی نثر میں یہاں تک غلو کیا ہے کہ فرامین واحکام سلطانی بھی اسی قسم کی نثر میں لکھتے ہیں۔ اور نثر مرسل (عاری) کو بالکل چھوڑ بیٹھے ہیں۔ خصوصاً مشرق میں اس پر تکلف نثر کا عام رواج ہو گیا ہے۔ لیکن درحقیقت یہ کچھ کمال نہیں بلکہ سخت نقصان ہے کہ بے جا التزام کی وجہ سے نثر کی اصل خوبیوں اور مقتضائے حال کی رعایت سے کاتب کو اغماض کرنا پڑتا ہے۔

شاہی احکام میں بے جا تکلفات

شاہی احکام وفرامین تو ہرگز بھی ایسی نثر میں نہ لکھنے چاہئیں کیوں کہ احکام سلطانی کو بھلا تکلفات شعریہ اور تشبیہ واستعارات وقافیہ وتزئین میں

کلام سے کیا تعلق۔ بادشاہی فرمان میں ترغیب وترہیب ہونے چاہییں۔ اور وہ ان تکلفات باردہ کی وجہ سے باقی نہیں رہتی۔ اس لیے شاہی خطاب وفرمان تمام نثر مرسل میں ہونے چاہئیں۔ اتفاقاً اگر کہیں سجع آجائے آجائے۔ ورنہ عبارت کے پرزور اور مضبوط ہونے کے ساتھ مقتضائے حال کی پوری پوری رعایت ہونی چاہیے۔ عجمیت کے غلبہ اور بلاغت کی عدم قدرت نے کاتبوں کو اس سجع اور تکلف پر آمادہ کیا تا کہ اپنی تحریر میں بلاغت کی کمی کو ان ظاہری محاسن سے پورا کر دیں۔ مشرق کے کاتبوں اور شاعروں میں یہ تکلفات باردہ اس قدر پھیل گئے ہیں کہ ہم آواز اور ہم قافیہ الفاظ کے لیے معنوی خوبی اور اعراب کا خون کر دیتے ہیں۔ اور پھر بھی اپنی نظم ونثر پر ناز کرتے ہیں۔

سینتالیسویں فصل

نظم ونثر میں جامعیت کے ساتھ شاذ ونادر ہی کسی کو عبور حاصل ہوتا ہے

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جب طبیعت میں ایک زبان پر عبور راسخ ہو جاتا ہے تو دوسرا اس کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ یہی حال نظم ونثر کے ملکات کا ہے کہ جب ان میں ایک پہلے جاگزین ہو گیا دوسرے کو استقرار نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ پہلا ملکہ اپنی جگہ میں اس دوسرے کو نہیں جمنے دیتا۔ اس لیے یہ ناقص ہی رہ جاتا ہے۔ دیکھ لو کہ جن لوگوں کو عجمی زبان کا ملکہ پہلے سے حاصل ہوتا ہے، عربی زبان کا کامل ملکہ نہیں حاصل کر سکتے۔ کیوں؟ اسی لیے کہ پہلا ملکہ اس کا رنگ ہی نہیں جمنے دیتا۔ بربری، رومی، فرنگی، فارسی، کوئی بھی ایسا نہیں ملے گا کہ اپنی زبان جانتے ہوئے دوسری زبان میں کامل ملکہ رکھتا ہو۔ یہاں تک کہ اگر غیر زبان والا کسی خاص زبان والوں میں جاوے اور ان کی زبان حاصل کرے۔ ملکہ کمال سے قاصر ہی رہے گا۔ اگر نظم ونثر میں کوئی ساتھ ساتھ ملکہ حاصل کرتا جاوے دونوں ناقص رہ جائیں گے۔ کیوں کہ توجہ دو طرف ہو جائے گی۔ اور ملکات کمال کو نہ پہنچ سکیں گے۔ الا ماشاء الله خلقکم و ماتعلمون۔

اڑتالیسویں فصل

فنِ شعر اور اس کی تعلیم کا طریقہ

بیت اور ردیف کی تعریف

اگر چہ شعر ہر زبان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ہم یہاں عرب کے شعر کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ بلاغت سے بھی اگر چہ کوئی زبان خالی نہیں لیکن عرب کے شعر میں جو بلاغت ہے وہ آپ ہی اپنی نظیر ہے۔ نظم میں ان کا کلام پارہ پارہ الگ الگ متساوی الوزن متحد الآخر یعنی مقفیٰ ہوتا ہے۔ اور ایک ایک پارہ بیت کہلاتا ہے۔ حرف آخر کو ردیف یا قافیہ کہتے ہیں۔ اور تمام نظم کو قصیدہ۔ اور ہر بیت کا مطلب مستقل ہوتا ہے۔ مالحق وماسبق پر منحصر وموقوف نہیں ہوتا۔ مدح میں ہو یا تشبیب میں یا رثا میں۔ شاعر نظم کرتے وقت اس بات کا خیال رکھتا ہے کہ ہر بیت کے مستقل معنی ہوں۔ اور ایک فن سے دوسرے فن اور ایک مطلوب سے دوسرے مطلوب کی طرف گریز کرتا چلا جاتا اور تنافر کلام سے ہر حالت میں بچتا اور پرہیز کرتا ہے۔ اور بحر ووزن کا خیال رکھتا ہے۔ کیوں کہ بعض اوزان ایسے متقارب ہیں کہ اگر ذرا بھی غفلت کرے ایک سے دوسرے میں پہنچ جائے اور لوگوں کو خبر تک نہ ہو۔ ان بحور وموازین کے احکام علم عروض میں لکھے ہوئے ہوں۔ یہ کچھ ضرور نہیں ہے کہ عروض کے تمام اوزان مطبوع اور مستعمل عرب ہوں۔ عروضیوں نے ان کا بحروں میں احاطہ کیا ہے۔ بایں معنی کہ عرب کا کلام طبعاً ان بحور کے سوا نہیں سنا گیا ہے۔

عربوں کے ہاں شعر گوئی

جاننا چاہیے کہ فن شعر عرب کو نہایت عزیز رہا ہے۔ اسی لیے اس میں انہوں نے اپنے علوم واخبار اور کلمات حکمت نظم کیے۔ شعر کا ذوق یہاں

تک ان میں بڑھا ہوا تھا کہ بات بات میں شعر کہتے تھے۔ گویا شعر گوئی کا ملکہ ہو گیا تھا کہ بے فکر زبان سے شعر ہی نکلتے تھے۔ مگر متاخرین کے لیے دشوار ہو گئی۔ کیوں کہ قدماء اور شعرائے جاہلیت کے طریقہ پر شعر گوئی کے لیے ملکہ نظم اور قادر الکلامی کی ضرورت ہے۔ تا کہ کلام شعری کو قالب میں ڈھال سکیں۔ صرف عربی زبان کا ملکہ کافی نہ تھا۔ بلکہ ضروری تھا۔ فحول شعرائے عرب کے کلام سے اسالیب نظم و ترکیب اخذ کر کے اسی انداز پر اپنی شعر گوئی کی بنیاد رکھیں۔ اب ہم یہاں عربی شعر کے اسلوب پر نظم کرنے کے متعلق چند باتیں لکھتے ہیں۔

شعر کی مختلف انواع

جاننا چاہیے کہ اسلوب شعر کہتے ہیں اس عام سانچہ کو جس میں شعر ڈھالا جاتا ہے۔ لیکن نہ کہ بلحاظ افادہ معنی مقصود جو متعلق نحو ہے۔ اور نہ بلحاظ افادۂ کمال معنی از ترکیب مخصوصہ جو بلاغت و بیان کا کام ہے۔ نہ بلحاظ وزن و بحور کے جو متعلق عروض ہیں۔ یہ تینوں علوم در حقیقت سب علم شعر سے خارج ہیں بلکہ قالب شعر وہ ہے جو ذہن ہم کلام کے خصائص و ترکیب نظمیہ ایک ایسی عام صورت اخذ کرے کہ خاص خاص ترکیبوں پر منطبق ہو جائے۔ اور پھر اعراب و بیان کی رعایت کے ساتھ اس ذہنی قالب میں شعر ڈھالا جائے تا کہ اب جو شعر زبان سے نکلے، بندش میں بھی گتھا ہوا اور بلملکہ لسان کے اعتبار سے بھی صحیح ہو۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ایک ایک اسلوب کئی کئی شاخ کے ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شعر میں اگر طلول سے خطاب ہے۔ تو خطاب کی جگہ سوال اسی اسلوب میں آسکتا ہے۔ مثلاً اسلوب خطاب کی تحت میں کئی اس کی فرع آسکتی ہے۔ مثال خطاب یا دار میۃ بالعلیاء فالسند۔

دوستوں سے ٹھہرنے کا سوال۔	قفاتسئل الدار التی خف اھلھا
دوستوں سے رونے کی درخواست۔	قفابنك من ذكرى حبيب و منزل
جواب مخاطب سے استفہام معین و غیر معین۔	الم تسئل فتخبرك الرسوم
مخاطب معین و غیر معین کو مبارکباد دینا۔	حيى الديار بجانب الغزل
کھنڈر اور ٹیلوں کو آنسوؤں سے سیراب کرنے کی درخواست۔	اسقى قلولهم احش هزيم
برق سے محبوب کے خرابہ کو سیراب کرنے کی التجا۔	يابرق طالع منزلاً بالا برق
مخاطب کو کسی بڑے حادثہ کی بطریق سوال خبر دینا۔	ارائت من حملوا على الاعواد
زمانہ کو مخاطب بنا کر مصیبت عام کا رونا رونا۔	منابت العشب لاحام ولاراع
	مضى الودى تبطويل الرصح والباع

اسی قسم کے اور صدہا اسلوب ہیں کہ اس کی کلی کے تحت میں بہت سی جزئیات آسکتی ہیں۔ مثلاً کلام کی ترکیب میں جملہ لانا یا جملہ نہ لانا۔ جملہ ہو تو انشائیہ ہو یا خبریہ، اسمیہ ہو یا فعلیہ، متفقہ ہو یا غیر متفقہ، مفصولہ ہو یا موصولہ۔ ایسے ہی اور امور جو کلام عرب سے ماخوذ و مستنبط ہوتے ہیں۔ اور مشق اور تکرار ہی سے معلوم ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ شاعر کو ایک معمار یا جولاہے کی طرح اپنے شعر میں طرح طرح کے گل بوٹے بنانے پڑتے ہیں۔ جن کا خاکہ زبان کی شاعری میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اگر اس خاکہ کے خلاف شاعر خود کوئی ایسی الفکھی گلکاری کرے جس کی اصل زبان میں موجود نہ ہو شعر ناقص اور خلاف اصول ہوگا۔ ہاں زبان کی شاعری کے ایک اسلوب کے پہلو بہ پہلو دوسرا بنا لینا یہ شاعری کا کمال ہے۔

قوانین بلاغت کا علم شاعری کے لئے کافی نہیں

یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے کہ قوانین بلاغت کی معرفت شاعری کے لیے کافی ہے۔ بلاغت تو صرف علمی اصول و قواعد بتاتی ہے کہ اگر ترکیب کلام میں وہ اصول برتے جائیں تو کلام کا رتبہ بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ عام قیاس ہے۔ جتنے قیاس اعراب اور فن اسالیب جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں قیاسی نہیں۔ بلکہ مذاق خاص ہے۔ جس کی گونا گوں صورتیں ذہن میں کاملین کے کلام کی ہمیشگی سے قائم اور راسخ ہوتی ہیں اور تصویر کھینچنے کی قابلیت طبیعت

وزبان میں پیدا کرتی ہیں۔ قانون نحو و بیان سے یہ بات کب حاصل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ کچھ ضروری نہیں کہ جو امور از روئے قیاس و قانون علمیہ کلام عرب میں صحیح ہو سکتے ہیں عرب نے ان کا استعمال بھی کیا ہو۔ پھر جو خصوصیات ان کے کلام میں ہیں۔ بھلا کیوں کر ان قیاسی علوم سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ ان کا علم صرف کلام کے دیکھنے بھالنے اور مشق ہی سے ہو سکتا ہے۔ اسی لیے ہم نے کہا ہے کہ کلام عرب کے اسالیب و قوالب ذہن میں ان کے کلام کے حفظ ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ نظم کے نظم سے اور نثر کے نثر سے۔ ہاں اس میں شک نہیں ہے کہ ان اسالیب کلام میں نحو و بیان و عروض کے احکام و شروط کی رعایت شرط ہے۔ اگر ان کی رعایت نظم و نثر میں نہ کی جائے گی تو اس صورت میں کلام ناقص اور عرب کے کلام خلاف ہو گا۔

شعر کی جامع تعریف

اب ہم شعر کی ایسی تعریف کرتے ہیں کہ جس سے اس کی حقیقت معلوم ہو سکے۔ متقدمین اور عروضیوں نے اگرچہ شعر کی تعریف کی ہے لیکن ہمارے نزدیک وہ ناقص ہے۔ کیوں کہ موزوں مقفیٰ کہہ دینے سے شعر کی تعریف نہیں ہو جاتی۔ ہمارے نزدیک عربی شعر وہ کلام بلیغ ہے جن کی بنا استعارہ اور اجزائے متفق الوزن اور روح نظم پر ہو اور عرب کے مخصوص اسلوب و طریقہ پر پرکھا جائے۔ اس تعریف میں کلام بلیغ جنس اور مبنی علی الاستعارہ فصل ذاتی ہے۔ اور اجزائے متفق الوزن و روی نثر سے امتیاز کا باعث اور فصل ثانی ہے۔ اور اسلوب عرب فاصل ہے اس کلام سے جو اسلوب عرب میں نظم نہیں ہوا ہے۔ اس حالت میں وہ عربی شعر کہلانے کا مستحق نہیں۔ بلکہ نظم ہے۔ کیوں کہ شعر کے اسالیب و طرق مخصوص و معین ہیں۔ جو شعر ان کے موافق نہیں ہے وہ عربی شعر ہی نہیں۔ ہم نے اپنے اکثر شیوخ اساتذہ سے سنا ہے کہ متنبی و معری کا کلام عربی شعر کہلانے کا مستحق نہیں اس لیے کہ وہ عرب کے اسلوب و طریق پر نہیں ہے۔ اب ہم عربی شعر گوئی کے کچھ اصول بیان کرتے ہیں۔

شعراء کا کلام یاد ہونا چاہیے

جاننا چاہیے کہ عربی شعر گوئی کے لیے ضروری ہے کہ جس قسم کی شاعری مقصود ہو۔ پہلے اسی قسم کے اشعار عرب کے زبردست شاعروں کے یاد کیے جائیں۔ یہاں تک کہ ان سے نفس میں ایک ملکہ پیدا ہو اور اس سے نظم کے مختلف اسلوب ماخوذ و مستنبط ہونے لگیں۔ اور اسی طریق کی شاعری کی قوت طبیعت میں پیدا ہو جائے۔ جو شعر حفظ کیے جائیں وہ اسلامی شعرا میں سے ایسے لوگوں کے ہوں جن کے نام ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔

ابن ابی ربیعہ، کثیر، لبیب ذی الرمہ، جریر، ابی نواس، حبیب، بحتری۔ رضی ابی فراس اور اغانی کے اکثر شعر جس میں جاہلیت و اسلام کے چھنے ہوئے شاعروں کا کلام موجود ہے۔ جو شخص آغاز شاعری سے پہلے شعرا کا کلام یاد نہ کرے گا اس کی نظم ردی، ناقص اور بے رونق رہے گی۔ اور حلاوت کا نام تک اس میں نہ ہو گا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جس کی شاعری شعرائے کلام کے حفظ کے بغیر شروع ہو گی وہ درحقیقت شعر نہ کہہ سکے گا۔ صرف کلام کو نظم کر دے گا۔ بہتر یہی ہے کہ ایسا شخص شاعری ہی نہ کرے۔ جب معتد بہ حصہ اشعار و کلام عرب کا یاد ہو جائے۔ اسی طریق و روش پر اپنی شاعری شروع کرنی چاہیے۔ جوں جوں مشق بڑھتی جائے گی اشعار میں صفائی و روانی آتی جائے گی۔

شاعری کے لئے معاون اشیاء

بعض کاملین کی رائے یہ ہے کہ حفظ اشعار کے بعد ان کو بھلا کر شاعری شروع کرنی چاہیے۔ تاکہ محفوظ اشعار کے الفاظ و کلمات اور بعینہٖ وہی ترکیبیں نظم میں نہ آنے لگیں۔ اشعار یاد کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان سے ایک خاص کیفیت طبیعت میں جم جائے۔ گویا ایک قالب تیار ہو جائے۔ جس میں شعر ڈھلنے لگیں۔ نہ یہ کہ انہی اشعار کے اجزا سے شاعری کی بنیاد پڑے۔ شعر ہمیشہ خلوت اور شگفتہ مقام میں سوچنا چاہیے۔ اگر اچھی فضا کے ساتھ اچھی آوازیں اور دلکش نغمات بھی ہوں تو اور بھی اچھا ہے۔ فکر سخن کے وقت طبیعت چاق و چوبند اور خوش ہونی چاہیے۔ کہتے ہیں کہ فکر سخن کے لیے اچھا وقت آخر شب اور آغاز صبح ہے۔ جب کہ ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں چل رہی ہوں۔ نیند بھی بھر چکی ہو۔ معدہ میں ثقل باقی نہ ہو۔ طبیعت پر جوش نشاط کا غلبہ ہو۔ کہتے ہیں کہ عشق اور راگ کو شاعری میں بڑا دخل ہے۔ ابن الرشیق نے یہ تمام باتیں کتاب العمدہ میں لکھی ہیں۔

شاعر کے لئے مصدریات

فکر سخن کرتے کرتے جب طبیعت تھک جائے۔ فوراً شعر کو چھوڑ کر دوسرے وقت پر اٹھا رکھنا چاہیے۔ نظم شروع کرنے سے پہلے کوئی قافیہ اور بحر کسی مصرع میں نکال لینا چاہیے۔ تا کہ آخر تک اس کا التزام ہو سکے۔ اور جب کوئی شعر موزوں ہو۔ اور ترتیب اشعار میں نہ جمتا ہو تو اسے لکھ کر دوسری جگہ کے لیے اٹھا رکھا جائے۔ اور پھر جہاں مناسب ہو وہاں ترتیب میں لے آنا چاہیے۔ اور نظم ختم کرنے کے بعد خود بھی اس کی تنقید کرنی ضرور ہے۔ اس لیے کہ اپنا شعر بظاہر شاعر کو نہایت ہی اچھا اور بے عیب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات نقص سے خالی نہیں ہوتا۔ تنقید کے وقت معلوم ہو جاتا ہے۔ جب تنقید میں کوئی شعر ناقص اور غلط معلوم ہو۔ اگر ممکن ہو اس کی اصلاح کر دی جائے ورنہ ترک۔ ایک ہی نظم میں ایک روش کو چھوڑ کر دوسری روش میں نہ پڑنا چاہیے۔ اس سے نظم بھونڈی اور بدمزہ ہو جاتی ہے گرہ بھی نظم کا بڑا عیب ہے۔ اس سے کلام کو پاک رکھیں۔ شاعر کا فرض ہے۔ الفاظ اس طرح ترکیب دیئے جائیں کہ معنی ان سے دست وگریباں نہ ہوں۔ اور لفظوں کے سنتے ہی ذہن معنی ومطالب کی طرف منتقل ہو جائے نہ یہ کہ ٹٹولتا ہی پھرے کہ بات کیا ہوئی۔ ایک ہی شعر میں الفاظ کے مقابلہ میں معنی بھی زیادہ نہ ہونے چاہئیں۔ یہ بھی ایک قسم کا نقص ہے اور گرہ کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں بھی ذہن جلدی سے معنی پر نہیں پہنچ سکتا۔ اور سننے والے کو اس سے کچھ مزہ نہیں آتا۔ اسی لیے ہمارے شیوخ واساتذہ ابوبکر بن خفاجہ شاعر اندلس کے اشعار کو ناپسند کرتے رہے اور معری ومتنبی کے اشعار کو اس لیے کہ عرب کے اشعار کے اسلوب پر نہیں ہیں۔ گو ان لوگوں کا کلام منظوم ہے مگر شعر کے پایہ سے گرا ہوا ہے۔ اور ذوق اس کی شہادت دیتا ہے۔ شاعر کو وحشی وغیر مستعمل الفاظ سے بھی پرہیز واجب ہے اور متبذل یعنی بازاری عامیانہ خیال والفاظ سے بھی۔ کیوں کہ یہ باتیں شعر کو پایہ بلاغت سے گرا دیتی ہیں۔ حمد ونعت میں کیوں کر ہر ایک شاعر اچھے شعر نہیں نکال سکتا۔ صرف اسی لیے کہ جو معنی نظم ہوتے ہیں وہ اکثر پہلے سے عوام میں متداول ومشہور ہوتے ہیں۔ ان تمام امور کی رعایت کے بعد بھی اگر شعر گوئی مشکل معلوم ہو تو چند دنوں کے لیے شعر کے خیال کو چھوڑ کر پھر دوبارہ کوشش کرنی چاہیے۔ کیوں کہ طبیعت کا خاصہ ہے کہ کام لینے سے کام دیتی ہے۔ اگر اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو نکمی ہو جاتی ہے۔ ابن الرشیق نے شعر گوئی کے متعلق بہت سے اصول و قواعد اور بہت سی ہدایتیں نہایت خوبی کے ساتھ لکھی ہیں۔ طالب اگر چاہیں تو وہاں سے پوری طرح دیکھ سکتے ہیں۔ ہمیں جو سرسری باتیں اس وقت یاد تھیں اس میں سے وہ لکھ دی ہیں۔ بعض لوگوں نے ضروریات نظم اور شعر گوئی کے متعلق ضروری ہدایتوں کو نظم بھی کیا ہے۔ یہاں ہم ان میں سے کچھ شعر نقل کرتے ہیں۔

لعن الله صنعة الشعرماذا	من صنوف الجهال منه يقينا
يوثرون الغريب منه علىٰ ما	كان سهلاً للسا معين مبينا
ويرون المحال معنى صحيحاً	وخسيساً لكلام سيئاً ثمينا
يجهون الصواب منه ولا يد	رون للجهل انهم يجهونا
فهم عندمن سوانا يلا موبن	وفى الحق عندنا يعذرونا
انماالشعر ماينا سب فى النظم	وان كان فى الصفات فنونا
فاذا مامدحت بالشعر حرًا	رمت فيه مذاهب المشتهينا
فجعلت النسيب سهلاً قريباً	وجعلت المديح صدقاً مبينا
وتعلمت مايهجن فى السمع	وان كان لفظه موزونا
واذا ماعر ضته با لهجاء	عبت فيه مذاهب المرقبينا
فجعلت التصريح منه دواءً	وجعلت التعريض داء ادفينا
واصح القريض ماقارب النظم	وان كان واضحاً مستبينا
فاذاقيل اطمع الناس طرا	واذاريم اعجز المعجزينا

ترجمہ:۔ خدا بُرا کرے شاعری کا کہ اس کی بدولت جاہلوں سے بھی ہم نے نہ سننے کے قابل باتیں سنیں۔ ناشناس شعرِ غریب کو پسند کرتے ہیں۔اور جو شعر آسانی سے سمجھ میں آجائے اسے ناپسند کرتے ہیں۔ کیا سخن فہمی ہے کہ محال کو صحیح اور پوچ کو اچھا کلام سمجھتے ہیں۔ جہالت سے کچھ سمجھتے تو ہیں نہیں۔ اور درست کو غلط خیال کرتے ہیں اور پھر دعوے کرتے ہیں لمبے چوڑے کہ ہم ایسے ہم ایسے۔ وہ جا بجا ہمیں سخت سست کہتے پھرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت ہمارے لیے محل معذرت پیدا کرتے ہیں۔ ہم تو شعر اسے سمجھتے ہیں جو نظم میں برمحل واقع ہو۔ اگر شعر میں لاکھ خوبیاں ہوں اور بر موقع نہ ہو وہ شعر ہی کیا ہے۔ جب تم کسی کی مدح لکھو تو شوق و رغبت سے لکھو۔ تشبیت ایسی لاؤ جو سہل اور قریب المعنی ہو۔ اور مدح جتنی ہو سب سچ سچ ہو (جو شعر کانوں کو ناگوار معلوم ہو اسے چھوڑ دو۔) اگرچہ مضمون خوبی کے ساتھ ہی کیوں نہ بندھا ہو۔ اور جب کسی کی ہجو کرو تو اس طرح ہجو کرو۔ کہ بظاہر ہجو نہ ہو۔ اور درحقیقت پرلے سرے کی ہجو نہ ہو۔ جب نظم پوری کر چکو اپنے اشعار کی خود تنقید و تصحیح کرو۔ اگرچہ وہ واضح البیان اور صریح المعنی ہی کیوں نہ ہوں۔ کیوں کہ اعتراض کرنے کے لیے سب تیار رہتے ہیں۔ اور کہنے کے لیے بیٹھتے ہیں۔ تو اپنا سامنہ لے کر رہ جائیں۔

انچاسویں فصل

نظم ونثر کے اسالیب لفظی ہیں نہ کہ معنوی

نظم ونثر کے اسلوب جو نظم لکھنے والے اور نثر لکھنے والے کو نظم ونثر کہتے وقت مدنظر رکھنے پڑتے ہیں وہ لفظی ہیں نہ کہ معنوی۔ یعنی لفظی ترکیبیں نظم ونثر لکھنے کی اصل اصول ہیں۔ اور معنی ان کی تابع ہیں۔ کیوں کہ اسالیب نظم ونثر جو شاعر ناثر کا ملان فن کے کلام سے اخذ کرتا ہے۔ تاکہ اسی طرح نظم ونثر لکھ سکے۔ وہ سب الفاظ کی نشست اور بست کے متعلق ہوتے ہیں۔ جن سے شاعری یا نثر نویسی کی بنیاد پڑتی ہے۔ کا ملان فن کی نظم ونثر کی معانی سے اس ملکہ سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ کیوں کہ ملکہ حاصل ہوتا ہے مسموعات کے حفظ و تکرار سے۔ اور تکرار الفاظ ہی کی ہو سکتی ہے نہ معنی کی۔ معنی ہر شخص کے ذہن میں کچھ نہ کچھ موجود ہوتے ہیں جن کو وہ نظم کر سکتا ہے۔ اس لیے ان کے سیکھنے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی۔ سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے تالیف الفاظ اور ان کی نشست و بست کی۔ جو نظم ونثر کے قالب کہلاتے ہیں اور معانی کے ظروف۔ اور جیسے پانی بھرنے کے ظرف مختلف ہوتے ہیں کوئی چاندی کا، کوئی سونے کا، کوئی تانبے کا، کوئی مٹی کا اور سب میں پانی یکساں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ ظروف معانی ہیں کہ معانی ایک ہیں۔ اور طریق ادا اور اسلوب بیان الگ الگ۔ جس کو جیسی زبان قدرت ہوتی ہے۔ ویسا ہی اس کا اسلوب بیان ہوتا ہے۔ ایک بلاغت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچتا ہے تو دوسرا ادنیٰ درجہ ہی پر پڑا رہتا ہے۔ یعنی جو تالیف کلام اور اسلوب بیان کو جانتا اور اس پر قدرت رکھتا ہے۔ اس کا کلام اونچے رتبہ کا ہوتا ہے اور جو ان باتوں کو نہیں جانتا وہ اپنا مطلب بھی نہایت ہی بھونڈے طریقہ سے ادا کرتا ہے۔ اور اس کی نظم ونثر بدمزہ اور پھیکی رہ جاتی ہے۔ واللہ یعلمکم مالم تکونوا تعلمون۔

پچاسویں فصل

ملکۂ زبان کیسے حاصل ہوتا ہے

زبان میں مہارت یاد کرنے سے ہوتی ہے

ہم لکھ چکے ہیں کہ جو شخص عربی زبان سیکھنا چاہے۔ اسے عربی نظم ونثر بکثرت یاد کرنی چاہیے۔ اور جس درجہ اور طبقہ کا وہ کلام یاد کرے گا اسی درجہ اور طبقہ کی عربی زبان کا ملکہ حاصل ہوگا۔ مثلاً جو شخص حبیب و عتابی و ابن المعتز، ابن ہانی، شریف رضی، ابن المقفع، سہل بن ہارون، ابن

الزیات، بدیع، معانی کا کلام یاد کرے گا۔ اور اس کی مشق رکھے گا۔ اس کا ملکہ لسانی اس شخص کے ملکہ سے اعلیٰ ہوگا جو متاخرین میں سے ابن سہل، ابن النبیہ، فاضل بیسانی، عماد اصفہانی کا کلام یاد کرے گا۔ اس لیے کہ مقدم الذکر لوگوں کا پایہ عربیت مؤخر الذکر لوگوں سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ یہی ترتیب ان کے پیروکاروں میں بھی باقی رہے گی۔ کیوں کہ ملکہ کی تیزی و رویت مشق میں رہنے والے کلام محفوظ کی جودت و رویت پر منحصر و موقوف ہے۔ جیسی ادراکات نفس تک پہنچتی ہیں ویسی ہی کیفیتیں نفس میں قائم ہوکر آخر کار قوت سے فعل میں آتی ہیں۔ پس شعر کا ملکہ اشعار کے یاد کرنے سے اور کتابت کا ملکہ انشا پردازی سے اور علمیت کا ملکہ علوم کی بحث و تکرار سے اور فقہ کا ملکہ فقہ کی مشق اور مثالوں سے پیدا ہوگا۔ اور ملکہ بلاغت اعلیٰ بلیغ کلام سے پیدا ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء اور اہل علوم کا ملکہ لسانی عربی میں ناقص اور نا تمام رہتا ہے۔ اس لیے ان کا ذہن و حافظہ قوانین علمیہ و عبارات فقیہہ سے جو بلاغت سے گرے ہوئے ہوتے ہیں پھر جاتا ہے۔ اور عربیت کا ملکہ راسخ نہیں ہوسکتا۔ ان کی عبارتیں کلام عرب کے اسلوب سے منحرف ہوتی ہیں۔ نحویوں، فقہا اور متکلمین کے شعر کو دیکھ لو۔ عموماً کلام عرب کی بلاغت و فصاحت کو نہیں پہنچتے۔

عربی مہارت کی ایک مثال

فاضل ابوالقاسم بن رضوان نے جو میرے دوست اور سلطنت مرنیہ میں طغرانویس تھے۔ مجھ سے بیان کیا کہ ایک دن میں بیٹھا ہوا ابوالعباس بن الحسن کے کاتب سے جن کا مرتبہ عربیت میں تعریف و توصیف سے بے نیاز ہے باتیں کر رہا تھا۔ اثنائے گفتگو میں ابن نحوی کے قصیدہ کا مطلع پڑھا اور ابن النحوی کی طرف منسوب نہ کیا۔ وھو ھذا۔

لم ادر حین وقفت بالا طلال   ماالفرق بین جدید ھا والبالی

ابوالعباس بے ساختہ بول اٹھے یہ شعر کسی فقیہہ کا ہے۔ میں نے کہا آپ نے کیسے معلوم کیا۔ کہا ماالفرق فقہا کی عبارت ہے۔ اسالیب عرب میں اس کا کہیں پتا نہیں۔ میں نے کہا آپ نے خوب پہچانا یہ مطلع ابن النحوی کا ہے۔

دوست کے ساتھ گفتگو

میں ایک دن اپنے دوست ابوعبداللہ الخطیب کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ جو ملوک بنی الاحمر کے وزیر اور عربی نظم و نثر میں امام وقت ہے۔ اثنائے گفتگو میں میں نے کہا کہ اگرچہ میں فن شعر کو اچھی طرح جانتا ہوں اور حدیث و قرآن و کلام عرب کا بہت سا حصہ چنا ہوا مجھے ازبر یاد ہے۔ لیکن جب شعر کہنے کا ارادہ کرتا ہوں۔ سخت دقت پیش آتی ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ میں نے عربیت کے ساتھ قوانین علمیہ بھی یاد کیے ہیں۔ اور قرات میں شاطبی کے چھوٹے بڑے دونوں قصیدے کسی وقت میں نے حفظ کیے تھے۔ اور ابن الحاجب کے فقہ و اصول کی دونوں کتابیں جمل خونجے منطق میں اور کسی قدر کتاب التسہیل اور کچھ ریاضی کے قاعدے ازبر ہیں۔ ان سے میری عربیت کے ملکہ کو نقصان پہنچا اور شعر گوئی کی پوری قوت پیدا نہ ہو سکی۔ ابوعبداللہ نے تھوڑی دیر متعجبانہ میری طرف دیکھا۔ اور پھر کہنے لگے یہ بالکل سچ ہے اس نکتہ کو تم ہی جیسا شخص سمجھ سکتا ہے۔

قرآن ..... اسلامی شعراء کی بلاغت کا منبع

اس فصل سے یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلامی شعرائے عرب کا کلام اور ان کا ذوق شعرائے جاہلیت سے بلند و بالا ہے۔ نثر میں بھی اور نظم میں میں بھی۔ چنانچہ ذوق لسانی اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ حسان بن ثابت، عمر بن ابی ربیعہ، حطیہ، جریر، فرزدق۔ نصیب غیلان ذی الرمہ، احوص بشار اور عہد اموریہ و صدر دولت عباسیہ کا کلام بلحاظ ترسیل و محاورات نابغہ و عنترہ ابن کلثوم و زہیر و علقمہ بن عبدہ، طرفہ بن العبد اور دیگر شعرائے جاہلیت کے کلام سے بلاغت میں بہت اونچا ہے۔ وجہ یہ کہ شعرائے اسلام نے اسلام کا زمانہ پا کر حدیث و قرآن کو سنا۔ اور ان کی مشق کی جن کا درجہ بلاغت اعجاز ہے۔ اس سے ان کی طبیعتوں میں معمولی بلاغت سے بالاتر بلاغت کے اسالیب قائم ہوئے۔ اور جاہلیت کے شعرا سے جنہوں نے قرآن و حدیث کی بلاغت سے استفادہ نہ کیا تھا ان کا ملکہ بلاغت بڑھ گیا۔ اور ان کی نظم و نثر میں خاص روانی و مٹھاس آ گئی۔

میں نے ایک دن اپنے استاد شیخ ابوالقاسم قاضی غرناطہ سے پوچھا جو اپنے زمانہ میں انوکھے ادیب وشاعر تھے۔ اور سبتہ کے شیوخ سے اس فن کی تکمیل کی تھی کہ اسلامی عربوں کا کلام جاہلیت کے کلام سے کیوں ارفع واعلیٰ ہے؟ جواب دیا کہ میں نہیں جانتا۔ میں نے کہا اگر اجازت ہو تو میں اپنا خیال ظاہر کروں کہا ہاں ہاں ضرور کہو۔ میں نے یہی مذکورۃ الصدر وجہ بیان کی۔ استاد بہت متعجب ہوئے اور کہنے لگے۔ فقیہہ تو نے سنہری الفاظ سے لکھنے کے لائق بات کہی ہے۔ اس کے بعد سے استاد کا دستور ہو گیا کہ مجھے تعظیم دیتے اور مجالس تعلیم میں میرا یہ قول ظاہر کرتے اور میری علمیت وتدبیر کا اکثر ذکر کیا کرتے۔ واللہ خلق الانسان وعلمه البیان۔

اکیاونویں فصل

ذی مرتبہ اشخاص اور شاعری

عہد جہالت اور شاعری

جاننا چاہیے کہ شعر عرب کا دیوان تھا۔ اسی میں ان کے علوم واخبار ایام وحکم ہوتے تھے۔ اور سرداران عرب شعر پر فخر وناز کرتے اور ہمعصروں سے جیت جانے کے آرزومند رہتے تھے۔ بازار عکاظ میں کھڑے ہو کر اپنے فصیح وبلیغ قصائد وخطبات پڑھتے تا کہ حاضرین ان کی قادر الکلامی کی داد دیں۔ یہاں تک کہ کعبہ پر امراء القیس وعکاظ وزہیر وغیرہ نے اپنے سات قصائد لٹکا دیئے تھے کہ ہے کوئی عرب میں کہ ایسے قصائد کہہ سکے۔ اور ایسے قابل فخر اوصاف اس کی ذات میں موجود ہوں۔

اسلام کی آمد پر تبدیلی

جب اسلام کا ظہور ہوا اور وحی آسمان آنے لگی عرب اسلوب قرآن کو دیکھ کر ایسے مبہوت وحیران ہوئے کہ دفعتہ شعر گوئی کو بھول گئے اور تمام لمبے چوڑے دعووں سے ہاتھ اٹھا لیا۔ دین ومذہب کے کاموں میں لگ گئے۔ عرصہ تک یہی حالت رہی۔ چوں کہ قرآن نے شعر کی حرمت کا حکم نہیں دیا تھا۔ اور رسول خدا نے بھی خود اشعار سنے تھے۔ اس لیے متدین عرب پھر اپنی اصلی عادت پر لوٹ آئے۔ عمر بن ابی ربیعہ کبیر قریش اس زمانہ میں بڑے گویا اور بلیغ شاعر تھے۔ وہ ان کے ہمعصر اور لوگ شعر کہتے۔ اور اکثر حضرت ابن عباس کو سناتے۔ آپ انہیں بہت ہی پسندیدگی سے کھڑے ہو کر سنتے اور داد دیتے۔

اسلامی دور اور شاعری

اس کے کچھ دنوں بعد ہی ملک وسلطنت کا زمانہ آ گیا۔ اور شعرائے عرب نے خلفاء وسلاطین کی مدح کی۔ اور اس ذریعہ سے ان کا تقرب حاصل کرنے لگے۔ خلفا شاعر کا جیسا کلام دیکھتے ویسا ہی اسے صلہ دیتے۔ اکثر ان کی شرافت نسبی کا بھی اس انعام واکرام میں خیال رکھتے۔ اور انہیں اکساتے کہ اچھے اچھے اشعار کہیں۔ انہی اشعار سے خلفا آثار واخبار اور لغت وزبان کی خود تحقیق کرتے اور اس سے محظوظ ہوتے۔ عرب بھی اس قدردانی کو دیکھ کر اپنی اولاد کو اشعار حفظ کراتے اور خلفا کے دربار میں پیش کرتے۔ بنی امیہ اور خلافت عباسیہ کے ابتدائی زمانہ میں یہی حال رہا۔ کتاب عقد الفرید میں دیکھو کہ اصمعی وہارون رشید شعر وشعرا کے متعلق کیسی گفتگو کرتے رہا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہو جائے گا کہ ہارون رشید کو اس فن میں کتنا بڑا دخل تھا۔ کتنے اشعار یاد تھے۔ جید وردی کلام کو کیوں کر پہچانتا تھا۔ اور خود کیسے بلیغ شعر کہتا تھا۔

عجمیوں کے دور میں شاعری

جب یہ زمانہ گذر گیا تو ان لوگوں کی سلطنت قائم ہوئی۔ جن کی مادری زبان عربی نہ تھی۔ بلکہ عربی زبان سیکھی تھی اور بضرورت وہی بولتے

تھے۔اس زمانہ میں شاعروں نے صرف انعام واکرام حاصل کرنے کے لیے ان عجمیوں کی مدح میں قصائد لکھنے شروع کیے۔مثلاً حبیب جتری متنبی ابن ہانی وغیرہ نے اس زمانہ میں شاعری کی۔غرض اکثر دروغ گوئی وخوشامد اور بھیک مانگنا آ ٹھہری۔اس لیے کہ جوفوائد پہلے شعرا کوراست گوئی اور بلاغت زبان سے اہل زبان خلفا کے یہاں حاصل ہو چکے تھے وہ اب عجمیوں کے برسرکار ہونے کی وجہ سے کسی شاعر کو حاصل نہ ہو سکتے تھے۔یہ حالت دیکھ کر متاخرین میں سے ذی ہمت اور ذی مرتبہ لوگوں نے شاعری کو چھوڑ دیا اور ریاست وامارت کے ساتھ شاعری کو باعث ننگ وعار سمجھ لیا۔ واللہ مقلب اللیل والنہار۔

باونویں فصل

اس زمانہ میں عربوں اور شہریوں کے اشعار

شاعری ہر زبان میں ہے

جاننا چاہیے کہ شعر کچھ عربی زبان ہی سے مخصوص نہیں ہے کوئی ایسی زبان نہ ہوگی جس میں شعر نہ ہو۔فارس ویونان میں بہت سے شاعر ہوئے ہیں۔ارسطو نے کتاب المنطق میں اومیروس شاعر کا ذکر نہایت خوبی کے ساتھ کیا ہے۔قبیلہ حمیر میں بھی شاعر تھے۔اور مضر میں بھی ہوئے۔جن کی شاعری کی آج تک دھوم مچی ہوئی ہے۔جب مضر کی زبان بگڑی جس کے اصول وقواعد مع قانون اعراب کے اسلام میں مدون ہوئے تو عربوں نے خود ایسی زبان پیدا کر لی جوان کے اسلاف مضر کی زبان سے اعراب میں بالکل اور موضوعات لغویہ میں کم تر مختلف تھی۔اسی طرح شہروں میں بھی ایک نئی عربی زبان پیدا ہوگئی۔جو حرکات وتصرف وبناوٹ میں زبان مضر سے بھی مختلف تھی۔اور اس زمانہ کے اہل زمانہ عربوں کی زبان سے بھی مختلف مشرق اور مشرقی شہروں میں جو زبان پیدا ہوئی وہ مغرب کی زبان سے جدا تھی اور اندلس کی زبان دونوں سے الگ تھلگ۔شعر چوں کہ طبعی ہے زبان مضر کے مفقود ہو جانے سے مفقود نہ ہوا۔بلکہ ہر زمانہ میں برابر بنتا رہا۔اور اس زمانہ کے مستعجم عرب اور حضریوں نے اپنی اپنی زبان میں شعر کہے اور خوب کہے۔

عربی شاعری قدیم اسلوب پر ہے

اس زمانہ کے اہل زبان عربوں کی زبان اگر چہ ان کے اسلاف مضر کی زبان سے مختلف ہوگئی ہے۔اور ایک حد تک اس میں عجمیت آ گئی ہے۔ لیکن شعرا بھی تک وہ اپنے اسلاف عربوں کے طریقہ پر تمام انواع واقسام میں کہے جاتے ہیں۔نسیب،مدح،رثا بھی سب کچھ ان کے یہاں موجود ہے۔اور قصائد میں اسی طرح ایک مطلب سے دوسرے کی طرف گریز کرتے ہیں۔اور کبھی کبھی ابتدا ہی سے مطلب شروع کر دیتے ہیں۔اکثر اوقات شاعر اپنا نام قصائد کے ابتدا میں لاتا ہے اور پھر نسیب لکھتا ہے۔مغرب میں جو عرب رہتے ہیں۔اس قسم کے قصائد کو اصمعیات کہتے ہیں۔ اصمعی کی طرف منسوب کر کے جو عربی شعر کا بہت بڑا راوی ہوا ہے۔اور اہل مشرق اس قسم کے اشعار کو بدوی کہتے ہیں اور خوش الحانی سے انہیں گاتے ہیں اور اگر موسیقی سے ملتے جلتے طریقے پر گاتے ہیں تو اسے غناء حورانی کہتے ہیں۔جو حوران ایک قصبہ عراق کی طرف منسوب ہے۔جہاں اب تک بدو عرب رہتے ہیں۔اور اس قسم کے قصائد کو ایک خاص الحان میں گاتے ہیں۔

مضر کی یادگار نظم

مضر کی یادگار عربوں میں آج کل ایک اور نظم بہت مستعمل ہے۔جس کے ہر حصہ میں چار اجزا ہوتے ہیں۔اور پچھلا جزو یا مصرعہ قافیہ میں پہلے تینوں اجزا یا مصرعوں سے مختلف ہوتا ہے۔اور قافیہ کا التزام ہر چوتھے مصرعہ میں کیا جاتا ہے۔اس کو متاخرین کے مربع ومخمس سے تشبیہ دے سکتے

ہیں۔ان عربوں کے کلام میں انتہادرجہ کی بلاغت پائی جاتی ہے۔

متاخرین کا ناجائز انکار

متاخرین میں سے اہل علم خصوصاً علمائے لسان ان عربوں کے موجود فنون شعر سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارا ذوق فقدان اعراب
ورعجمیت کی وجہ سے اس کلام کو پسند نہیں کرتا۔لیکن درحقیقت ان کی یہ رائے اس لیے ہے کہ موجودہ
زبان کا ان کو ملکہ حاصل نہیں ہے۔اگر اس زبان کا ملکہ ہوتو وہ اس جدید نظم کی بلاغت سے ہرگز بھی انکار نہ کریں کیوں کہ اعراب کو بلاغت میں
دخل نہیں۔بلاغت نام ہے مقتضائے حال سے کلام کے مطابق ہونے کا،عام اس سے کہ رفع فاعلیت پر دلالت کرے اور نصب مفعولیت پر یا
کے برعکس۔یہ باتیں قرائن سے معلوم ہو جاتی ہیں۔اور دلالت ہمیشہ ہوتی ہے اہل زبان اور اہل ملکہ کی اصطلاح کے موافق۔پس اگر یہ اصطلاح
معلوم اور عام ہوگئیں۔دلالت الفاظ کے معانی صحیح ہو گئے۔اور جب یہ دلالت مقصود و مقتضائے حال کے مطابق ہوئی،کلام بلیغ ہو گیا۔نحوی
چاہیں کہا کریں۔ان کے کہنے سے ان عربوں کے کلام سے بلاغت کی نفی نہیں ہو سکتی اور ان کے اشعار ساقط الاعتبار نہیں کیے جاسکتے۔جب کہ ا
کے اشعار میں تمام اسالیب شعریہ وشروط شعر موجود ہیں۔آخر کلمات میں،اگر اعراب نہیں ہے نہ سہی۔اگر وہ موقوفۃ آلاآخر ہیں۔تو اس سے
نقصان ہو گیا۔فاعل ومفعول ابتدا وخبر وغیرہ اگر اعرابی حرکت سے نہ پہچانے گئے،انداز واطوار سے سمجھ لیے جاتے ہیں۔

☆☆☆

تاریخ ابن خلدون کا الفیصل ایڈیشن

علامہ عبدالرحمٰن ابن خلدون نے بہت سے موضوعات پر قلم اٹھایا اور مختلف علوم وفنون کے متعلق ان کی چھوٹی چھوٹی کتب طویل مدت تک مقبول رہیں لیکن ان کی شہرت ان کے شاہکار یعنی تاریخ عالم اور خصوصاً اس کے پہلے حصہ پر مبنی ہے جس کو عام طور پر مقدمہ ابن خلدون کہا جاتا ہے

ان کی تاریخ کا پورا نام ''کتابُ العِبَرو دیوانُ المُبتَدَ اوَالخَبرِ فِی اَیّامِ العَرَبِ وَالعجمِ وَالبَر بَرِوَمَن عَاصَرَھُم مِن ذَوِی السُّلطَانِ الاَکبَرِ'' ہے جسے عام طور پر تاریخ ابن خلدون کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔ اس تاریخ کو انہوں نے درجہ ذیل حصوں میں منقسم کیا ہے۔

''مقدمہ'' تاریخ، عمرانیات، سیاسیات، معاشیات اور دوسرے معاشرتی علوم کے مسائل اور مباحث پر ایک کلاسیکی تحریر ہے جس کے تراجم ترکی، فرانسیسی، انگریزی، پرتگالی اور اردو کے علاوہ دنیا کی دوسری بڑی زبانوں میں بھی ہو چکے ہیں۔ ''تاریخ ابن خلدون'' اُردو ترجمے کے تیرہ حصے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:۔

تاریخ الانبیاء (قبل از اسلام) جس میں حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضور ﷺ تک کے حالات درج ہیں، حصہ اول میں رسول ﷺ اور خلفائے رسول ﷺ تک کے حالات، حصہ دوم میں خلافت معاویہؓ و آل مروان تک کے حالات، حصہ سوم چہارم میں خلافت بنو عباس تک کے حالات، حصہ پنجم میں امیران اندلس اور خلفائے مصر کے حالات، حصہ ششم میں غزنوی اور غوری سلاطین کے حالات، حصہ ہفتم میں سلجوقی و خوارزم شاہی سلاطین اور فتنہ تاتار کے حالات، حصہ ہشتم میں زنگی اور خاندان صلاح الدین ایوبی کے سلاطین اور تاتاریوں کے زوال کے حالات، حصہ نہم میں سلاطین مما لک بحریہ مصر کی مفصل تاریخ، حصہ دہم میں مصر وشام میں ممالیک کی سلطنت کے خاتمہ سے لیکر ترقی میں آل عثمان کی سلطنت کے آغاز تک کے حالات، حصہ یازدہم میں شمالی فریقہ میں بربر قبائل اور انکے حکمرانوں کے حالات، حصہ دوازدہم میں 350ھ سے 800ھ ہجری کے درمیان عرب میں پائے جانے والے قبائل اور انکی حکومتوں کے حالات۔

مندرجہ بالا تیرہ حصوں کے مضامین و موضوعات کا ایک جامع و مفصل ''اشاریہ'' آخری جلد میں شامل کیا گیا ہے۔

ISBN 969-503-320-2

الفیصل ناشران و تاجران کتب
غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

Title Cover Design by Zhaeer-ul-Islam